

## A Doutrina da Aísthesis no *Teeteto* de Platão

### Abstract

*Socrates discusses, in the first part of Theaetetus, an esoteric doctrine of perception attributed to certain refined wise men. This article examines the fundamental aspects of this doctrine keeping in mind a fundamental problem: Did Plato understand the perceptive process in the same way as it is presented in the doctrine of the Theaetetus? The article does not directly answer the question, but clearly shows, in the analysis of the doctrine, the ontological consequences that are implicit in its acceptance.*

**Key words:** Plato . Theaetetus . Perception . Ontology

### Resumo

*Sócrates expõe, na primeira parte do Teeteto, uma doutrina esotérica da percepção atribuída a certos sábios refinados. Este artigo expõe os aspectos fundamentais da doutrina tendo no horizonte um problema fundamental: Platão entendia o processo perceptivo do mesmo modo como ele é apresentado na doutrina do Teeteto? O artigo não responde diretamente a questão, mas deixa claro, na análise da doutrina, as conseqüências ontológicas que estão implicadas em sua aceitação.*

**Palavras-chave:** Platão . Teeteto . Percepção . Ontologia

Sócrates expõe, na primeira parte do *Teeteto* – mais especificamente do passo 156a ao 157c – uma doutrina da αἴσθησις apresentada como o corolário secreto da tese protagórica do homem-medida. Essa doutrina esotérica atri-

---

\* Departamento de Filosofia, UFF

buída a certos sábios refinados (*κομψότεροι*) traz uma série de elementos inter-relacionados em um complexo que, como veremos, não se limita ao âmbito da percepção estrito senso, mas ao contrário, tem alcance ontológico. Neste artigo, faço uma exposição dos aspectos fundamentais da doutrina tendo no horizonte uma questão que me parece fundamental: Platão acreditava na doutrina apresentada no *Teeteto*? Não pretendo responder a questão, mas deixo claro na exposição da doutrina as conseqüências ontológicas de sua aceitação.

A doutrina é apresentada em contraposição a de certos materialistas que acreditam apenas no que tocam e vêem. Estes são chamados por Sócrates de *ἄμουσοι*, ou seja, pessoas grosseiras, não favorecidas pelas musas. Os autores da doutrina secreta seriam, pelo contrário, muito mais refinados (*κομψότεροι*).

A exposição de Sócrates parte do princípio de onde dependem todas as conseqüências que se pode retirar do fundamento heraclítico atribuído por Sócrates à tese protagórica do homem-medida.

Na verdade, o protagorismo tinha sido de imediato identificado com a justificativa filosófica implícita na pretensão da *αἴσθησις* ao conhecimento. A partir dessa identificação, Sócrates havia orientado a interpretação da fórmula de Protágoras na direção de uma fundamentação heraclítica – espécie de suplemento secreto da doutrina de Protágoras.

Na conjugação das teses protagórica e heraclítica, Sócrates encontra a explicação para a produção ou geração das aparências. “O que nos dá impressão de ser e de vir a ser é o movimento” (*κίνησις*, 153a). Seguindo Protágoras, tem-se de “estabelecer que nada seja um, em si e por si” (*μηδὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἔν ὃν τιθέμετες*, 153e). Chamamos de ser, erroneamente, a devires, sem que eles tenham qualquer existência própria. Na esfera da visão, por exemplo, “atribuímos existência do ‘branco’, quando ele não existe nem fora dos nossos olhos nem dentro deles”<sup>1</sup>.

A função da doutrina é, sem dúvida, explicar o fundamento heraclítico da tese protagórica, explicação essa que revelaria a verdade oculta dos ensinamentos de Protágoras. O princípio de todas as coisas, segundo essa doutrina (156a em diante), é o movimento. Movimento dotado de duas formas (*εἴδη*) correspondentes a duas potências: uma potência de atuar (*δύναμιν δὲ τὸ μὲν*

---

1 153e: “Começemos pelos olhos: isso que tu chamas cor branca (*λευκὸν*) não existe fora dos seus olhos nem dentro deles...” E 154a: “O que chamamos cor [...] É fruto de uma mistura que resulta peculiar (*ἴδιον*) a cada um.” (As traduções são minhas, mas seguem, na medida do possível, Cornford).

ποιεῖν) e uma potência de sofrer uma ação (τὸ δὲ πάσχειν). Cada uma delas com uma multiplicidade infinita de instâncias (πληθει μὲν ἄπειρα).

Esses dois tipos de movimento são complementares. Na verdade, são apresentados como um par reprodutor, que ao se aproximarem um do outro, praticam uma espécie de intercurso sexual (ὀμιλίας) e uma fricção que possibilita a procriação de filhos, multiplicidade também infinita de elementos. Mas essa geração é, por sua vez, dual, ou seja, os “filhos” provenientes do intercurso entre esses movimentos são sempre gêmeos. Um é o ‘objeto’ da sensação (τὸ αἰσθητόν), o outro é própria sensação (αἴσθησις) correspondente. Tais gêmeos nascem simultaneamente e são inseparáveis.

Temos, portanto, dois momentos bem estabelecidos de um só processo: o plano da κίνησις, com as suas duas δυνάμεις, a de agir e a de sofrer uma ação e o segundo plano gerado a partir da relação procriadora dos movimentos, a saber, o ‘objeto’ da sensação e a sensação propriamente dita.

As sensações ou αἰσθήσεις também se dividem em duas por meio do uso da linguagem: pois há as sensações nomeadas e as anônimas. As sensações nomeadas são visões, audições, sensações de olfato, de calor, além de prazeres e dores, apetites e medos, etc., formando uma grande multiplicidade finita. As anônimas, por sua vez, são infinitas.

Os ‘objetos’ da sensação (τὰ αἰσθητὰ) pertencem, como já foi dito, à mesma geração do gênero da sensação. Assim para cada ‘visão’ x, há um tipo de cor y que é o correspondente gêmeo daquela ‘visão’. Assim como para todo o tipo de audição que se possa ter, há um som x, correspondente gêmeo, daquela audição y, e assim por diante. Em resumo: para cada αἴσθησις, há uma αἰσθητόν gêmeo dela, e ambos são frutos simultâneos de uma mesma geração.<sup>2</sup>

Nesse ponto de exposição da doutrina, Sócrates pergunta a Teeteto se ele percebe, em relação ao que tinha sido dito anteriormente, qual o sentido do relato. A palavra grega que traduzimos por relato é μῦθος. Talvez devêssemos perguntar por que o emprego desse termo num contexto filosófico? Uma resposta simples seria que a explicação da gênese apresentada pela doutrina utiliza como modelo a reprodução sexual de pares sexuais, que são de certa maneira opostos, mas são também complementares. Esse modelo nos remete-

2 Nakhnikian (1955, p. 142) descreve assim o que ele entende ser a ‘parturição’ desses gêmeos, a qualidade sensível “percebida” e a qualidade sensível “objetiva”: “The continuous pencil of energy stimulates the sense -organ, causing a transmission of the sensory impulse to the mind (Plato does not say how)...So far we can have the mental act of sensing, the quale sensed, and the pencil of energy causes the surface of the τὸ ποιούν [“objeto”] to acquire a sensible quality”.

ria, se fosse o caso, à *Teogonia* de Hesíodo<sup>3</sup>. Essa relação pode justificar, pelo menos parcialmente, o emprego da palavra.

Como Teeteto não consegue estabelecer a relação, Sócrates passa aos desdobramentos da doutrina. São esses desdobramentos que, como veremos a seguir, irão retirar conseqüências ontológicas da doutrina, revelando, por fim, a dita natureza esotérica dos ensinamentos protagóricos.

Neste desdobramento, a doutrina secreta ganha maior complexidade, o movimento passa a ter outra dupla caracterização. Em primeiro lugar, temos o movimento lento. Ele se dá no mesmo lugar e ao se aproximar de outro movimento lento efetua a referida procriação dos gêmeos qualitativos. Mas os gêmeos qualitativos gerados pelo intercurso entre os movimentos lentos são de outra natureza. Temos, assim, um segundo tipo de movimento, o movimento veloz. Nesse caso, quando o ‘olho’ (ὄμμα) e alguma outra coisa simétrica a ele aproximam-se um do outro, a geração da brancura (τὴν λευκότητα) torna-se possível e, simultaneamente, a geração da sensação que nasce junto com ela (σύμφυτον). Há, no entanto, um aspecto exclusivo no processo de geração dos gêmeos qualitativos: a experiência de procriação sensória é singular. Como afirma Sócrates, esses mesmos gêmeos jamais nasceriam se cada um dos movimentos envolvidos tivesse entrado no raio de ação de qualquer outra coisa. Daí podermos concluir que cada sensação de branco e cada objeto branco são efeitos singulares e irredutíveis a qualquer outra experiência situacional.

Desse encontro dos movimentos rápidos, são geradas, por exemplo, a ‘visão’. Visão esta que torna o olho, não simplesmente ‘visão’, mas um olho que vê<sup>4</sup> (ὀφθαλμος ὄρων). A ‘brancura’ na superfície do objeto torna, por sua vez, o ‘objeto’ visto não ‘brancura’, mas objeto possuidor do atributo branco.

Dessa forma, seja o que for – pau ou pedra – o branco se espalha na superfície do objeto no instante mesmo em que o olho é preenchido pela visão que provém da cópula dos movimentos rápidos. Sendo assim, seja o que for, a qualidade que for – quente, duro, etc. –, nada pode existir em si e por si mesmo já que tudo que existe tem a sua gênese no intercurso sensório dos movimentos.

Não é possível, portanto, em um tal processo, conceber que o agente ‘τὸ ποιούν’ ou o paciente ‘τὸ πάσχον’ possa ter algum tipo de determinação an-

3 Sobre esse processo na *Teogonia* diz Vernant, j-p (2001, p. 246): “o nascimento de Afrodite marca o momento em que o processo gerador passa a ser submetido a regras estritas, em que acontecerá, sem confusão e sem excesso, pela união momentânea de dois princípios contrários, masculino e feminino, aproximados pelo desejo...”

4 156e.

terior aos encontros geradores. A doutrina destitui, desse modo, a legitimidade semântica de expressões como “aquilo que age” ou “aquilo que sofre uma ação”. Estes dois pólos tornam-se meramente relativos e momentâneos.

Além disso, há a possibilidade, ainda que limitada, de haver reversibilidade. O paciente pode tornar-se agente. Por exemplo, um olho, quando se coloca na direção de um movimento proveniente de um órgão sensório qualquer, pode tornar-se paciente, ou seja, ser visto.

A conclusão ontológica da narrativa genética das determinações, portanto, é que não existe nenhuma coisa em si<sup>5</sup> (αὐτό καθ' αὐτό), mas que todas as coisas se tornam sempre em relação a outras coisas. O termo ‘ser’ (εἶναι), diz ele, que somos obrigados a utilizar por hábito ou falta de conhecimento, deve ser eliminado do uso.

As conseqüências para o discurso, portanto, são drásticas. Segundo a doutrina, não devemos fazer concessão a nenhuma palavra que expresse algum tipo de determinação fixa, como o termo ‘algo’ (τι) ou ‘o que pertence a alguma coisa’ (τουῦ) ou ‘que pertença a mim’ (μουῦ) ou ‘isto’ ou ‘aquilo’, ou qualquer nome que implique permanência<sup>6</sup> (ἰστηῆ). Se quisermos falar segundo a natureza, devemos falar apenas de coisas geradas, produzidas ou alteradas. Qualquer um que queira estabelecer, por meio de palavras, algum tipo de permanência (στήση), será facilmente refutado (εὐελεγκτος)<sup>7</sup>.

Mas como devemos compreender as palavras que expressam sempre uma espécie de unidade permanente? Como posso compreender então a designação de ‘homem’ ou de ‘pedra’ ou um de ‘ser vivo’ qualquer? Devemos, segundo a Doutrina, falar dessas pretensas ‘coisas’, não como ‘coisas’, ou unidades permanentes, mas como agregados ou composições de vários elementos forjados, a partir do encontro fortuito de movimentos.

Ao final da exposição da doutrina, Sócrates pergunta a Teeteto se aquelas coisas satisfazem seu apetite. Teeteto manifesta uma suspeita (que é a nossa e a de muitos intérpretes e leitores contemporâneos do diálogo): estaria Sócrates dizendo coisas que ele mesmo acredita ou estaria apenas testando Teeteto? Deixaremos de lado, por uns momentos, essa questão para observarmos com mais cuidado alguns aspectos problemáticos da doutrina, seus principais componentes e a relação entre esses componentes.

Em primeiro lugar, o complexo sensório que a doutrina apresenta é uma composição de elementos desdobrados a partir de um único princípio,

---

5 157a.

6 157b.

7 157b.

o movimento. O número exato e o estatuto desses elementos, entretanto, não é fácil de ser determinado.

Sobre a natureza da terminologia, é interessante notar ainda que os termos são apresentados como marcações conceituais da série de desdobramentos dicotômicos que o processo sensorio implica. Isso faz com que eles tenham uma função meramente metodológica, não apenas porque designam processos não observáveis, mas porque as distinções operadas por eles designam pares resultantes do desmembramento de um movimento que, na verdade, é um e o mesmo processo. O caráter técnico da terminologia tem uma inegável natureza abstrata. Afinal, estamos falando de brancura etc., mas há o inconveniente de esses termos dizerem respeito a fluxos de substâncias físicas, por exemplo, o fluxo de brancura que provém do objeto e que torna branco esse mesmo objeto. Visto dessa maneira, os termos não são entidades abstratas (como a ‘visão’ e a ‘brancura’), mas nomeiam processos físicos (como ‘fluxo de luz’ ou ‘fluxo de partículas’). Uma nomenclatura situada, ela mesma, na fronteira entre o físico e o abstrato.

Mas, embora o número de componentes esteja assim vinculado aos processos desencadeados pela própria natureza do movimento-*ἀρχή*, este movimento original, como vimos, duplica-se. Cada um dos movimentos que se destaca do movimento original corresponde a uma *δύναμις*: uma de atuar e outra de sofrer uma ação.

Os fatores originários, portanto, que nós, só por comodidade poderíamos chamar de ‘coisas’, seriam essas próprias potências. Esse par, com sua multiplicidade infinita de instâncias, não poderia, pelas mesmas razões, formar um ‘mundo’, mas formam, sim, uma espécie de fundo em que constituem as condições profundas para a existência de uma superfície fenomênica. Esta superfície, ainda que de modo ilusório, preenche, com a ajuda da linguagem, o lugar de algo semelhante a um mundo que expressaria uma determinada ordem. Tais potências seriam, então, condições ontológicas determinadoras da emergência das aparências – ou aparições – que tornam o mundo alguma coisa possível. Ainda que haja uma enorme descontinuidade, um abismo intransponível, entre essas condições profundas e os efeitos superficiais que elas produzem.

A descontinuidade entre os dois planos nos permite afirmar, com alguma cautela, o caráter causal da doutrina. Apresentada como descrição causal da experiência sensoria podemos supor a não-semelhança qualitativa entre as condições profundas produtoras e os efeitos de superfície produzidos. Um exemplo de Crombie pode nos ajudar a compreender essa distinção: temos

os sulcos de um disco de música e o som que emana dos auto-falantes, entre eles há correspondência formal entre o padrão dos sulcos e o som, mas não uma semelhança qualitativa. Se as qualidades sensórias que percebemos são frutos de um mecanismo como o de um CD e o de um aparelho de som, teremos uma diferença sempre intransponível entre a qualidade sensória e o processo físico que a gerou. Uma teoria cognitiva, ao contrário, assemelha-se, por exemplo, a uma lanterna mágica. Uma lanterna mágica reproduz, em maior escala, uma mesma imagem. Esta imagem não é criada pelo mecanismo, ele apenas a torna visível para um grande número de pessoas. Mas se os nossos sentidos são lanternas mágicas, janelas ou telescópios, então podemos concluir que o mundo é tal qual o experimentamos. No entanto, se nossos sentidos são como um aparelho de som então nós nos enganamos ao supor que eles nos mostram exatamente o mundo tal qual ele é (Crombie, 2-3). As dificuldades relacionadas à compreensão da experiência sensória grega são bem conhecidas. Platão inclui, na lista oferecida no *Teeteto* (156b), os prazeres e as dores como *αἰσθήσεις*, ao lado da visão, da audição, as quais são aparentemente tomadas como meios de acesso ao mundo externo. Essa expressão ‘meios de acesso ao mundo externo’ é enganadora, como observam Gosling e Taylor: “Para se justificar a tomada da *αἰσθήσις*... como percepção com suas conotações modernas<sup>8</sup> de ‘fonte do conhecimento do que é externo àquele que percebe’, deveríamos ter encontrado a prova de que escritores, usando a palavra, o fazem em, e apenas em contextos em que cabem essa conotação, ou em contextos em que eles poderiam plausivelmente pensar que essa conotação caberia. *Essa prova está faltando*” (grifo nosso).

Voltando à composição do complexo sensório. As potências de atuar e de sofrer uma ação, na realidade, só se efetivam numa relação bi-polar. Ou seja, se uma potência de atuar encontra uma potência de sofrer uma ação, precisaremos, então, de supor uma nova dupla de termos que expressem

---

8 O risco da miragem moderna sempre ronda uma interpretação da *αἰσθήσις*. Nada pode ser mais prejudicial para a compreensão da especificidade da experiência grega da sensação do que fazê-la a partir de pressupostos que são os nossos. Sobre esse aspecto, diz Everson (1991, p.133), “In contrast to philosophers such as Descartes and Hume, or Russell and Ayer, who begin by asking one to consider one’s subjective experience and from that to draw conclusion about its content and objects, the ancients begin not with perceptual experience but rather with perception as a state linking the perceiver with the world around him”. O risco, nas palavras de Everson, é o de “infecção” pelo cartesianismo. Interpretações “infectadas” não nos permitem notar a ausência de uma diferença de natureza entre o mundo externo e o mundo interno. “When”, ainda Everson (op. cit., p.131), “we have knowledge of our own affections, we have knowledge precisely of natural states like any others in the world”. Não há nenhum traço de uma experiência subjetiva da *αἰσθήσις*. Quando estamos conscientes de uma afecção, estamos diretamente conscientes do nosso estado objetivamente descrito.

essa alteração: o movimento que tem a potência de atuar se torna agente (τὸ ποιῶν) e o movimento que tem a potência de sofrer uma ação torna-se paciente (τὸ πάσχον). Dito de outra maneira, se o objeto virtual de uma sensação – leia-se o movimento que revela a sua natureza na potência de atuar – encontra-se com o virtual órgão sensório – leia-se o movimento que revela sua natureza na potência de sofrer a ação – nestas circunstâncias e apenas nestas circunstâncias, pode-se falar de agente e paciente.

Tais movimentos e suas respectivas potências são ditos movimentos lentos, movimentos lentos não sofrem nenhum tipo de mudança se não entram no raio de ação de outro movimento lento. De onde se conclui que o que chamarmos de um ‘algo’ qualquer é, na verdade, o resultado de uma relação entre dois termos que, por sua vez, eles próprios, vêm a ser no instante mesmo em que se encontram. Como o estabelecimento da relação pressupõe aproximação entre os dois movimentos lentos, o aspecto topológico é condição de possibilidade do “algo qualquer”, já que a disposição dos movimentos no espaço – seja lá qual for – é necessária para que ocorra a aproximação dos dois movimentos. Podemos, portanto, assinalar um aspecto estrutural do processo.

Outro aspecto estrutural da relação dos termos da doutrina secreta é que os elementos são singulares, ou seja, incomparáveis e insubstituíveis<sup>9</sup>. No caso dos encontros, uma pluralidade de elementos irreduzíveis uns aos outros compõe uma totalidade descontínua, espécie de mundo cheio de buracos e vãos que a linguagem tem a função, ainda que enganosa, de preencher.

Recapitulando. Temos, então, os movimentos lentos que revelam as potências diferenciadas e, do encontro desses movimentos, a emergência do ‘agente’ e do ‘paciente’. É preciso detalhar agora o que são esses encontros. Em 154a, num momento anterior à exposição completa (156a-157c), a doutrina da sensação é apresentada de uma forma resumida. Ali, Sócrates se refere a dois termos que não aparecem na exposição completa. Trata-se do *προσβάλλον* e do *προσβαλλόμενον*. Termos que designam respectivamente o fluxo lançado pelo órgão e pelo objeto. Nada impede, a princípio, que eles sejam integrados aos demais elementos da doutrina apresentada na forma desenvolvida.

---

9 Long (1991, p.104) reconhece a relação entre as ‘aparições’ e a singularidade de cada experiência (embora caia no erro (anacrônico) de tomar o perspectivismo protagórico como subjetivista): “The term *fantasiā* makes its main historical entry as a Platonic term of art with reference to Protagoras subjectivism [Teetet. 152c V. Rep. 382e]. Plato uses *fantasiā* to pick out the different “appearance” or “perception” that one and the same entity may generate in a pair of observers [...] *Φαντασία* are necessarily individual experiences, appearances to individuals”.

Aqui é preciso abrir um pequeno parêntesis. Toda a explicação do mecanismo sensorio tem como caso exemplar a visão. Seja porque, segundo insistentes menções nos Diálogos, a visão é tida como o sentido mais importante, seja porque a sua explicação, por sua complexidade, valeria para os demais sentidos, o que justificaria a sua escolha como modelo.

O *προσβάλλον*, ou mais precisamente, o raio visual que o olho emite, é o modo de atuação da potência do olho de sofrer uma ação e o *προσβαλλόμενον* é o fluxo proveniente do objeto, o modo de atuação de sua potência. Do encontro desses dois fluxos, surgem, simultaneamente, como vimos, tanto a sensação - por exemplo, a visão da cor branca - quanto a qualidade branca que reveste o objeto. Os tais gêmeos qualitativos gerados pelo intercurso entre os dois fluxos.

Há que se observar que, segundo esse mecanismo, todo o processo de produção da sensação acontece fora do olho, e a própria existência do olho como órgão sensorio se dá apenas na medida em que a sensação faz dele um olho que vê. Do mesmo modo, o objeto só passa a ser um objeto com e tais e tais qualidades quando as qualidades sensorias preenchem a superfície do objeto visto. Essa dupla qualificação do ‘olho’ e da ‘coisa’ é um ato de constituição ontológica do mundo, ainda que ontologia paradoxal, precária e momentânea. Podemos classificá-la como um perspectivismo não-subjetivista – pois não há sujeito constituente – e não-relativista – pois não há um mesmo objeto gerador múltiplas visões relativas.

A estranheza que a doutrina causa de imediato alimenta o equívoco de tomá-la como um produto absolutamente original da imaginação platônica que a criaria para recusá-la. Mas isso é apenas um equívoco. Salvo algumas peculiaridades e as conseqüências ontológicas retiradas, o padrão ótico que a doutrina obedece está profundamente enraizado na poesia, na filosofia e nas teorias óticas do seu tempo. Para a surpresa de muitos que julgam estranha a doutrina da visão, exposta no *Teeteto*, ela está em completa consonância com o modo como a visão era representada na tradição grega. Charles Mugler (p. 59) mostrou, exemplarmente, que os elementos centrais dessa teoria podem ser deduzidos, por exemplo, da poesia lírica. Diz ele: “As representações relativas à visão encontram-se, com algumas modificações, nas hipóteses e teorias dos pensadores e sábios de Empédocles a Platão. A poesia grega até o fim do V século antes da nossa era (...) construiu em germe as muitas hipóteses fundamentais sobre as quais a ciência ótica dos séculos seguintes encontrarão as explicações.”<sup>10</sup>

10 Mugler (p. 59): “Comment les poètes grecs se sont-ils, représentés la perception des êtres e des

O fato de essas explicações serem atribuídas ora a Protágoras, ora aos sábios requintados pode indicar que, na verdade, a doutrina é de autoria do próprio Platão que, ao contrário do que normalmente se pensa, assume-a como verdadeira. Alguns argumentos justificam essa posição. Mas a dúvida de Teeteto sobre se Sócrates acredita na doutrina é algo que merece investigação. Há, pelo menos, três bons argumentos a favor da tese. O primeiro, apresentado por Jackson no início do século, apóia-se no fato de a doutrina não ter sido refutada em nenhum momento do diálogo. O outro, de maior alcance, de Cornford, leva em consideração a intenção de Sócrates de refutar a tese “conhecimento é αἴσθησις” (Se Platão atribuiu à αἴσθησις uma explicação que ele mesmo considerava falsa, então, a tese não foi rejeitada). Um terceiro argumento identificando no *Timeu* uma variante da doutrina do Teeteto, mostra que a continuidade supõe a crença de Platão na doutrina. Mas seriam esses argumentos suficientes para justificar a atribuição a Platão da doutrina apresentada no *Teeteto*? Esta é outra questão, que, sem dúvida, merece resposta.

### Referências Bibliográficas

- Platonis Opera - Recognovit Brevique Adnotatione Critica - Instrvxit J. Burnet. Oxford: Oxford University at Clarendon Press, 1944.
- Cornford, F.M. *Theory of Knowledge*. New York: The Liberal Arts Press, 1957.
- Crombie, I.M. *An Examination of Plato's Doctrine. Vol. two: Plato on Knowledge and Reality*. London: Routledge, 1967.
- Everson, S. “The objective Appearance of Pyrronism”. In: Everson, S. *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge: CPU, 1991, 121-147pp.
- Friedlander, P. *Plato*. Translated by Hans Meyerhoff. 3 vol. London: Routledge & Keagan Paul, 1962.
- Gulley, N. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Methuen & Co Ltd. 1962.

---

objects plongés dans l'élément vital qu'était pour eux la lumière? La vision étant l'action ou l'état complémentaire de l'action exercée par la lumière sur l'homme et ses sens"... “Les représentations relatives à la vision (...) Se retrouvent avec peu des modification dans les hypothèses et les theories que des penseurs et des savants présenteront à partir d'Empédocles et de Platon”. E ainda (p. 74): “Les représentations relatives à la lumière et la vision telles qu'elles se reflètent dans la poésie grecque jusqu'à la fin du V siècle avant notre ère (...) contiennent en germe plusieurs des hypothèses fondamentales sur lesquelles la science optique des siècles a venir fondera ses explications.”

- Guthrie, W.C.K. *A History of Greek Philosophy IV: The Man and his Dialogues - Earlier Period*. Cambridge: University Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A History of Greek Philosophy V: Later Plato and The Academy*. Cambridge: University Press, 1978.
- Hamlyn, D. W. *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*. New York: Routledge & Keagan, 1961.
- Long, E. "Representation and the Self in Stoicism". In: Everson, S (ed.). *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge: CPU, 1991, 102-120pp.
- Mugler, C. "La Lumière et la Vision dans la Poésie Grecque". In: *Revue des Etudes Grecques*, LXXIII, 1960, 40-72pp.
- Nakhinikian, G. "Plato's Theory of Sensation, I". In: *Review of Metaphysics*, 9, Set. 1955, 129-48pp.
- \_\_\_\_\_. "Plato's Theory of Sensation, II". In: *Review of Metaphysics*, 9, 1955-56, 307- 327pp.
- Narcy, M. *Théétète*. Tradução, introdução e notas. Paris: Flammarion, 1995.
- O'Brein, D. *Theories of Weight in The Ancient World. Vol. Two: Plato Weight and Sensation*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.
- Shorey, P. *What Plato Said*. Chicago: University of Chicago Press, 1967, 686p.
- Simon, G. *Le Regard, L'être et L'apparence dans l'Optique de l'Antiquité*. Paris: Du Seuil, 1988, 203p.
- Taylor, A.E. *Plato the Man and his Work*. New York: Meridian Books, 1957, 562p.
- Turnbull, R. G. "Becoming and Intelligibility". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: 1988 (Supp. Vol. ), 1-13.
- Teofrasto. *Sobre as Sensaciones*. Edición Bilingue. Edición, introducción, traducción y notas de José Solana Dueso. Barcelona: Anthropos, 1989, 159p.
- Vernant, J-P. *Entre Mito e Política*. SP: Edusp, 2001.
- Vlastos, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1960, 478p.