

AÍSTHESIS: A MEDIDA DA AFECÇÃO (PÁTHOS)

AÍSTHESIS: THE AFFECTION'S MEASURE (PÁTHOS)

Gislene Vale dos Santos*

Resumo: Este artigo propõe compreender a *aísthēsis* (sensação/percepção) desde os limites fixados por Platão, no *Teeteto*, ao descrever a teoria do homem-medida de Protágoras. Apresenta, nesse sentido, uma articulação entre os pensamentos parmenidiano e heraclitiano, alicerces a todas as *phantasíai* (aparecimentos) construtoras tanto do aparecer fenomênico, defendido pela sofística, quanto da filosofia platônica que vige no *Teeteto*.

Palavras-chave: *Aísthēsis*. Afecção. Homem-medida. Protágoras.

Abstract: This paper aims to comprehend the *aísthēsis* (sensation/perception) from the limits fixed by Plato in “Theaetetus” when describes the Protagoras’ men-measure theory. It's shown, in this sense, an articulation between the Parmenidean’s and Heraclitean’s thoughts, the basis for all the *phantasíai* (appearings), builders of both phenomenal appearing (defended by sophistry) and the platonic’s philosophy, that is holded in “Theaetetus”.

Keywords: *Aísthēsis*. Affection. Men-measure. Protágoras.

Ti estin epistēme (o que é conhecimento?) é a questão que oferece movimento à obra platônica *Teeteto*. Na construção argumentativa do texto, quatro respostas são cunhadas por Platão. Este artigo pretende, prioritariamente, centrar-se nos horizontes da segunda resposta, qual seja: *aísthēsis* (sensação/percepção). Conhecimento não seria mais que *aísthēsis* (151e). Nesse ínterim, o filósofo encadeia tal perspectiva de *epistēme* à teoria protagórica do *homem-medida*, justificando, por meio dessa teoria, o porquê de *aísthēsis*, nesse momento da obra, ser considerada *epistēme*. É no momento afirmativo da teoria protagórica que se busca pela possibilidade do aparecer (*phainesthai*) da *aísthēsis*, para esse pensamento.

No *Teeteto*, ao tematizar a questão da *aísthēsis*, Platão mobiliza alguns pensamentos que dialogam na formulação da sua própria reflexão filosófica. Veremos que ele reúne, por meio de uma epistemologia dita protagórica, alguns dos alicerces de sua filosofia. Ou seja, ele estabelece um diálogo entre a teoria parmenidiana e a

* Professora do departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná –UNIOESTE. giislene@hotmail.com

heraclitiana. Esses pensadores – Parmênides e Heráclito –, pelas mãos do ateniense, articulam a teoria do *homem-medida*.

Mexendo com as estruturas do fixo e inabalável Ser parmenidiano, através da *aísthesis*, Protágoras desponta como personagem responsável pela “demolição” do critério de uma verdade absoluta na obra platônica *Teeteto*. No embate desses pensamentos, o “sofístico” e o “filosófico”¹ ou, ainda, desde a fricção entre o pensamento parmenidiano e o pensamento protagórico, Platão oferece à sofística um estatuto para o ser: ser é ser percebido.

Parmênides foi um dos primeiros, na história da filosofia ocidental, a postular um critério ordenador do *kósmos*. A *arché* parmenidiana, conceitualmente, funda um ser de caráter eterno e, portanto, incorruptível. Na busca por esse Ser que é fundamento, o *lógos* é o responsável por “aprender o coração inabalável da verdade circular” (B1, 28-29). Aprender esse “coração inabalável” se faz necessário, no pensamento parmenidiano, para a apreensão do verdadeiro - *alethés*. O alcance dessa realidade seria possível através do trilho de apenas um caminho (*hodón*), daquele iluminado pelas filhas do sol (*heliádes*) e guiado pela palavra (*mython*) da Musa sapientíssima. Esse é caminho que, em se caminhando, já se encontra imerso em Ser, pois ele *é (éstin)* e sendo sempre, desde si, diz o que é impossível de ser: o não-ser (*mé éinai*). Em B2 de seu Poema *Peri Physeos*, sentenciosa-se: “o primeiro, que é e portanto não é não ser, o outro, que não é e portanto que é preciso não ser”². Essa sentença retrata o que é a verdade bem redonda, a verdade perfeita do Ser; sendo o oposto uma impossibilidade necessária da própria concepção de Ser: se o Ser é, impossível que seja não-ser. Essa seria uma contrariedade do pensamento, posto que ele é: pensar e não pensar, ser e não-ser.

Além dos dois caminhos apresentados explicitamente no poema, ainda consideramos um terceiro caminho possível. Como apontado acima, o primeiro caminho é aquele que diz o Ser de modo pleno, trazendo a verdade na enunciação do que é perfeitamente, esse Ser, equivalente à verdade, tem caráter universal e ordenador, por isso não pode ser negado, visto que uma negação seria incomensurável com a própria condição de Ser (*eón*). O segundo caminho é aquele de todo ignoto,

¹ Consideramos os termos “sofista” e “filósofo” e a distinção entre dois tipos de pensamento, o sofístico e o filosófico, a partir da exposição de Platão no diálogo *Sofista*.

² (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι). Tradução de José Cavalcante de Souza em *Os pré-socráticos*, 1978.

absolutamente impensável, pois não é algo, mas antes a negação de todo e qualquer algo (*mè eón*). O terceiro caminho seria o denominado por Parmênides como via dos *mortais bicéfalos (dokoúnta)*³. Uma via misturada de ser e não-ser, a via da *dóxa*.

A partir desse reduzido esquema das possibilidades manifestas por Parmênides para o alcance de uma verdade plena, podemos localizar o lugar em que Protágoras alicerça seu pensamento. Será no ser enquanto impossível de não ser que ele justifica seu *lógos*. É na afirmação parmenidiana com respeito à impossibilidade do não-ser que o sofista afirma o ser de todas as coisas, e se tudo é, tudo é verdadeiro, sendo a verdade a característica de todo julgamento humano. Nesse sentido, com o amparo do poema parmenidiano, a sofística fará a reversão semântica⁴ do poema. Ou seja, enquanto os pré-socráticos se preocupam com descrever a emergência do *kósmos*, a sofística, na figura de Protágoras, se lança na descrição de uma certa particularidade – a *aísthesis* – e dela resulta uma atividade política e, portanto, uma postura ética do humano na relação com a *pólis*⁵. É, contudo, usando do postulado parmenidiano que essa situação se estabelece enquanto justificativa da palavra que traz o melhor e o pior discurso⁶. A reversão protagórica, apresentada pelo pensamento platônico, é descrita no diálogo quando da justificação de por que *aísthesis* é conhecimento. Essa justificação ocorre na segunda tentativa que o diálogo oferece à sua questão.

Tí estin epistémē? (o que é conhecimento?) se apresenta enquanto ponto de partida e de chegada de todo saber e, portanto, de todo conhecer, visto que saber e conhecer são equivalentes para Platão⁷, como mostra o próprio desenvolvimento do

³Simplicio, *Física*, 117,2 Fragmenta 6.8 6.16

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲνδ' οὐκ ἔστιν τὰς ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργω>, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι ἀμυχανίη γὰρ ἐναυτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτὸν νενόμισται κου' ταυτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος.

Necessário é o dizer e o pensar que (o) ente é; pois é um, e nada não é; isto eu te mando considerar. Pois primeiro desta via de inquirido eu te afasto, mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus peitos dirige errante pensamento; e são levados como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas, para os quais ser e não ser é reputado o mesmo e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho. (Tradução de José Cavalcante de Souza, *Os Pré-Socráticos*, 1978, p. 142).

⁴ Ou, ainda, uma *catastrophé*, como usado por Barbara Cassin, em *Ensaíos Sofísticos*, p. 23, para referir-se à ação do discurso no *Tratado do Não-Ser*, de Górgias em relação ao Poema de Parmênides.

⁵ Não trabalharemos, neste artigo, as consequências éticas e políticas da teoria protagórica do homem-medida.

⁶ Podemos dizer que a descrição da teoria protagórica no *Teeteto*, assim como o *Tratado do não-ser* de Górgias, também realiza uma reversão.

⁷ *Epistémē* e *Sophía*, no diálogo, pertencem ao mesmo horizonte. *Sophía* é entendida como qualidade do ato filosófico de conhecer. Quando uma resposta é ofertada à questão da *epistémē* esta resposta é sábia

diálogo. Na busca de desvelar o que seja *epistḗmē*, o diálogo segue em uma série de negativas, expondo o que seja seu contrário. A segunda negativa do diálogo será construída a partir da epistemologia protagórica que tem como consequência a equivalência entre ser e aparecer, em que todo conhecimento somente pode derivar dessa identificação.

Antes de entrarmos diretamente nessa questão, cabe uma retomada do diálogo. Em ocasião anterior à exposição da tese de Protágoras, a personagem Sócrates, em 146c-d, questiona a personagem Teeteto, pela primeira vez, sobre o que seja *epistḗmē*. A resposta do homônimo do diálogo vai à direção de dizer que conhecimento (*epistḗmē*) é tudo o que se aprende com Teodoro: “Geometria e as disciplinas que enumeraste há pouco, como também a arte dos sapateiros e a dos demais artesãos: todas elas e cada uma em particular nada mais são do que conhecimento”⁸. Sócrates recobra a questão de outro modo, dizendo sobre a polivalência da resposta do jovem matemático. A questão *ti estin epistḗmē?* pede pela unidade, e a resposta enunciada traz, em seu formoso seio, uma multiplicidade de artes. Sócrates solicita que Teeteto designe por uma só definição todos os tipos de conhecimentos, que seja definido por um só *lógos*, aquele que serve a toda particularidade, mas não é em si mesmo particular, um algo de comum que se extrai dos tipos de conhecimentos e se chega ao que é conhecimento em si mesmo.

No prosseguimento do texto, aí temos a segunda intentada. Agora, o conceito apresentado terá unidade enquanto palavra, uma palavra; porém uma palavra que abarca em seu sentido uma multiplicidade: *aísthesis!*: “Assim o que se me afigura neste

por ter como alvo o objeto do conhecimento. Mesmo assim, no entanto, o que seja *epistḗmē* não é respondido de modo objetivo pelo diálogo, sendo assim, o que seja *sophía* vai no mesmo rastro, visto não ter definição acertada. Mesmo não respondendo à questão da *epistḗmē*, o diálogo a articula com a sabedoria, sendo os dois, conhecimento e sabedoria, uma manifestação da disposição do filósofo. Segundo mostra o diálogo em 145e: - *Logo, é pela sabedoria, segundo penso, que os sábios ficam sábios. – Sem dúvida. – E isso difere em alguma coisa do conhecimento? – Isso, quê? – Sabedoria. Não se é sábio naquilo que se conhece? Como não? – Então, é a mesma coisa conhecimento e sabedoria? – Sim.* Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

(Σοφία δέ γ' οἶμαι σοφοὶ οἱ σοφοί. Ναί. Τοῦτο δε μὲν διαφέρει τι ἐπιστήμης; Τόποιον; Ἡ σοφία. ἢ οὐχ ἄπερ ἐπιστήμονες ταῦτα καὶ σοφοί; μὴν; Ταῦτόν ἄρα ἐπιστήμη καὶ σοφία; Ναί). Também na *República*, 480a, Platão descreve o conhecimento e a sabedoria como disposições próprias da alma filosófica: Os filósofos são aqueles que *abraçam e amam as coisas que são objetos do conhecimento*. Tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado, 2006. O próprio termo *Philo-sophos* anuncia o amor, ou amizade pela sabedoria, sendo o sábio aquele que contempla e por isso conhece. Segundo Benitez e Guimarães, p. 299, no *Teeteto*, a conexão entre conhecimento e sabedoria é ofertada pela descrição do filósofo, em 172b-177c.

⁸ γεωμετρία τε καὶ ἄς νυν δὴ σὺ διήλθες, καὶ ἂν σκυτοτομική τε καὶ αἰτῶν ἄλλων ἡμιουργῶν τέχναι, πᾶσαί τε καὶ ἐκάστη τούτων, οὐκ ἄλλοτι ἢ ἐπιστήμη εἶναι. *Teeteto*, 146 c-d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

momento é que conhecimento não é mais que sensação⁹. O que a personagem Teeteto designa enquanto *epistḗmē* é *aísthēsis*. Conhecimento seria aquilo de que se pode ter sensação/percepção. Se eu sinto algo, conheço o que é este algo que sinto, por distinguir o que é este aparecer que permite ao sentiente ter saber a respeito da *phantasia* presente. Saber e sentir são, nesse momento da obra, correspondentes na resposta de Teeteto ao que seja *epistḗmē*. Essa teoria é encadeada por Sócrates, em 151e, à famosa frase que marcou o pensamento de Protágoras de Abdera na história da filosofia:

Contudo, arrisca-te a não teres emitido uma definição trivial sobre o conhecimento, mas sim aquela que diz também Protágoras. O modo é algo diferente, mas diz a mesma coisa, pois afirma que “a medida de todas as coisas” é o homem, “das que são, enquanto (ὡς¹⁰) são, das que não são, enquanto não são”¹¹.

A teoria de Teeteto de que *aísthēsis* é conhecimento e a teoria protagórica do homem-medida se mostram conectadas em uma complementaridade. A primeira diz *o que é aísthēsis*: *aísthēsis* é conhecimento. A segunda diz ao *porquê* de a *aísthēsis* ser conhecimento. Nesse percurso do texto percebemos, na análise realizada por Platão, nesse âmbito de conhecimento, requerente da *aísthēsis* como “critério”, que não se faz presente um organizador absoluto do *kósmos*. Existe, sim, um mundo próprio a cada homem, mundo que se constitui a cada momento, sendo móvel, fruto de um puro devir, tal como nos mostra Platão no *Teeteto*, ao entender Protágoras como um adepto da teoria heraclitiana, defensora de que tudo flui. Nesse reduto, o homem-medida ocupa o lugar de *díke*¹², sendo a partir dele que o mundo se mostra. Para essa teoria, dizer o movimento do mundo será dizer o movimento do homem percipiente do mundo, não

⁹ Grifo nosso. (οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις), *Teeteto*, 151e. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

¹⁰ A partícula grega ὡς tem, na língua grega, tanto a função de advérbio (como, assim como, etc.), quanto de conjunção (enquanto, que, etc.). Ou seja, ela tanto pode designar um modo de ser, quanto sua duração espaço-temporal. A opção pela tradução por *enquanto* se dá justamente pelo ajuste com a “essência” da teoria protagórica do homem-medida. A palavra *enquanto*, em sua acepção espaço e tempo, diz o lugar no qual surge o homem e aquilo de que ele é medida e, assim, os dois, ἄνθρωπον e χρημάτων, são na duração recíproca de um ao outro, construindo tanto o algo da particularidade de cada um (*aísthēsis*), quanto o algo público, a lei. Os dois aspectos da vida humana em *pólis* estão condicionados ao ὡς que esclarece um quesito “imanentista” de dada época da *paidéia* grega. Um quesito condicionado a um determinado tempo e espaço.

¹¹ Κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαύλωνειρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ'ὄν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρπου "πάντω χρημάτων μέτρον" ἄνθρωπον εἶναι, "τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν." Tradução de Nogueira, A. M e Boeri, M., 2008, com modificações nossas. Optamos por traduzir a palavra grega *epistḗmē* por conhecimento, ao invés de saber, como sugerido pela tradução.

¹² Referência à deusa grega da justiça, citada no poema de Parmênides.

havendo um critério absoluto para a verdade ou a falsidade, assim como diz Sócrates em defesa de Protágoras no *Teeteto*: “Pois a verdade é como eu escrevi. Pois cada um de nós é a medida do que é e do que não é”¹³.

Para que o homem seja medida de algo, esse algo deve carregar em si a propriedade de ser percebido, ou seja, precisa ser algo, transportar algum tipo de unidade, mesmo que mutante no tempo. Ou, ainda, podemos dizer que homem e coisa percebida em alguma medida *são*. Um entra no campo do outro, mas só o homem tem a possibilidade de qualificar essa relação. Se *são*, e entram um no campo do outro, é por aparecerem; nesses termos, se *são*, eles se manifestam aparecendo, sendo esse aparecer o constituinte da verdade do homem que percebe. Nesse sentido, aquilo que aparece ao homem *é* para ele, e *é* pelo fato de poder ser percebido. Quem percebe, percebe algo. Vemos então uma equivalência entre ser, aparecer e verdade, sendo esses três conceitos enlaçados pela ação de perceber, pois toda percepção é percepção de algo. Se *é* algo, então tem algum tipo de ser. Se *é* e tem ser, para ser apreendido pela percepção, então é infalível, ou seja, impossível de ser negado por quem percebe, em outras palavras, verdadeiro para quem percebe, no momento em que percebe. Cabe salientar que a cada instante coisas distintas são percebidas, mas elas são cada uma delas, para mim e para outros, aparecimentos que mudam de posição, assim como o frio e o quente que são sentidos por homens distintos¹⁴.

A consequência admitida de tal posição é o relativismo da teoria protagórica, que permite às coisas serem medidas ou, ainda, julgadas de modos diferentes pelos diferentes humanos que as percebem. Da relação entre percipiente e percebido nasce, por parte do percipiente, uma opinião que pode divergir tanto de sua opinião passada, em relação à coisa percebida, quanto divergir da opinião de uma outra pessoa. Por exemplo, as duas pessoas podem divergir sobre o verde da parede ou sobre o gosto do vinho. Por isso, nesse âmbito do conhecimento, o da percepção, não há nenhum critério absoluto que homogeneíze qualquer sensação ou o que venha a ser dito sobre ela, não havendo, assim, unidade absoluta¹⁵. Isso ocorre na medida em que a relação entre

¹³ ἐγὼ γὰρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τεόντων καὶ μὴ. *Teeteto*, 166d. Tradução de Nogueira, A. M e Boeri, M., 2008.

¹⁴ Segundo a interpretação de Taylor. em *The Man and his Work*, p. 236, a teoria protagórica é uma teoria realista, o que aparece para mim não é um mero fenômeno, mas o real.

¹⁵ Aristóteles, na *Metafísica*, quando se refere a Protágoras, depois de expor que *É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto*, Livro IV, 1005b 15, declara que o sofista infringe essa lei do ser de algo, por afirmar Protágoras que sobre a mesma coisa há dois discursos contraditórios um ao outro. O que, no entanto, permite à teoria protagórica tal anúncio é o fato de ela não considerar uma substância absoluta como subjacente de todas

sensíveis não pode assumir posição absoluta, visto que algo grande só pode ser denominado grande em relação a algo denominado pequeno, podendo ocupar os dois, grande e pequeno, um o lugar do outro, se comparados com outros algos. O exemplo oferecido por Platão é o exemplo do vento que ora é frio para um e não é para outro (152b), sem estar nenhum dos dois em falsidade, mas em uma verdade relativa àquela afecção do vento naquele momento para cada um (*hékaston*).

O exemplo do vento toma a mão de Heráclito para encadear a corrente de pensadores que tornearão uma descrição da *aísthesis*. Se a personagem Teeteto diz *o que é* conhecimento e a teoria protagórica diz *porque* ela é, cabe à teoria do fluxo universal de Heráclito, juntamente com a teoria dos opostos, dizer *como* ela é:

Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois em rigor nada é ou existe, 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. (152d-e).¹⁶

Da mudança conjunta de tudo com tudo, de uma formação que pressupõe o outro como elemento constituinte: do fluxo como causa; assim os sensíveis se formariam de movimentos que se relacionam. Tudo nasceria do movimento ou, melhor, de dois movimentos (156a), um de uma força (*dýnamis*) passiva e outro de uma força ativa, que agiria sobre a primeira. Tais forças não são limitadas, mas ilimitadas (*ápeiron*) no universo, do encontro de uma com a outra há emergência de toda *phantasia* que percebemos. Dessa união resulta nossa percepção. O homem é parte nessa relação entre forças. Ele também está nesse perpétuo movimento. As forças que o constituem agora são distintas daquelas que o constituíram há duas horas ou há cinco minutos,

as coisas que são algo no mundo. As coisas, para essa teoria, poderiam subsistir e não subsistir ao mesmo tempo, visto que elas aparecem e o fazem a homens diferentes em tempos diferentes, ou seja, sobre diferentes aspectos, nunca sobre o mesmo aspecto, pois que as coisas estariam em um perpétuo fluxo que é expresso por um *lógos* convencionalizado.

¹⁶ ἔκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεταί πάντα ἃ δὴ φάμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέ, ἄει δὲ γίνεταί. καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμπερέσθων Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν ἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, κωμωδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγωδίας δὲ Ὅμηρος, <ὄς> εἰπὼν· Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθῦν πάντα εἴρηκεν ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως· Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

instantaneamente essas forças podem ou trocar de posição, a ativa tornar-se passiva e vice-versa, ou se conectarem com outras forças ou, ainda, a que era ativa em uma relação tornar-se passiva em outra. Essa mudança contínua é constitutiva do percipiente e do percebido, que acontecem em conjunto, permitindo assim a percepção.

Essa teoria da multiplicidade, talvez ainda essa descrição do fenômeno sensível, nos abastecerá em uma discussão tanto sobre o percipiente quanto sobre o percebido. Mesmo acontecendo entrelaçados, há possibilidade de distinção do que seja um e outro, nunca de separá-los, visto que um age e outro sofre a ação e dessa relação surge o que dizemos ser algo para os sentidos. Graças a essa relação, no momento da nomeação podemos dizer: é verde ou amarelo, duro ou mole, salgado ou doce. Para resolvermos a questão de como se mostram um e outro, cabe pensarmos com Sócrates a respeito do exemplo oferecido pelo diálogo: “como diremos que seja o vento em si mesmo: frio ou não frio?” (152b). A própria pergunta nos indica algo. Sócrates pergunta sobre *o vento em si mesmo*, e não os ventos, um frio e outro quente, mas sobre um vento, que aparece frio a uma percepção e não frio à outra. A partir desse ponto podemos notar a tentativa de esclarecimento do que seja a *phantasia*, esta entendida enquanto percebido e percipiente em uma relação que permite uma unidade cindida internamente. Ou, ainda, a *aísthesis* é composta de múltiplas partes, no entanto, aparece una.

Por meio das palavras socráticas, percebemos que o vento em si mesmo é uno e múltiplo. Ser uno significa, nesse contexto da *aísthesis*, ser um aparecimento uno. Essa aparição carrega consigo a possibilidade de ser percebida, por ser algo que primeiro *é* e *é* algo com unidade, de modo que toda *phantasia* aparece una. Por isso, podemos dizer que está frio ou está quente. Quando sentimos a manifestação daquilo que denominamos de vento, ou percebemo-lo quente ou então frio, essas sensações nos aparecem distintamente e não concomitantemente. Frio e quente podem ser percebidos pelo mesmo percipiente em momentos distintos ou por distintos percipientes no mesmo momento. Essa unidade (fenômeno), o vento, estaria cindida em sua constituição interna. O vento é tanto quente quanto frio, porém, quando ele se manifesta a alguém, não o faz em sua completude, o que aparece aos sentidos é uma das partes que o constituem.

A respeito dessa questão, Taylor declara que Protágoras negaria um mundo real comum que é conhecido por dois percipientes. O mundo percebido por cada homem seria privativo a ele e conhecido apenas por ele, sendo uma realidade acessível somente ao percipiente e a ele infalível; isso não sugeriria uma negação por parte de Protágoras

da objetividade do percebido. Segundo Taylor, Protágoras estabelece a seguinte equação: “o que aparece para mim” com “o que é real para mim”¹⁷, descrevendo, o comentador, uma teoria estritamente realista para dar conta da teoria protagórica. Sobre a interpretação de Taylor, Cornford¹⁸ vai em direção de dizer que 1) tal interpretação – realista – é por demais avançada para a época de Protágoras e 2) afirmar que há dois ventos reais e particulares a cada percepção é ir contra a própria passagem “o vento em si mesmo é frio ou não frio?” Por nossa vez, posicionamo-nos ao lado da interpretação de Cornford, defensor da teoria que diz ser heraclitiana a ontologia que dá conta desse movimento dos sensíveis.

Nesse sentido, ao lermos o texto, fica evidente o auxílio das teorias de Heráclito, tanto a do fluxo universal quanto a da unidade dos opostos, no encadeamento que fecha as três teses¹⁹. Segundo Heráclito, tudo flui (*pánta rêi*), as coisas estariam em um perpétuo movimento, tudo se transformaria em tudo e assim os contrários co-existiriam em uma luta harmoniosa. Esse devir justificaria a contradição na qual as coisas se mostram, no tempo elas seriam e não seriam, no sentido de ser e deixar de ser o que é para transformar-se em seu oposto como “a rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma”²⁰. O fragmento nos mostra que a mesma rota do parafuso é tanto reta como curva. Retidão e curvatura estão concomitantemente na rota do parafuso, porém apenas uma das características aparece. Assim, o ser e o não-ser, um abre caminho para o outro, permitindo que as coisas apareçam nessa multiplicidade criadora de toda *phantasía*. A todo momento uma nova criação e com ela sua condição: a morte do instante passado, que permite o instante vindouro. Essa mudança, segundo Heráclito, se justificaria na medida em que cada coisa que compõe o universo carrega em si o seu oposto. Com o tempo – fluido – essas oposições trocam de lugar, convivendo em uma “fricção harmoniosa”.

Heráclito, destarte, fornece o *como* da ocorrência da *phantasía*. Se pensarmos que, em todo processo afectivo, há duas forças em constante fluir e são elas as responsáveis por tudo o que dizemos ser de algum modo, então a teoria da unidade dos opostos se coaduna com a teoria do homem-medida. Se o homem é a medida de todas as coisas, então ele é a medida dos contrários que se apresentam a ele ou, ainda, do contrário que no instante da percepção se manifesta. O homem, nessa relação, é um dos

¹⁷ TAYLOR, A. E. *Plato, the Man and his Work*. 1948, p. 326.

¹⁸ CORNFORD, F. *La Teoría Platónica del Conocimiento*. 1956, p. 45.

¹⁹ A teoria de Teeteto, a teoria de Protágoras e, por fim, a teoria de Heráclito.

²⁰ Frag. 59.

doadores dos movimentos envolvidos na relação, portanto, sendo ele um ente em movimento, ele se mostra desde sempre dentro dessa relação. Fora dela não haveria possibilidade de percepção de qualquer mundo. Nesse sentido, perceber é sentir algo que se mostra como fruto de uma relação.

A percepção se configura em uma unidade derivada da relação entre a força passiva e a força ativa. Essa relação entre as duas forças presentifica tudo aquilo que é agora, mostrando-se como uma verdade relativa a cada percipiente. Ela é uma percepção composta de recortes que têm caráter uno, pois perceber é perceber algo uno recortado no tempo. Tais recortes são percepções "absolutas" dissolvidas pelo fluxo. Elas são "absolutas" na medida em que são infalíveis ao percipiente, porém, para que um "absoluto" apareça outro deve se dissolver, dando lugar ao aparecimento da percepção que segue a passada. Cada uma dessas percepções é distinta, visto acontecerem em tempos diferentes com forças diferentes atuando. Para essa perspectiva, o ser é aparecer e ser percebido. Se o percebido é fruto de uma relação entre duas forças que geram um movimento sempre mutante, permitindo que, em momentos distintos, coisas distintas apareçam, ele sempre será o outro de si mesmo. A *phantasia*, assim, é tudo o que sinto quando estou percebendo, ela é uma aparência que se mostra como conteúdo fenomênico da percepção. Platão, desse modo, oferece a Protágoras, usando partes estratégicas da ontologia heraclitiana, um estatuto para o *homem-medida*.

Toda *phantasia* e, portanto, toda *aísthesis*, será epistemologicamente afirmada enquanto verdadeira, e não poderá ser refutada, visto que elas emergem na particularidade de cada um, em uma relação em que o fruto já é isso, perceber: "ora, este aparecer não é o mesmo que ser percebido?" (152b). Em um plano afetivo é impossível negar a afecção, visto ser ela construtora do próprio homem. Toda afecção que constitui as coisas pertencentes aos sensíveis é verdadeira, infalível, sendo impossível negar uma das partes do que me afeta. Seria impossível dizer que esse ser que aparece não seja. Ele sempre é algo²¹.

A partir dessa construção, percebemos uma apropriação da tese eleata que compreende Ser como o *verdadeiro* e uma inversão dessa tese através da substituição do

²¹ Sobre esse aparecer momentâneo, Charles Kahn, na explicação de sua tese sobre o verbo *eínai*, diz que o *eínai* inicial da famosa frase protagórica, de que "o homem é (*eínai*) a medida de todas as coisas" (152a), não faria menção a uma existência em si, mas a um *fato* que descreve o modo de ser das coisas no mundo, um *ser assim*, uma situação que se serve de um *eínai*, com sentido predicativo, na sua descrição. Para o estudioso, esse sentido se diferenciaria do veritativo, sem, contudo, deixar de expressar no fato uma verdade. Enquanto o sentido veritativo de *eínai* enuncia um falso ou um verdadeiro, o predicativo aponta um fato no ou do mundo. Charles Kahn. *Sobre o Verbo Ser e o Conceito de Ser*, p. 23.

Ser pelo aparecer, como vemos em 167a-b: “Nunca ninguém pôde levar quem julga erradamente a julgar verdadeiramente, pois nem é possível julgar o que não é, nem é possível julgar coisas além das que se experimenta, e estas são sempre verdadeiras”²².

Se tudo que é percebido pelo homem tem o caráter de verdadeiro, o que é dito é uma construção verbal, uma imagem do aparecimento verdadeiro, por isso essa imagem também é um discurso verdadeiro, o que impossibilitaria a falsidade dos discursos, visto serem expressões das afecções formadoras do próprio homem. Posta desse modo, a teoria parmenidiana entraria com a condição lógica de sustentação da teoria protagórica do *homem-medida*. Julgar erroneamente não é julgar, pois todo julgamento é sempre verdadeiro, pois que é impraticável o julgamento do que não é.

Cabe a nós, no entanto, lembrarmos a máxima protagórica: “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são” (152a). Vimos que, pela teoria oferecida por Platão a Protágoras, as coisas que são aparecem aos sentidos de modo infalível e mutante. Se, porém, tudo ocorre desse modo, onde então estaria guardado o não-ser da dita frase? Como é possível ser medida de algo que não se expressa por um corpo? Arriscamos dizer que o não-ser seria o possibilitador do aparecimento, na medida em que permite a diferença do aparecer, ou seja, ele é o possibilitador do brotar das coisas perceptíveis em suas diferenças. Com isso queremos dizer que ele estaria “posicionado” ao lado, enquanto uma espécie de borda do aparecimento. Em um contexto de percepções, o não-ser seria a condição de um “recorte” entre as coisas percebidas, oferecendo limite ao que aparece. Isso permite que as percepções se mostrem como diferentes, se mostrem como o limite possibilitador de que o outro, nessas condições, também seja algo. A ação do não-ser se daria na mudança de percepções, possibilitando a diferença entre uma e outra.

Parece-nos que, para que o fluxo tenha sentido, seria necessário o não-ser como “intermediário” entre as percepções. Ele seria a diferença pura que estaria entre as coisas percebidas, permitindo que elas sejam para a percepção durante um período temporal. No pensamento de Protágoras, essa negação será compreendida enquanto parte que compõe a multiplicidade que emerge em fluxo. Tudo surge nos contornos desse não-ser enquanto diferença²³.

²² ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὐτ' εἰ γάρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἅ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001).

²³ Sobre a diferença, diz Wolff: “[...] se a diferença está inteiramente entre todas as coisas do mundo, a identidade, por sua vez, está inteiramente em cada uma delas, visto que nenhuma nunca é diferente de si

Essa operação da diferença separando todos os seres ou, no caso de Protágoras, todas as percepções, é una e idêntica a si mesma, vigora desde si e para si. O que está sendo não mantém relação epistemológica com outro sendo, a não ser na fixidez convencional expressa pela *dóxa*. Para que algo tenha sentido, o princípio da identidade fará cada percepção una e isolada de qualquer outra. Esse princípio de identidade refere-se ao conteúdo que vige no momento da percepção. Isso que, para Protágoras, é algo, o percebido, vigora com aquilo que o circunscreve, que o limita, assim como notamos na passagem do *Teeteto*: “[...] e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra”²⁴.

O pano de fundo que permite o aparecimento de todas as coisas perceptíveis será aquele que as recorta: o *não-ser*. Ao infinito indizível, um *álogon*, as coisas rodear-se-iam em suas diferenças. Segundo o que nos diz Platão, o não-ser seria o limite que se coloca entre as percepções de mundo. Ele recortaria o “todo”²⁵ em unidades de percepção. Instantaneamente temos unidades que percebemos, unidades formadas da união da força passiva com a ativa. Tais unidades formam o conteúdo de nossas afecções e são recortadas por esta parte do todo – o não-ser. Entre uma percepção e outra há o não-ser (*muríon*), que pode ser entendido como uma incomensurabilidade inapreensível pela medida do *lógos*. Ele se opõe ao que está sendo determinado agora, se opõe à unidade formada pelo movimento das duas forças em questão. Poderíamos dizer que esse “ilimitado que limita” é análogo a um quebra-cabeça montado sobre o vácuo; as peças seriam a *phantasia*, o não-ser seria a linha do encaixe que está entre uma peça e outra; “estar entre” sugere aqui uma separação que oferece limite às peças do quebra-cabeça. O quebra-cabeça montado seria a percepção momentânea. Esse inapreensível seria a diferença pura que recorta a “identidade” pura. Isto posto, poderíamos arriscar a dizer que, para Protágoras, assim como para Platão, a vida se perfaz no âmbito da morte instantânea da *phantasia* ou, ainda, o ser se perfaz no âmbito do não-ser.

Nesse sentido, quando alguma percepção for negada, não se tratará da operação discursiva de negação da predicação. O enunciado é entendido como nome de uma

e idêntica a uma outra [...]. Essa identidade consigo é absolutamente equivalente à diferença que ela tem com todas as outras. O princípio de identidade equivale ao princípio da diferença. WOLFF, F. *Dizer o Mundo*. 2000, p. 60.

²⁴ μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. Grifo nosso. *Teeteto*, 166d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

²⁵ Entenda-se, neste ponto, “todo” como o horizonte sensível no qual o homem emerge.

percepção, e não como predicação, e essa "negação" indicará a diferença existente entre ela e a percepção contrária. Trata-se de uma negação de identidade. Quando eu digo “o vento não é frio”, eu afirmo a diferença entre a minha percepção e outra percepção que se consensualiza chamar de “vento-frio”. Não há separação entre, por exemplo, o vento e suas qualidades. Os dois seriam percebidos enquanto um, enquanto vento-frio ou vento-quente. Ou, melhor, este “um” é enquanto constitutivo fluido em devir, visto não haver uma permanência da coisa no tempo e no espaço, mas o homem identifica uma unidade perceptiva e a nomeia. Assim, nessa fase “desconstrutiva” do critério de verdade absoluta, o *lógos* equivale à capacidade de nomear consensualmente as percepções.

Posto desse modo, o homem seria a medida de todas as coisas, daquelas que aparecem a ele e são percebidas, e ainda do que não aparece e, portanto, ele não percebe, mas é a condição do aparecer diferente à percepção. Se pensamos a partir dessa explicação, temos o critério estabelecido não no ser que ordena o *kósmos*, mas na percepção que coloca o homem em contato com o mundo que não é ele próprio. Parmênides, por essa perspectiva, teria sua teoria “desconstruída” pelo fluido do pensamento protagórico que eleva a *aísthesis* à condição de ser. Teria, contudo, oferecido a condição lógica do aparecer verdadeiro a esse pensamento. Heráclito teria fornecido a maleabilidade constitutiva do plano afectivo de todo fenômeno perceptivo. Platão, por sua vez, teria refletido tais pensamentos e oferecido à posterioridade, em conjunto como Protágoras, uma teoria da *aísthesis*, ainda que incompleta nos trechos trabalhados neste artigo.

Podemos dizer que na percepção há somente aparecimentos, e eles são sempre verdadeiros para quem percebe, não havendo o contrário desse conteúdo. Nesse sentido, toda *phantasia* se mostra em uma aparência e se deixa expressar como *dóxa*, estabelecendo uma "verdade" instantaneamente “absoluta”²⁶. Isso permitirá que uma “verdade” seja expressa pelo *lógos* – uma *dóxa* – acerca de um conteúdo afectivo. Esse *lógos* pode ser compartilhado e não é retido na particularidade do percipiente, antes, ele pode ordenar o modo como a cidade deve se comportar. Assim, desde um perceber, a teoria protagórica instaura um dever ser, mas esse tema é pauta para um outro artigo.

²⁶ Essa “verdade” é absoluta na medida em que é infalível. Essa infalibilidade da *aísthesis*, que é sempre verdadeira, é resultante, no entanto, do movimento de forças contrárias, que emergem em um tempo oportuno (*kairós*), caracterizando, assim, o aspecto relativo da *aísthesis*. O tempo é sempre outro, na medida em que as forças em comunhão são sempre outras. As percepções são, portanto, verdades relativas ao tempo em que ocorre a afecção e absolutas por não poderem ser contestadas no horizonte sensível do percipiente.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BENITEZ, E.; GUIMARAES, L. Philosophy as performed in Plato's *Theaetetus*. *Review of Metaphysics*, 47, p. 297-328, 1993-1994.
- CASSIN, B. *Ensaio sofisticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CORNFORD, F. M. *La teoria platônica del conocimiento*. Teeteto y el sofista. Barcelona, 1983.
- HERACLITO. Fragmentos. In: _____. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. Fragmentos. In: _____. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).
- KAHN, C. H. Alguns usos filosóficos do verbo 'ser' em Platão. In: *Sobre o verbo ser e o conceito de ser* (Cadernos de Tradução), Puc-Rio, n. 1, Série Filosofia Antiga, p. 118-121, 1977.
- PARMÊNIDES. Fragmentos. In: _____. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. Fragmentos. In: _____. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. *Diálogos*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. (Coleção Amazônica).
- _____. *Diálogos*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002 (Coleção Amazônica).
- _____. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. *Theaetetus*. In: _____. *Plato's theory of knowledge: the theaetetus and the sophist of Plato*. Nova York: Dover, 2003 [1957].
- PLATONIS OPERA, Ed. J. Burnet, 5 vol., Oxford 1900-1907 – vol. 1. Ed. E. A. Duke, Oxford 1995.
- TAYLOR, A. E. *Plato - the man and his work*. New York: Dover, 2001.
- WOLFF, Francis. *Dizer o mundo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

Artigo recebido em: 01/09/11

Aceito em: 12/12/11