

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB.
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF.

FRANCISCO DE ASSIS VALE CAVALCANTE FILHO

O PROBLEMA DO NÃO-SER NO *SOFISTA* DE PLATÃO

João Pessoa

2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB.
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF.

FRANCISCO DE ASSIS VALE CAVALCANTE FILHO

O PROBLEMA DO NÃO-SER NO *SOFISTA* DE PLATÃO

Dissertação apresentada a Universidade Federal da Paraíba, integrada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia.

Orientador: Dr. José Gabriel Trindade Santos.

João Pessoa
2008

Defendida e aprovada aos ____ de _____ de _____, em conformidade as exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF, e segue abaixo assinado pela banca examinadora.

José Gabriel Trindade Santos (Orientador - UFPB)

Anastácio Borges de Araújo Júnior (Membro externo - UFRN)

Henrique G. Murachco (Membro interno - UFPB)

Juvino Maia Jr. (Membro externo - UFPB)

DEDICATÓRIA
(À Glória do Grande Arquiteto do Universo)

O presente trabalho é dedicado ao
Professor e mestre Henrique G. Murachco;
À Rosângela, Djanira, Raíssa e Laís;
Especialmente, a Assis Vale (*in memoriam*).

INDICE

Resumo	6
Abstract	7
I – Apresentação e agradecimentos.....	8
II – Introdução	9
III – Divisão do diálogo	20
CAPÍTULO I – O programa da análise.....	22
CAPÍTULO II – O plano das soluções apresentadas pelo diálogo.	57
CAPÍTULO III - A relação da falsidade com a opinião e o discurso.	77
IV - Considerações finais	90
V - Referências Bibliográficas	112

Resumo

O presente trabalho aborda diretamente três problemas elegidos por esta análise como os principais problemas contidos no diálogo *Sofista* de Platão. São eles: o problema do ser, o problema do não-ser e o problema da negativa. O problema do ser, no presente diálogo é também o da verdade. Isto ocorre a partir da falácia identificada com o “conceito ontológico de verdade”. A presente concepção de verdade está assentada na seguinte formulação: se só podemos dizer “o que é”, logo assim que alguém fala diz o que é, e, por conseguinte, diz o verdadeiro.

O problema do não-ser é o problema da falsidade. O problema do não-ser liga-se diretamente ao problema da negativa e está identificado com uma segunda falácia presente no *Sofista*: a falácia de que a negativa deva ser lida sempre como contradição.

Essa concepção de negativa como contradição origina uma série de aporias. A negativa deve ser lida como contradição, somente se todo e qualquer terceiro termo é excluído, assim como vemos no poema de Parmênides, onde só há dois termos, o ser, e a negação do ser, o não-ser.

No entanto, não é este o contexto que quer apresentar Platão no *Sofista*. A dificuldade só pode ser contornada no momento em que encontramos para a negativa um *segundo sentido*, isto é, para todos os casos onde haja um “terceiro incluído”, esse terceiro termo em qualquer relação, identificado no texto pelo termo “algo”, deve reformular o “não” da negativa. Assim, o “não” deve passar a ser lido como alteridade e não mais como contrariedade.

O “conceito ontológico de verdade” está ligado diretamente à ambigüidade do verbo “ser” grego. Para contornar o problema Platão propõe uma nova concepção de verdade. Concepção essa diretamente vinculada à natureza do discurso, sendo vista como uma característica dos enunciados. Assim, verdade e falsidade passam a ser encaradas como propriedades das opiniões expressas por um enunciado.

Estão aqui apresentados os três problemas a que nossa análise presta atenção, assim como as ditas falácias que motivam Platão a propor soluções para os problemas do ser/verdade, não-ser/falsidade e o problema da negativa.

Palavras chave: ser; não-ser; verdade; falsidade; contradição.

Abstract

The work that follow directly inquire three issues selected by this analysis as the main problems in the dialogue *Sofist* of Plato. They are: the problem of being, the problem of non-be and the problem of negative. The problem of being in this dialogue is also the truth. This occurs from the fallacy identified with the "ontological concept of truth." This conception of truth is based on the following formulation: if we can only say "what is" as soon as someone speaks says what is and, therefore, says the real. The problem of non-being is the problem of falsehood. The problem of not-being directly connects to the problem of negative and is identified with a second fallacy in this *Sofist*: the fallacy that the negative should always be read as a contradiction. This conception of negative as contradiction raises a number of aporias. The negative should be read as a contradiction, only if each and every third term is excluded, as we see in the poem *On Nature (Peri Physeos)* of Parmenides, where there are only two terms, being, and this denial, the not-being.

However, this is not the context in which either make Plato's *Sofist*. The difficulty can be circumvented when we meet the second negative sense, *id est*, for all cases where there is a "third included," the third term in any relationship, identified in the text by "something" (*ti*) is to reformulate the "no" of negative. Thus the "no" should now be read as *otherness* rather than as opposition read as *contrariety*. The "ontological concept of truth" is linked directly to the ambiguity of the Greek verb "to be" (*einai*). To solve the problem Plato proposes a new conception of truth. Design that directly linked to the nature of speech and is seen as characteristic of what is said. Thus, truth and falsehood are to be regarded as property of the views expressed in a statement. They are presented here the three problems that our analysis attention, as well as those fallacies that motivate Plato's solutions to the problems of being/truth, not-being/falsehood and the problem of negative.

Key-words: being, not-being, truth, falsehood, contradiction.

I – Apresentação e agradecimentos.

Como mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF/ Universidade Federal da Paraíba - UFPB apresento aqui o trabalho de escrita dissertativa que tem como título “O problema do não-ser no *Sofista* de Platão”. O presente estudo tem como “objeto” de análise o referido diálogo de Platão.

Este trabalho está inscrito na linha de pesquisa “História da Filosofia” e particulariza-se enquanto uma pesquisa em “Filosofia Antiga”. Tem a orientação do Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos, especialista em Filosofia Antiga e nos diálogos de Platão.

Esta dissertação beneficiou-se da pesquisa sobre o *Sofista* realizada pelos professores doutores José Gabriel Trindade Santos e Henrique Murachco, de cuja parceria resultou duas disciplinas lecionadas em conjunto pelos dois professores e uma tradução inédita do diálogo.

As várias leituras do *Sofista* permitiram construir a abordagem aqui desenvolvida dos três problemas que norteiam este trabalho, a saber, o problema do ser, do não-ser e da negativa. O modo como isto foi feito será descrito na Introdução.

Sem mais por enquanto, deixo registrado o meu sincero agradecimento ao corpo docente e aos colegas de turma, bem como aos funcionários da coordenação do mestrado e a coordenadoria em geral.

Obrigado.

II – Introdução

Antes de iniciar as considerações de cunho teórico e metodológico, é necessário dizer algumas palavras sobre a especificidade dos diálogos platônicos. A escrita dialógica é a característica da produção filosófica de Platão. Podemos considerar como literatura filosófica o gênero de escrita a que Platão se dedicou¹. Será oportuno, também, um comentário a respeito do diálogo *Sofista* em si e em relação a outros diálogos em que haja problemas e questões pertinentes à presente análise.

1. O diálogo como escrita filosófica e o *Sofista*

A maior dificuldade que encontramos ao abordar um diálogo platônico é o modo particular como é escrito por Platão. A experiência de leitura de um diálogo platônico, por distinguir-se de qualquer outra forma de escrito filosófico, principalmente do tratado de filosofia, exige atenção especial² e, nos impõe o cuidado por estarmos a lidar com um estilo de escrita diferenciada. A leitura e a interpretação devem relacionar o texto e o contexto em que vem a luz.

Platão é o autor dos diálogos. Compõe, a partir de contextos ficcionais, ou de certas referências da cultura grega, diálogos entre diversos “personagens” que cria na medida exata em que comparecem no texto e “falam”. Esta forma “dialógica” marca registrada dos diálogos retrata situações dramáticas em que se destacam a veiculação de “argumentos” e “doutrinas” que não refletem necessariamente o “pensamento” do autor.

Como somos alheios ao “pensamento” de Platão, uma vez que este não comparece nos diálogos³, e como estas são as fontes a que temos acesso⁴, não pretendo conjecturar sobre as motivações do autor, exceto no que diz respeito às

¹ Ver Santos, José Trindade. “El Nascimento de la Verdad”, in. *Méthexis*, vol. XVII, 2004, pp. 8.

² Dentre alguns desses cuidados o fato de tratar de textos que possuem XXIV séculos de antiguidade.

³ Salvo as menções na *Apologia* 38B e no *Fédon* 59B.

⁴ Excluindo o contexto da *Carta VII*.

reflexões contidas em alguns diálogos e que refletem sobre os modos⁵ da “exposição” de doutrinas e de “argumentos”.

Seja como for, a “pesquisa” ou “debate” realizado a partir dessa forma “dialógica” permitirá a emergência de uma série de argumentos, veiculados e defendidos por cada um dos “personagens”, avançando a partir da tentativa de definição, feita a partir da pergunta “o que é”, ou, ao se confrontar com questões e/ou problemas específicos, como no caso do *Sofista*.

É comum localizar “fases” ou denominar diálogos segundo o tipo predominante de situações ou segundo o desfecho de cada um deles, como no caso dos assim chamados diálogos “aporéticos”. Dá-se, por exemplo, o caso no *Teeteto* de a pesquisa não conseguir chegar a uma “proposta” satisfatória de definição e findar no impasse (*aporia*).

É de imensa valia salientar o caso do *Teeteto*, uma vez que o que entrava a pesquisa é como definir a “opinião falsa⁶”. Representa um fecundo e intrigante problema as dificuldades levantadas na tentativa de considerar o “falso” e definir o que é a falsidade. Tal dificuldade, que transparece no *Crátilo*, *Eutidemo*, resulta em paradoxos, e no *Teeteto* em entrave. O *Sofista*, particularmente, pretende oferecer para estes uma solução⁷.

“O sofista tem sido acusado de criar uma falsa crença em seu próprio saber através de falsas declarações. Mas, ele objetaria que é impossível pensar ou declarar ‘a coisa que não é’. O *Teeteto* falhou em encontrar para esta objeção uma definição satisfatória do julgamento falso. O presente diálogo irá fornecer uma” (CORNFORD, 1973, pp.199).

Tal solução aparenta apenas ser possível na medida em que seja enfrentada uma série de problemas, a saber, os problemas do não-ser, do ser e da negativa, que permitirão acumular “novos” elementos, imprescindíveis para a caracterização da “falsidade”.

O que está na base das dificuldades relativas a tais problemas é identificado como oriundo de duas concepções, que, enquanto falácias, têm dado origem aos impasses; são elas: a *concepção ontológica de verdade* e a *concepção da negativa*

⁵ A “exposição” (*diégesis* – ex: *Fedro*, *Timeu* e outros) e o “método” de pesquisa a partir de perguntas e respostas, são referidos no início do *Sofista* (217C-218A). Sejam esses, ou os debates e a “refutação” (*elenchein* - *Protágoras*) e as “aporias” (*Teeteto*), essas podem ser considerados alguns dos recursos de que Platão se serve na composição de seus diálogos.

⁶ Ver Marques. *Platão, Pensador da Diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte, UFMG, 2006, pp.157.

⁷ FINE (1999, pp.29-30), vide o modo como a questão é contextualizada pela autora.

como contrariedade, quando a relação entre ser e não-ser implica contradição. Será necessário compreender o raciocínio que está na base dessas duas falácias, além do que resulta de sua combinação. Esse é o itinerário que pretendemos seguir ao lado da explicitação das “soluções” que o diálogo proporciona.

O *Sofista* é considerado um diálogo de sua maturidade filosófica, escrito por Platão na velhice. Representa, assim, “muitos dos pontos fundamentais do pensamento de Platão da última fase⁸”. Esses pontos fazem-se sentir, principalmente, no que acreditamos serem “soluções” para os problemas acima referidos.

Será oportuno, na medida do possível articular problematicamente o *Sofista* com outros diálogos, como *Eutidemo*, *República* e em especial, com o *Teeteto*, na medida em que isto pode clarificar a presença de certos pressupostos tanto aqueles que dizem respeito a questões discutidas em diálogos que precedem o *Sofista*, os que revelam aspectos culturais da civilização grega no período em que o autor escreve e, ainda com o olhar para o passado, devido a presença de pensadores da tradição filosófica grega, que comparecem no texto a partir de suas “doutrinas”; o que dizer da especificidade do verbo “ser” grego (*einaí*)?

Platão que optar pelo tipo de escrita dialógica recusa qualquer perspectiva dogmática, preferindo o debate de argumentos e teses nas situações contidas nos diálogos, faz o problema surgir no *Sofista* diretamente da linguagem. Veremos como o problema do “ser” será abordado no decorrer do diálogo sobre muitas perspectivas e com *approach* diferente em cada caso (Ver nas Considerações Finais o apanhado destas inventivas sobre “o ser”), tendo como fundo, porém, as questões suscitadas pelas leituras do verbo “ser” e as relação que as coisas que são possuem com o “dizer”.

⁸ IGLÉSIAS, Maura. “A Relação Necessária entre a Primeira Parte e a Parte Central do *Sofista* de Platão”. *Boletim do CPA*, Campinas, nº15, jan/jul-2003 - pp.143-156. Deixando de lado a temática central do artigo, ressalto, a partir da autora, que a parte central do diálogo (236E-264B), foi prioritariamente estudada pela tradição da filosofia analítica. Há para esse diálogo que representa “muitos dos pontos fundamentais do pensamento de Platão da última fase”, diversas formas de abordagem, das quais de modo didático podem ser apresentados do seguinte modo: aquela que pretende conferir uma unidade ao texto e o trata segundo a perspectiva global e outra que se detém ao aspecto problemático, apesar de serem muitos, os que são mais representativos da guinada na forma expositiva e na articulação dos pressupostos que vêm sendo trabalhados por Platão em diálogos anteriores e os argumentos “novos” que o texto contém e que podem ser representativos de um momento de crítica interna do pensamento do próprio autor.

2. O diálogo *Sofista* e a pesquisa aqui desenvolvida.

Após ter contextualizado o diálogo e ter apresentado o intuito principal de nossa dissertação, é importante alguns esclarecimentos de ordem metodológica.

Diante da gigantesca dificuldade em definir uma unidade para o diálogo, optamos, metodologicamente por construir uma plataforma analítica partindo dos três problemas realçados acima. Dois problemas específicos destacam-se à primeira vista: a grande quantidade de questões e problemas apresentados.

Platão não sinaliza quando está a tratar de uma questão ou quando já de há muito a deixou de lado. As descontinuidades e as retomadas de alguns problemas só são percebidas após uma articulação da experiência do leitor com o texto⁹.

Uma das principais características dos diálogos é a de possuir além de um contexto específico, um plano dramático e um plano argumentativo.

Por plano dramático temos a introdução do texto a partir de uma espécie de narrativa, parte ficcional do diálogo onde é criado o contexto onde um motivo, uma questão ou um problema são escolhidos e passam a ser tratados em um grupo ou no contexto da interação de dois ou mais personagens.

Por plano argumentativo, temos o lugar específico do texto onde os personagens debatem as questões e problemas, apresentando cada um, geralmente através do método de perguntas e respostas, ou do debate direto entre argumentos, o conteúdo ideológico que no contexto do diálogo nos interessa diretamente.

No caso do *Sofista*, o plano argumentativo, a despeito do plano dramático da caça ao sofista ou da busca de definições que o cerquem, é exclusivamente, o que nos interessa neste trabalho. O recorte de nossa pesquisa pretende abordar, exatamente, o plano argumentativo que convencionalmente está delimitado entre os passos 236D-264B.

Vemos que os três grandes problemas¹⁰ aqui analisados, ou seja, o problema do ser, o problema do não-ser e o problema da negativa atravessam a seção do diálogo acima delimitada.

O primeiro desses problemas inter-relacionados é o problema da impossibilidade de dizer falsidades. Esse problema propõe a transição entre o plano

⁹ Uma vez que para nós leitores modernos, falta, em se tratando principalmente de obras de filosofia antiga, o contexto cultural e ideológico, o terreno no qual foi escrito.

dramático, aquele que introduz o diálogo e cria-lhe o contexto e o plano argumentativo, no qual estão localizados os problemas e os argumentos. É desse ponto que partiremos no capítulo I.

Focamos a nossa atenção nesses três problemas, que segundo a nossa análise constituem o núcleo argumentativo do diálogo. O problema amplamente discutido é que relação à parte central do diálogo possui com o contexto maior (plano dramático)? O que representam o exercício em busca de definir o sofista, através do método de reunião e divisão?

A busca de definir o sofista, o filósofo e o político é o motivo dramático que dá início ao inquérito levado a cabo no *Sofista* e no *Político*. No entanto, o novo rumo que leva o Hóspede, após certa perplexidade, a redefinir o caminho não sugere que há algo de errado?

Quando nos deparamos com o que vem a ser o falso e como é possível a falsidade nos discursos, não está claro que deve ser examinado primeiramente o não-ser e o ser?

O Hóspede impõe um novo itinerário e nesse “programa de pesquisa” (237D-E) os problemas do ser e da verdade, do não-ser e da falsidade, e ainda, o problema da negativa, além de destacados, prometem de acordo com o texto propor soluções. Soluções estas que deverão ser avaliadas pela tradição filosófica posterior.

3. Ser/verdade, não-ser/falsidade: a falácia da contradição e a concepção ontológica de verdade.

A primeira falácia determina que se tome o não-ser como contrário do ser, leitura que só é aceita no contexto particular da oposição do ser ao não-ser. Apenas quando a única alternativa ao “ser” é o “não-ser”, sendo excluído qualquer terceiro termo (*tertium non datur*) devemos ler o “não” como indicando contradição.

Platão não se dá conta disso na *República* (477E-478B) e no *Teeteto* (188E-189A). O mesmo ocorre no *Sofista*, em que “algo” é tomado como “algo que é”, com a consequência de que negar “algo” é dizer “nada”. Desse modo, tornou-se

¹⁰ Outros problemas e questões que viemos a abordar dizem respeito e se relacionam com estes três problemas centrais de nossa análise.

necessário especializar o termo “algo” como um “terceiro incluído” na relação ser/não-ser.

A concepção ontológica de verdade consiste no raciocínio que identifica o ser com a verdade, logo, o não-ser, contrário do ser, com a falsidade. Porém, qual a origem de tal raciocínio?

Para responder a essa questão é necessário refletir sobre o que é “o ser” (*tò ón*) ou o que se deve entender por “ser”. A questão do “ser” é um problema da língua grega e do verbo “ser” (*einai*) grego.

O primeiro que se preocupou com a questão foi, notadamente, Parmênides. O intérprete que se propõe a analisar o poema *Da Natureza* se dá conta da complexidade daquilo que Parmênides denomina “o ser” (*tò éon*), pois, esse vocábulo congrega em si *aspectos* lógicos, epistemológicos (o que há para saber) e ontológicos.

A única realidade/verdade que há é “o ser” que é também, a única coisa a que se pode vincular “o pensar” e “o dizer”, por exclusão da via negativa e pelos efeitos da equivalência entre não-ser e “nada”. É o que podemos inferir do fragmento 6.1-2 do poema.

“É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois podem ser, enquanto o nada não é: nisto te indico que reflitas¹¹”.

Há dois caminhos, o primeiro *que* é sendo “caminho de confiança (pois acompanha a realidade – fr. 2.4)”, a partir da interdição do segundo “caminho” *que não é*, foi reconhecido como o único *fidedigno*, pois diz a Deusa que “esse [não é] te indico ser caminho em tudo ignoto” (fr. 2.6).

O caráter da “unicidade” e da identidade do “ser” repercutem diretamente sobre os aspectos acima enumerados. Como consequência disso, podemos depreender que em um contexto onde o “ser” é a única entidade que há, pois, “ao lado” do “ser” não há outro, esta entidade única deve reunir todos os “sinais” do “ser”, ou a complexidade de leituras que o verbo *ser* grego (*einai*) possui. Quantas e quais são essas leituras¹²?

Quatro são as leituras filosoficamente relevantes registradas para o verbo *ser* grego, a saber, a predicativa, existencial, identitativa e veritativa. Uma vez que “o

¹¹ PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução, nota e comentários de SANTOS, J. Trindade. Leituras Filosóficas. Edições Loyola, 2002, pp. 15.

ser” é a única entidade que há, por conseguinte, é o que existe, é idêntico a si mesmo, e é verdadeiro. A leitura predicativa (A é B) é anulada na medida em que não há outra entidade além do “ser”.

A única alternativa para “o ser” é a sua negação lógica, isto é, “o não-ser”. A evidência de, em relação ao “ser” a única alternativa recair sobre a sua negação faz com que todas as relações lógicas fundadas sobre o par ser/não-ser, sejam de *contrariedade*, o não-ser é o contrário do ser e vice-versa.

Do mesmo modo, uma vez que “o ser” reúne as leituras ou sinais positivos, indicados acima, existência, identidade e verdade, o não-ser torna-se o equivalente dos seguintes contrários: o que não existe, o falso. As relações problemáticas de identidade e de predicação serão evidenciadas no *Sofista*, quando se tratar da emergência da “diferença”.

O tratamento filosófico que é por sua natureza crítico, conceitual e analítico do problema difere do tratamento técnico do texto. Esse último por caracterizar-se em tratar das questões relativas ao vocabulário e a semântica, ou da análise sintática das orações, trabalho próximo da tradução, complementa as perspectivas em que o problema emerge.

A tensão lógica registrada entre as leituras do verbo “ser” deve ser respeitada e uma boa tradução não pode simplesmente cancelar a ambigüidade do verbo sob o risco de, com isso, ocultar o problema filosófico.

“... a ambigüidade não pode resolver-se no plano lógico, assumindo contornos distintos no plano interpretativo. É nele que se manifesta a grande diferença na leitura do verbo *einai* em comparação com o uso do verbo “ser” que usamos para traduzi-lo. Tal indecisão reside na *fusão* dos quatro sentidos do verbo grego em alguns contextos, de modo que nenhum deles aparece separado, dando lugar a confusões e falácias – já na antiguidade – exploradas pelos sofistas” (SANTOS, 2004, pp.10).

O *Sofista* parece ter sido escrito no sentido de rebater a tais confusões e falácias. O que sentido há nos modos como o verbo “ser” comparece no texto, seja desdobrado em suas formas de particípio “o ser” (*tò ón*) e aquilo que o ser é, a “entidade” (*ousia*)? Inúmeras construções mostram que o verbo “ser” é responsável por evidenciar o real. Não obstante, é significativo que no movimento interno do diálogo, Platão comece a sua crítica, apontando-a contra o sofista; contudo, ao

¹² Para detalhes ver Santos. “El Nascimento de la Verdad”, in. *Méthexis*, vol. XVII, Sankt Augustin, 2004, 3-27.

abordar as primeiras dificuldades que surgem no caminho passa a examinar Parmênides e sejamos levados a perguntar “o que é o ser”.

Ao tentar “agredir” ao seu pai filosófico (241D), está, na verdade criticando a sua própria recepção do poema de Parmênides expressa na *República*. Na *República* V 477A vemos que a “falácia da contrariedade” emerge em um contexto insustentável, uma vez que a introdução do termo “algo” deve, necessariamente, enquanto, um terceiro incluído, reformular as relações entre ser e não-ser em virtude da introdução do termo “algo”.

O “problema da imagem” (240A-B) é um dos pontos altos do *Sofista*. Em que sentido podemos dizer isto? Por que se torna problemático compreender a *natureza* da “imagem”?

A “imagem”, assim como a “opinião” é exemplo de “algo” que só pode ser compreendido na medida em que introduzimos um terceiro termo na relação entre ser e não-ser. A “imagem” é exemplo de um “objeto epistêmico” ambíguo, pois em diferentes relações a imagem é e não é. Não é aquilo de que é imagem, então não é o verídico, na medida em que é diferente do original. Porém, é (existe). É realmente algo que é (aquilo que é), ou seja, é uma “imagem”.

A “imagem” é um objeto complexo para o saber, pois evidencia a ambigüidade dos sentidos do verbo “ser”. Vimos acima os sentidos da verdade e da existência relacionados à “imagem”; porém, a *tensão* entre a identidade e a predicação comparece em uma abordagem sintática e semântica. A chave oferecida por Platão está na distinção das relações evidenciadas pelos termos que denotam a “identidade” (*ti*) e a “qualidade” (*toioutos*).

Platão, antes de tudo, no *Sofista* está corrigindo a si mesmo no que diz respeito a ter assumido que todo “algo” é “algo que é”, falácia identificada na concepção ontológica de verdade¹³.

O “conceito ontológico de verdade” está ligado diretamente à ambigüidade do verbo “ser” grego. Combinando as duas falácias, a percepção do “algo” como um “terceiro” permite extrapolar o sentido da negativa como contrariedade, tomando esta leitura como o único sentido possível de “não”.

Se aceitarmos a concepção ontológica de verdade, estamos impossibilitados de compreender como a “falsidade” pode vir a ser. Para contornar o problema Platão

¹³ Desse modo a falácia que toma todo “algo dito” como “algo que é” não se aplica ao contexto do poema de Parmênides, pois ali apenas o ser é.

propõe uma nova concepção de verdade. Apenas quando a “verdade” e “falsidade” deixam de ser uma “qualidade” das “coisas” para se tornar “qualidades” do discurso, um dos gêneros do ser, um “enunciado” (263-264), chegamos a compreender que o ser não pode ser idêntico à verdade e muito menos o não-ser à falsidade.

A reformulação da negativa (257B) e a redefinição de verdade e falsidade como “qualidade” da proposição ou do enunciado (263-264) constituem as soluções para os problemas que Platão nos apresenta no diálogo.

4. Platão, a constituição da “tradição” e o “ser”.

O *Sofista* é um diálogo que interessa de perto a História da Filosofia. Platão ao analisar os que anteriormente tentaram “delimitar criticamente quantas (*pósa*) e quais (*poiá*) são as coisa que são” (242C), cria, ao mesmo tempo em que analisa a “tradição” reflexiva grega do presente para o passado, em torno de um problema filosófico específico, o problema do “ser”.

O problema é instituído a partir de um *anacronismo*. Platão atribui aos pensadores que o antecederam o termo “ser”. Mas, será que todos partiram desse termo em suas explicações? Estavam todos eles falando daquilo que é? É Parmênides e nenhum outro dos pensadores que aí comparecem (242C-243A), o primeiro a falar rigorosamente utilizando o termo “ser” e teorizar sobre o “ser” ao expor sua doutrina. No entanto, é certo que todos eles, de algum modo, dissertaram sobre a constituição da realidade, do cosmos e do Todo a partir da consideração das “coisas que são”.

Embora não tenham, segundo Platão, procedido através de um exame rigoroso, cada um chegou, a partir de suas “estórias”, a conclusões distintas. Podemos entender esse apanhado de doutrinas, examinadas segundo a perspectiva do problema do “ser”, como um recurso didático que serve à finalidade de Platão, que é: expor a sua própria concepção de ser, a partir de um momento de elaboração conceitual, ou melhor, de “delimitação” daquilo que ele próprio entende por “ser”.

Platão após analisar criticamente a “tradição” propõe um conceito positivo de “ser” (247D-E), a saber, do ser como “potência” (*dynamis*) de “agir” (*poiein*) e de “sofrer” (*pathein*). A partir de então, para Platão, essa “potência” é capaz de descrever e *definir* o que ele entende por “ser”.

Porém o que devemos entendemos por definição? Não há no passo termo que diga que se está a “definir”, no entanto, o que faz o Hóspede é circunscrever que assim como caracterizamos a “potência” de “agir” e “sofrer”, a isso ele postula “como *delimitação* (*títhēmai gàr hóron* [*horízein*]) das coisas que são, que não são algo mais que potência” (247E). O que isso quer dizer?

Vemos que, antes de o “ser” referir-se a aquilo capaz de receber propriedades, enquanto princípio e causa, o “ser” é o que confere propriedades. O “ser” assim “delimitado” deve ser visto como uma *propriedade de propriedades*, a condição mesma para que propriedades sejam conferidas às coisas que são.

5. A leitura do diálogo e a presente interpretação.

De uma imensa complexidade, o diálogo *Sofista* impõe que quem o lê caracterize as seções e distinga quais os problemas e as dificuldades que estão em jogo, passo a passo. Esse texto dissertativo tem como objetivo apresentar uma divisão dos problemas, bem como traçar um roteiro de análise e propostas próprias da interpretação aqui construída. A pesquisa demonstra que muitos são os modos de ler e interpretar os problemas que comparecem no texto. Nossa escrita tem por finalidade um modo de ler o *Sofista*.

O diálogo não se deixa apreender à primeira vista. Quando percorremos o texto, perguntamos-nos qual finalidade de Platão ao escrever o *Sofista*. Platão assume certos pressupostos, estejam estes contidos em diálogos anteriores ou, o que é raro, quando cita literalmente como faz em relação ao fr.7 do poema *Da Natureza* de Parmênides (237B).

O autor nos apresenta uma série de *aporias*, explicitadas nos paradoxos que causam perplexidade aos interlocutores, o Hóspede de Eléia e Teeteto, e a quem quer que tente dizer ou pensar o “não-ser” ou a “falsidade”. O que tentamos fazer é: articular esses pressupostos, perguntando-nos em que medida é na crítica desses que Platão nos revela as suas finalidades.

Platão pretende nos confrontar com esse estado de perplexidade. O autor parece estar ciente desde o início das soluções para desarmar ou resolver os paradoxos.

Podemos ler o *Sofista* a partir da metáfora de um labirinto; na sua construção os sucessivos impasses irão aumentando a tensão do leitor. Depois de nos serem fornecidas as soluções, teremos de retornar ao começo para perceber como elas dissolvem as dificuldades.

A crítica então avança na exploração de duas falácias, aquela que se liga ao não-ser e entendemos como *falácia da contrariedade* e, ainda, a que está ligada ao ser, que designamos a *concepção ontológica de verdade*.

Deste momento em diante, é necessário deixar claro que para abordar os problemas do ser e do não-ser será imprescindível uma análise da linguagem do diálogo e a incursão sempre que necessário na lógica da língua grega.

É o caso de tomar como hipótese que o uso da língua grega e a escolha de cada palavra, são uma opção tomada conscientemente por Platão, uma vez que o instrumento de sua filosofia é a língua grega, o dialeto ático na configuração que lhe é contemporânea.

III – Divisão do diálogo

1. Contexto dramático: a captura do sofista (216A – 236D).
 - 1.1. *Diáiresis*.
 - 1.2. *Antilogia*.
 - 1.3. *Mímesis*.
2. Programa da pesquisa: o problema da falsidade/verdade (236D – 237A).
 - 2.1. Falsidade como aquilo “que não é”.
 - 2.2. Relação da falsidade com o não-ser.
 - 2.3. O testemunho de Parmênides.
 - 2.4. O verbo “proferir”.
 - 2.5. A expressão “o que não é de modo algum”.
3. Aporias do não-ser (237B-239B).
 - 3.1. Identidade e qualidade: nomeação e atribuição – o problema da referência.
 - 3.2. O “3º incluído”.
 - 3.3. O não-ser como contrário do ser.
 - 3.4. O Número.
4. Primeira digressão: a imagem.
 - 4.1 a natureza da imagem (239C-240B).
 - 4.2 Entrelaçamento do ser ao não-ser (240C).
 - 4.3A arte do engano (240C-240D).
5. A opinião falsa (240D-241C): “falácia da contradição”.
6. A “agressão” à tese de Parmênides (241D-242B).
7. Segunda digressão: o problema do “ser”.
 - 7.1. Da cosmologia à ontologia: as doutrinas sobre o ser (242B-244B).
8. Aporias do ser: o uno, o todo e o tudo (244B-245E).
9. *A gigantomaquia*: amigos do corpo e amigos das formas (245E-247D).
 - 9.1 Incorpóreos.
 - 9.2. Sobre a definição do “ser” como potência (247D-249D).
 - 9.3. O movimento nas formas.
10. O ser não se reduz ao movimento nem ao repouso (249E-252C).
11. Problema da predicação (251A).

- 11.1. Três hipóteses (251D).
- 11.2. O símile das “letras” (253A).
- 11.3. A “dialética” (253B-254B).
- 12. A comunhão dos gêneros: ser, movimento e repouso (252C-254D).
- 13. O “mesmo” e o “outro” (254D).
- 14. Negação e alteridade: a reformulação da noção de não-ser (254D-259B).
- 15. Recapitulação.
- 16. O discurso: nome e verbo, “sujeito” e “predicado”; verdade; falsidade (259E-264B).
 - 16.1. A natureza do “engano”
 - 16.2. “Enunciado”, “nome” e “verbo”.
 - 16.2.1. Condições de possibilidade para o “enunciado” (262E).
 - 16.3. Definição dos enunciados “verdadeiros” e “falsos”.
 - 16.3.1. Como definir o “falso”?

CAPÍTULO I – O programa da análise.

“A única afirmação é ser. E ser o oposto é o que não queria de mim”.
(Alberto Caeiro).

1. CONTEXTO DRAMÁTICO: A CAPTURA DO SOFISTA (216 A-236D).

Não é objetivo da análise aqui proposta seguir as tentativas de “definição” que encontramos na caça ao sofista, por entender que a seção aqui indicada tem pouca relação com a pesquisa aqui desenvolvida.

Vemos no início do diálogo, após a apresentação do Hóspede de Eléia, a busca por definir três personagens: o sofista, o político e o filósofo. A questão sobre quem ou o que é o “sofista” esbarra no problema de como definir esse “objeto”. Se estivermos falando de *particulares*, devemos ter em mente que o “sofista” é uma *coisa sensível*.

“Cada um” (*kath'hékaston* – 217B) desses três personagens, o “sofista” (*sophistên*), o “político” (*polítikón*) e o “filósofo” (*philósophon*) são caracterizados pelo Hóspede a partir de cada um dos “nomes” atribuídos. Esses, por sua vez, devem dizer respeito à relação dos três “nomes” com três “gêneros” (*tà gene*) distintos segundo cada “nome” ou “gênero” (*ê katháper ta onómata tria, tría kai ta gene diairoúmenoi kath'en ónoma génos hekástôi prosêpton* – 217A) em particular.

Que coisa é essa a que chamamos “sofistas”? Como o definimos? As tentativas em defini-lo o apresentam sobre uma multiplicidade de aspectos (Ver mais detalhes nas Considerações Finais), onde as seis definições dadas a seu respeito nada mais fazem que *cercá-lo* sem revelar o que está no âmago de sua *definição*.

Da coisa “sofista” passamos ao que a ele atribuímos enquanto produção, “as imagens ditas” (*eidôla legómena*). Essa perspectiva é abordada por Pinotti (2006, pp. 77-88), porém esse não é o caminho que irá trilhar essa análise. Pois, como falar de “imagens” sem que saibamos o que é isso e como acusar o “sofista” de *artífice de falsidades*, se não sabemos como é possível o *falso* vir a ser?

A discussão ao apresentar-se no roteiro de análise dado pelo próprio Hóspede, parece querer instituir como princípio mesmo de tudo o que está em questão aquilo que consideramos também como representando a questão central do diálogo *Sofista*: o ser.

Não é o nosso objetivo, por enquanto, apresentar uma tese sobre a unidade do diálogo ou sobre a relação entre suas partes, mas, por sua vez, abordar a seção argumentativa do diálogo (236D-264D) e buscar construir um fio condutor na trama do diálogo, um nexó analítico entre os problemas. Como isso é possível?

2. PROGRAMA DE PESQUISA: O PROBLEMA DA FALSIDADE/VERDADE (236D-237A).

Ao perguntarmos quais os problemas que norteiam a pesquisa no interior do diálogo *Sofista*, nós vemos que três problemas são analisados de perto e detidamente. São eles: a) o problema do ser, b) o problema do não-ser e c) o problema da negativa.

Estes problemas surgem claramente a partir de 236D. Nesse passo, somos apresentados a um problema que aponta de modo sintético as dificuldades com as quais teremos de lidar, relacionados aos três problemas acima denominados. Estamos¹⁴ nos referindo ao problema da impossibilidade de dizer falsidades.

O passo mencionado congrega em um parágrafo uma série de questões, que nesse ponto do texto são apresentadas para provocar a perplexidade total do interlocutor.

As questões agregadas, isto é, encaradas no conjunto do parágrafo abaixo, são visivelmente inapreensíveis. Temos de dividi-las. Para que isso ocorra vamos enumerá-las nesse primeiro passo, uma a uma, para que percebamos o terreno em que estamos e o que podemos esperar da pesquisa apresentada em seu princípio. Sigamos o passo:

¹⁴ A preferência por utilizar a primeira pessoa do plural é uma tendência que seguimos por dois motivos: por considerar que esse trabalho, em larga medida é fruto de uma pesquisa maior envolvendo sugestões e opiniões formuladas nos moldes de uma pesquisa em conjunto e que, a própria forma dialógica, envolvendo o Hóspede e Teeteto faz com que nos identifiquemos com os personagens aderindo como participantes da pesquisa na busca de compreender a natureza dos problemas e das soluções do diálogo.

“Hóspede de Eléia – Na realidade, meu caro, achamo-nos numa pesquisa em tudo e por tudo difícil. Com efeito, o fato de uma coisa aparecer e parecer isso, mas não ser, e o de dizer algumas coisas, mas não verdadeiras, tudo isso está cheio de dificuldades o tempo todo tanto no passado, quanto agora. Pois, como pode quem falou dizer ou opinar coisas falsas, que na realidade são, tendo-as pronunciado, sem se enlear na contradição? Isso, Teeteto, é em tudo e por tudo difícil¹⁵”. (236D-237 A)”.

A “pesquisa” revelou-se “em tudo e por tudo difícil” em virtude das questões destacadas e as dificuldades a que conduzem. Poderíamos abordar aquilo que é o conteúdo dessa pesquisa ao destacar duas linhas de problemas.

A primeira concentra-se no problema da relação entre o “aparecer isso” (*phaínesthai touto*) e o “parecer” (*tò dokein*) com o ser e o não-ser. Pois o que deixa o Hóspede perplexo é o fato de “uma coisa aparecer e parecer isso, mas não ser, e o de dizer algumas coisas, mas não verdadeiras” (236D-E).

Como pode uma “coisa aparecer e parecer isso”, isto é, se uma coisa torna-se visível e assemelha-se a uma coisa, como pode isso não ser? É dos termos dessa relação, correlacionadas com a continuação da questão que aponta para o fato de “dizer algumas coisas, mas não verdadeiras” completam as dificuldades do primeiro bloco da questão.

O que implica isso: “dizer algumas coisas” (*to légein mèn atta*)? Como poderíamos dizer coisas que não são verdadeiras (*alêthê dè mê*)? O passo 236E já opõe “o dizer” (*tò légein*) “verdade” (*alêthê*) e “dizer falsidade” (*pseudê légein*).

O conjunto de termos até aqui relacionados conformam a abrangência do amplo problema que evidencia a partir das relações traçadas múltiplos aspectos do real. Essas relações, ainda, fazem todo o sentido, quando estamos lidando com uma *concepção ontológica de verdade*. Onde tem origem essa concepção?

É da relação da “verdade” com a “realidade” que nasce essa concepção. A equiparação da verdade com o real é permitida e intuída enquanto a *verdade* é um dos sentidos de “ser¹⁶” e enquanto for vista como uma *propriedade das coisas*. A

¹⁵ *Sofista*. Tradução Murachco (2008).

¹⁶ É preciso ter em mente que “ser” é sinônimo do “real”. O termo “realidade” surge na tradução. Porém, o advérbio “*ontôs*” construído sobre o particípio do verbo *ser* grego (*einaí*), quer dizer algo para o qual não teríamos um termo específico, tal como “ser” + a desinência adverbial “mente”. Além desse plano de significação temos aquele diz respeito à estrutura semântica do próprio verbo “ser” (*einaí*), onde “verdade” que é uma das leituras de “ser”.

“verdade¹⁷” compreendida de modo ontológico é equivalente a “aquilo que é” e a falsidade ao “que não é”.

Desde já vemos que a “verdade”, o “ser” e o “dizer” estão imbricadas nessa questão que pressupõe a relação do ser com a realidade e aquilo que é dito¹⁸.

O segundo bloco da questão vincula o problema do “não ser” ao problema do falso. Se alguém que diz, manifesta “o que é” real, como pode “quem falou dizer ou opinar coisas falsas” e sustentar que essas coisas falsas “na realidade são” sem que “tendo-as pronunciado” não se enleie na contradição?

Uma vez que a verdade é uma propriedade das coisas torna-se impossível “dizer qualquer coisa, mas não dizer a verdade¹⁹”. Se quem diz, diz o que é, e, portanto, diz o verdadeiro, não há como o falso vir a ser, pois sempre que alguma coisa seja dita isso deve ser visto como verdadeiro.

Dizer que “coisas falsas” na realidade são é fazer com que as coisas que não são sejam. Porém isso se revelou impossível unir o falso e o ser em uma única assertiva. Desse será contraditório dizer que “coisas falsas” são realmente.

Platão está a nos jogar na face o problema com o qual se defronta. A perplexidade surge do modo como o filósofo encara o problema da falsidade. Já no *Teeteto* a “pesquisa” havia chegado a um impasse. A tentativa de definir a “opinião falsa” ficara em suspenso até o *Sofista*.

Os desdobramentos do problema do falso são apresentados em uma só questão que engloba toda a dificuldade. Esse único problema daria origem a essa questão “em tudo e por tudo difícil”? Há algum aspecto da questão que poderia passar insuspeito ao leitor contemporâneo?

A relação verdade/falsidade só tem sentido no contexto da relação ser/não-ser? O modo como essa questão foi até aqui exposta dá conta do dilema perante o qual o filósofo nos coloca. Porém, não haveria nessa enunciação a ênfase que promete uma solução para o impasse que é de todo difícil “hoje, ontem e sempre”?

¹⁷ Para acompanhar o processo de formação da palavra “verdade” (*alêtheia*) no que diz respeito ao “complexo percurso mental, individual e cultural” vinculados, indicamos a leitura de Santos (2002, pp.76).

¹⁸ Para Marques (2006, pp.156), da produção de imagens passamos a produção do discurso falso. No entanto, poderíamos acrescentar que as relações entre ser e o dizer estão sendo consideradas sobre o viés da “verdade” como propriedade das “coisas”, em seu sentido ontológico.

¹⁹ Apresento aqui a tradução de Marques (2006, pp.156).

Haveria um “modo” de encontrar na “realidade”, e por realidade, entendemos *aquilo que é realmente*, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao “proferi-lo”, nos contradigamos?

O único modo possível seria “supor” (*hypothésthai*), contra o testemunho de Parmênides que o que “não é é (*to mê òn einai*), pois de outra maneira a falsidade não viria a ser” (*pseudos gar ouk àn allôs egígneto ón* – 237A3-4).

Estamos diante do pressuposto que associa: a) a verdade com o ser e b) a falsidade com o “não-ser” contrário do ser. Logo, se o falso é o contrário do ser, não pode ser, pois, basta falar para dizer, e dizer para necessariamente *dizer o que é*.

Estão reunidas nas questões acima duas falácias. Uma é a “concepção ontológica de verdade”, a outra a “falácia da contrariedade”, baseada na leitura do não-ser como contrário do ser. A falácia está nas seguintes equivalências: se “dizer” é igual a dizer o que é, então, “dizer o falso” equivale a dizer “o que não é”.

Daí decorre a impossibilidade teórica de justificar como pode a falsidade vir a ser. Qualquer acusação de que alguém é capaz de dizer falsidades torna-se um problema.

O sofista, em diálogos como o *Eutidemo*, nega veementemente a possibilidade de dizer falsidade ou mentir. Deixando de lado o problema ético da atividade sofística na *polis*, centremo-nos na apreciação do sofisma apresentado neste passo do *Eutidemo*:

“E então, Ctesipo, diz Eutidemo, você acha que é possível mentir? Com certeza, eu acho, ele respondeu: de outro modo eu seria louco. Você acha isto, quando alguém através do discurso diz o que ocorre, ou quando não diz? Quando alguém diz, ele disse. Então, quando você diz, apenas aquilo que diz, de todos que são e nada mais além? Com certeza, diz Ctesipo. Agora, aquilo que dizes é uma coisa é uma coisa única, distinta de todas as outras que são. Certamente. Então a pessoa que diz algo, diz aquilo que é? Sim. Mas certamente, aquele que diz o que é, e coisas que são, diz a verdade: então, Dionisodoro, se ele diz coisas que são, diz a verdade e não fala mentiras a seu respeito. Sim, diz Ctesipo. Então Eutidemo pergunta a ele: E as coisas que não são certamente não são? Elas não são. Então em nenhum lugar podem as coisas que não são ser? Em nenhum lugar...²⁰ (283E-284B)”.

Apesar de Ctesipo não negar a possibilidade de mentir, o raciocínio leva à conclusão que isto é impossível. Pois quem diz “coisas que são” diz a verdade. Platão apresenta isto de modo problemático anteriormente ao *Sofista*.

²⁰ Platão. *Euthydemus*. A partir da tradução de LAMB, W.R.M. *Plato in Twelve Volumes*. Vol. 3. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967. A tradução para o português é do autor da dissertação.

Assim, se a “verdade” é o contrário da “mentira”, e “o ser” é contrário ao “não ser”, a “falsidade” e a “mentira”, enquanto “coisas que não são” não podem ser em “nenhum lugar” (*Eutidemo* 284B).

O raciocínio que leva a negar a possibilidade da falsidade explora a complexa estrutura semântica do verbo *ser*²¹ grego (*einaĩ*). O verbo “ser” é utilizado para construir frases e afirmações sobre as “coisas que são”. No entanto, o próprio verbo é ambíguo. A ambigüidade acarreta em uma confusão de sentidos do verbo e a possibilidade de, a partir da mesma frase, um sentido do verbo ser deduzido do outro, ocasionando falácias.

2.1. Falsidade como aquilo “que não é”.

“Hóspede de Eléia – Dizes, portanto, que a opinião falsa opina as coisas que não são” (*legeis ara tà mê ónta doxazein ten pseudê doxan*; 240E).

Falsidades são “coisas que não são”. O Hóspede mesmo chegará a declarar isso (240D-E). Se seguirmos o raciocínio, a equivalência define que “falar falsamente” é “dizer as coisas que não são”. Segundo as palavras do Hóspede: “A opinião falsa seria, agora, a que concebe o contrário daquilo que é ou o quê? Teeteto: O contrário do que é” (*tanantía* - 240D8).

Essa equivalência é apresentada em diálogos como o *Eutidemo* (289A-E), acima citado e no *Teeteto* (188D). No entanto, não é o que se lê no poema de Parmênides. Não em todo o poema de Parmênides nenhuma menção a “falsidade” (ver Santos 2002, pp. 76). A associação da “falsidade” com o “não-ser” não é obra de Parmênides, mas é resultado da identificação da verdade com o ser.

Se isso é desse modo acontecerá à falsidade o mesmo que ocorre ao não-ser, as impossibilidades de pensar, dizer e indicar (Parmênides fr. 2) que recaem sobre a via negativa. Todas essas impossibilidades estão no cerne dos problemas

²¹ O verbo *ser* grego (*einaĩ*) é caracteristicamente ambíguo. Em uma afirmação como “é”, convivem quatro leituras filosoficamente relevantes e inseparáveis, a saber, a leitura existencial, a leitura identitativa, a leitura predicativa e a leitura veritativa. Esta ambigüidade levaria a um problema e impõe que: a) não possamos cancelar uma leitura em detrimento da outra, devemos respeitar a ambigüidade. Não podemos isolar uma leitura, rompendo a unidade semântica do verbo. É um problema para Platão, na medida em que torna a utilização do verbo complicada em certos contextos filosóficos, por a ambigüidade poder ser aproveitada por alguns para chegar a raciocínios falaciosos.

que “o não-ser” acarreta aos interlocutores no diálogo, como por exemplo, o problema de como dizer o não-ser e de referi-lo (237B-C).

Uma vez que é impossível dizer falsidades, seria igualmente impossível refutar quem quer que fosse, pois uma vez dito, tudo o que alguém disser terá de ser considerado verdadeiro. Esse raciocínio combina a *concepção ontológica de verdade* com a falácia da contradição, que toma necessariamente tudo aquilo “que não é”, como o contrário “do que é”.

Voltemos à contradição manifesta na questão inicial que estivemos abordando. Se a falsidade equivale ao “que não é”, como então se poderá dizê-la ou pensá-la? Para que ela se torne possível, “o que não é” teria de realmente ser?

Estes são os nós problemáticos do *Sofista*: a equivalência da verdade ao ser e a leitura da negativa como contradição. Além dessas duas falácias específicas, temos ainda a combinação das mesmas, gerando um terceiro nó problemático.

Mas, se dizer o falso não é possível, o quê dizer de “proferir”? Platão parece estar buscando um modo alternativo de propor a questão e contornar a equivalência entre dizer e verdade.

2.2. Relação da falsidade com o não-ser.

Vimos anteriormente a equivalência ser/verdade e não-ser/falsidade. Acompanhamos isso no texto. Tomando o *Eutidemo* como exemplo desse raciocínio, torna-se claro que a impossibilidade de mentir está na mesma origem da impossibilidade de dizer falsidades, uma vez que a condição para que isso possa ocorrer é a mesma. Que condição é essa?

Para afirmar que a falsidade é possível, será necessário supor que “o que não é” é. Mas aqui é que se revela a contradição. Vemos essa condição esboçada no *Sofista*:

“Hóspede de Eléia – Essa declaração teve a ousadia de supor que o que não é é, pois de outra maneira a falsidade não viria a ser. E o grande Parmênides, meu filho, testemunhava contra isso diante de nós, que éramos crianças, e repetia, compondo em verso e falando: “Pois, não imporás isto de modo nenhum, disse, que coisas que não são são, porém, tu afasta o teu pensamento desse caminho de investigação” (237A).

A tradução Murachco (2008) que nosso trabalho segue corrige um “erro” que perpassa todas as traduções, seja do poema de Parmênides, seja desse passo do diálogo (237A). De que erro se está falando? Vejamos algumas traduções, primeiramente, do poema.

Santos (2002) traz como tradução para a primeira linha do fragmento 7.1: “Pois nunca isto será demonstrado: que são as coisas que não são;”. O que Burnet traduz do seguinte modo: “Pois isto nunca será provado: que as coisas que não são são²²”.

Para a citação do fragmento 7.1, contida no passo 237A do diálogo, temos na tradução de Paleikat e Costa: “Jamais obrigará os não seres a ser²³”. O que, finalmente, Murachco traduz, como acima citado: “Pois, não imporás isto de modo nenhum, disse, que coisas que não são são” (*Ou gàr mêpote touto damêi einai mê eónta* – fr. 7.1).

O que essas traduções têm que as distinga? Exatamente aquilo que algumas delas têm a mais. Pois a presença ou a supressão dos artigos “as” (*ta*) e “o” (*tò*), nesse caso faz toda a diferença.

Parmênides já havia referido coisas plurais como o caso de “as aparências” (*tà dókouta* – fr.1.22), em que o artigo dá testemunho da multiplicidade dessas coisas a que se chamam “as aparências”. “Coisas que não são” (*mê eónta*) pode prescindir do artigo em Parmênides, pelo fato mesmo de não poder haver uma quantidade indefinida de não-seres, o que Platão, por tratar de uma realidade que aceita a multiplicidade das coisas, pode dirigir sua atenção para “as coisas que não são” (*ta mê ónta*).

Notar isso é de toda a importância. Pois a introdução do artigo ao neutro plural do verbo “ser”, referindo-se a “o que não é” (*tò mê ón*) e “as coisas que não são” (*tà mê ónta*) faz toda a diferença no que diz respeito a qual é o “sujeito/objeto” da pesquisa de Platão.

Parmênides reserva a articulação do artigo ao particípio de “ser” (*einai*), onde “o ser” é sujeito e objeto da investigação, ponto de partida e de chegada do “pensar”. É dito que: “a não ser que haja algo a opor” (*ei mê ti soi diaphérei* – 237B3), devemos por a prova Parmênides. Não obstante, já da parte de Platão, a introdução do termo “algo” (*ti*) e as conseqüências da introdução de “o algo” (*tó ti* – 237D2)

²² “For this shall never be proved, that the things that are not are;” - Burnet.

²³ *Sofista*. Tradução de Paleikat e Costa, 1987.

colhem evidências no próprio vocabulário do autor para sustentar que o enfrentamento das dificuldades que seguem são *impasses* a que o próprio Platão chegou e que publica no *Sofista*.

2.3. O testemunho de Parmênides.

De Parmênides vem o testemunho (237A-B) que o Hóspede pretende pôr à prova. Vejamos pormenorizadamente os termos que nos levam a esse raciocínio, a saber, o da impossibilidade de dizer falsidades e a interdição eleática.

A interdição eleática impede tomar coisas que não são como sendo. Se a falsidade é o contrário do que é, devemos entender que aquilo que não é não pode ser. Resta apenas a possibilidade/necessidade de quem diz dizer o que é. Como poderia então, alguém dizer o que não é: o falso?

“Hóspede de Eléia – É o que há a fazer. Mas dize-me (*kai moi lége*): acaso ousaremos pronunciar o que de nenhum modo é (*tò mêdamôs òn tolmômén pou phthéngesthai*)?” (237B).

A presente questão apresenta dois novos elementos: a) Platão introduz o verbo “proferir” (ou pronunciar - *phthengesthai*) no contexto onde anteriormente era usado o verbo “dizer” e b) a expressão adverbial “o que de nenhum modo é” (*tò mêdamôs òn*) pretende acentuar o fato de a negação afetar todos os sentidos em que o verbo pode ser lido.

2.4. O verbo “proferir” (*phthengoumai*).

A primeira questão que podemos fazer a partir destes novos elementos é: para que fim a introdução do verbo “proferir” (*phthengoumai*) serve. Se no poema de Parmênides o verbo “dizer” (*légein*) manifesta um *compromisso ontológico* com o real. Pois é manifesto através das duas identidades estabelecidas no texto, a primeira entre “ser” e “pensar” (fr.3), a segunda entre “o ser” (*tò éon*), “o dizer” (*tò légein*), e “o pensar” (*tò noein*), no fragmento 5, que confere ao pensar e ao dizer a condição de ser por identidade. Como conseqüências dessa tripla identidade obtêm-se o compromisso ontológico do dizer com o ser, onde só é possível dizer “o que é”.

No entanto, Platão, que está ciente das conseqüências da relação com dizer e a realidade, e por isso mesmo da linguagem com a realidade, sugere, que se “o dizer”, assim como perceberam os sofistas, só poderia dizer o que é, todavia, o quê dizer do ato de “proferir”? Qual a diferença entre “dizer” e “proferir”? Enquanto “dizer” (*légein*), está ligado a dizer “algo”, ao dizer, diz-se de algo, alguma coisa, sugerindo que quem diz, articula coisas na linguagem, coisas que são. A circunstância não é a mesma em relação ao “proferir”, pois isto implica simplesmente o articulado ou não de emitir um som, com a boca. O “proferir” é como um fluxo (Ver *Crátilo*), uma corrente de ar e som, enquanto, o “dizer”, que está aparentado ao “discurso” (*lógos*), reflete uma atividade reflexiva, ou envolve raciocínio.

O argumento aqui cotejado é que ao introduzir um outro verbo, o “proferir” após ter se referido ao verbo “dizer”, Platão esteja indicando que “proferir”, não possua o mesmo compromisso ontológico que o “dizer” está investido. Lembremos que todo o passo está a questionar sobre a possibilidade de “proferir” *o que não é de modo algum*, o contrário do ser, após ter aceitado com Parmênides, que não se pode dizer isso, o não-ser.

2.5. A expressão “o que de nenhum modo é”.

A expressão apresentada no passo 237B do *Sofista* apresenta a oposição entre ser e não-ser. O antecedente direto dessa relação é o poema *Da Natureza* (fr.2.3,2.5) de Parmênides. No poema onde só há espaço para a relação do ser com a negação do ser, o não-ser deve ser lido como logicamente contrário, e como a única alternativa ao ser.

A expressão “o que de nenhum modo é” (*tò medamôs ón*) pretende enfatizar a relação de contrariedade para com o ser. Desde a *República* (477E-478A), Platão opõe “o que de nenhum modo é” (*mêdamôs ón*) àquilo que “é de todo” (*pantêlos ón*). Poderíamos dizer que reconhecer isso na *República* irá permitir que Platão partindo da crítica a noção de não-ser como contrário propor a noção do que não é *de certo modo*? Ainda teremos de enfrentar uma série de dificuldades envolvendo o não-ser até que o Hóspede nos apresente uma tese nesse sentido (241E).

Na passagem do *Sofista* (237B) em que a expressão é utilizada, o Hóspede questiona sobre a possibilidade de “pronunciar” isto “que não é de modo algum”. A expressão só encontraria um correlato no termo “nada” (*medên*).

O termo “nada” é em seguida contrastado com o termo “algo” (*ti*). Como consequência da correlação anteriormente descrita e da oposição entre “nada” e “algo” implica que “quem não diz algo, ao que parece, de todo e por tudo, nada diz²⁴” (237E).

3. AS APORIAS DO NÃO-SER (237B-239C).

Fomos apresentados a questões que versam sobre o não-ser. São certas características da natureza do não-ser que passam a constituir especificamente o problema do não-ser. O que entendemos por não-ser?

A presente seção do texto, conhecida como aporias do não-ser, irá levar-nos a uma série de dificuldades que envolvem o não-ser, que até então será entendido como contrário do ser. Essa noção está no cerne das dificuldades aqui apresentadas.

3.1. Identidade e qualidade: nomeação e atribuição – o problema da referência.

Sobre que coisa, supondo que possa haver, alguém poderia:

“... se fosse o caso que algum dos ouvintes depois de refletir respondesse seriamente a que se pode aplicar o nome “o que não é²⁵” (237C)”.

Segundo o que afirma o Hóspede, o não-ser deve ser visto como um nome. Para que seja um nome, o não-ser tem de ser nome de “algo”. Mas, a que esse nome corresponde? Ainda, “para que aponta e sobre que coisa se usa?” (237C).

Para que um nome seja nome de “algo”, esse “algo” deve ter uma identidade. A questão versa tanto sobre a identidade do “algo” em questão e a “qualidade” daquilo sobre o qual poderíamos *aplicar* o nome não-ser.

²⁴ *Sofista*. Tradução Murachco (2008).

O primeiro dos problemas inter-relacionados ao problema do não-ser, a surgir na seção aporética do não-ser, é o da referência²⁶. A relação aqui versa sobre se há um algo a que pudéssemos aplicar este “nome” “o que não é”?

Desde já, além do problema da referência²⁷ (*poi chrê epiphérein*), abre-se em perspectiva o problema da qualidade (*epi poion*). Apesar de não podermos adentrar pormenorizadamente nesses problemas, os pontuamos aqui.

Se para Parmênides o pensamento só pode pensar “o que é”, sendo “o ser” o que há para pensar (fr. 3) e aquilo de que há pensamento, manifestou-se como o único “referente” do pensar.

Porém, no *Sofista* o contexto da questão começa a mudar. Isso ocorre precisamente com a introdução de “algo” (*tí*) que é acrescentado à discussão no momento em que é introduzido o problema da referência (237C). O problema da referência exige que aquele que diz algo encontre um referente para aquilo “que é”, aponte ou refira um *isto*.

Uma vez que não podemos indicar um referente para “o que não é”, todo algo sobre o qual possamos nos deter tem de ser “algo que é”. A diferença é que “ser algo”, introduz com a relação de ser e algo uma noção um pouco mais específica e complexa que simplesmente²⁸ o termo “ser”. Nisso Platão introduz a primeira distinção entre o contexto do que está pesquisando e aquele em que Parmênides estabeleceu seu campo de investigação.

3.2. O “3º incluído”.

A pergunta: ao quê nós devemos atribuir o nome “não-ser” nos remete ao problema da *referência*. Em seguida o termo “algo” é inserido na discussão a título de reflexão sobre duas questões: a) algo é alguma coisa dentre as coisas que são e b) a esse “algo” qualquer não poderíamos atribuir o nome de “não-ser”.

²⁵ *Sofista*. Tradução Murachco (2008).

²⁶ “O pensamento deve ter um objeto, e este objeto tem de ser. O discurso tem de expressar algo, e este algo tem de ser real” (CORNFORD, pp.202). Vide *Sof.* 218B-C.

²⁷ “‘O que não é’ não pode ser ‘aplicado a’ alguma das coisas que são. Portanto não pode ser aplicado a algum algo, a *fortiori*, desde que todas ‘as coisas’ sejam coisas que são” (MCCABE, pp.194).

²⁸ É o que nos diz MCCABE (1994) “Being and Talking”, pp.196.

A inserção do termo “algo” no presente contexto acaba por lançar a base para uma reflexão crítica no interior da obra platônica sobre a relação entre ser e não-ser e sobre o sentido da negativa. Como essas coisas podem ser percebidas?

Na *República* livro V, temos a seguinte questão. Sócrates pergunta a Glauco: “Quem conhece, conhece algo ou nada (*ho gignôskôn gignôskei ti ê ouden*)?”. “Conhece algo” (*gignôskei ti*) é a resposta. “Algo que é ou que não é (*poteron on ê ouk on*)?”. “Que é” – responde o interlocutor e acrescenta: “como poderia aquilo que não é ser conhecido?” (V, 476E-477A).

Vejamos o que está em jogo nessa série de oposições. Em Parmênides a oposição de ser e não-ser é revelada na primeira oposição entre os dois caminhos que há para pensar: “um que é” e “outro que não é”, a segunda via é dispensada como “caminho ignoto” (*an gnoiês* - fr.2.6) e de que não se deve falar. “Nem do não-ser te deixarei falar, nem pensar: pois não é dizível, nem pensável, visto que não é” (fr. 8.11-13).

Só excluiremos esse terceiro termo que aqui identificamos por “algo” quando como única alternativa para “o ser” é “o não-ser”, enquanto negação do ser, o “não” deve ser lido como o sentido que a negativa assume: contrariedade. Isso é necessário diante da natureza singular da relação entre ser e não-ser, por um lado, e pela unicidade do ser, enquanto única entidade que há para “pensar” acentuando o aspecto da *inteligibilidade* do ser.

Platão, no entanto, não havia percebido que ao falar de “algo” (*ti*), o que já havia feito na *República* (V, 476E-477A), leva-nos a perceber que: considerar “algo” como o contrário de “nada” (*medên*) é um erro. Esse erro apresenta-se elaborado na seção *aporética* do não-ser. Com efeito, dizer e pensar “o que é” corresponde a *conhecer* “algo que é”, pois esse “algo” é um terceiro termo.

“Ser” e “ser algo” se diferenciam por serem entendidos a partir de relações diferentes, ser e não-ser são contrários, e originam relações de contrariedade com o terceiro termo excluído e, na presença de “algo”, ou seja, onde há um terceiro termo incluído que é responsável por originar relações de alteridade.

Em primeiro lugar, onde há três coisas, ser e não-ser são contrários entre si, porém contrariedade não é o único modo de ler o que o “não” representa, pois “algo” determinado, possibilitando a *alteridade*, faz o mesmo com a *multiplicidade*.

Em segundo lugar, explicam como são possíveis a “opinião” (*doxa*) e a “imagem” (*eidôla*), a primeira, enquanto uma “potência” (*dýnamis*) é caracterizada na

República como se relacionando com ambos, o ser e o não-ser, a “imagem” desse “objeto” complexo e possuidor de um estatuto ambíguo: é e *não* é.

Por fim, o estatuto ambíguo e relativo da “opinião” é permitido pela leitura do “não” como alteridade.

O conteúdo das *aporias* indicam que não é possível separar “algo” do ser (237D), pois, quem diz algo diz “algo que é” e se disser “algo” diz necessariamente “um algo” (*ton ti legonta hen ge ti legein* – 237D).

O raciocínio apresentado a partir de 237C, então, só poderá nos levar a acumular *aporias*. Como isso ocorre e por quê? Ao tomar todo “algo” como “algo que é”, estamos diante de uma falácia.

Porém, quando introduz um “terceiro” termo na relação, a lógica do raciocínio deve ser reformulada. Pois se temos ser, não-ser e algo, ou seja, três termos, um termo não pode ser considerado como o contrário dos outros dois, pois isso é absurdo. Algo só é contrário do seu contrário. Se “algo” é um terceiro termo temos de repensar a equivalência com “o que é” e o novo regime de oposição obriga a pensar o sentido de “não”.

Desse modo “algo” não pode ser tido como equivalente a “algo que é”, mas como um *terceiro termo incluído*. Incluído em que sentido? Nas relações entre ser e não-ser.

Uma vez que algo não é contrário ao ser nem ao não-ser, deve ser entendido com um “outro” termo. Do mesmo modo que não será correto tomar todo “algo dito” como sendo necessariamente verdadeiro, não é correto equiparar algo ao que é, assim como fazem os sofistas, extraindo dessa equivalência entre algo e a verdade, a impossibilidade de dizer falsidades.

Esse é um dos primeiros passos para que Platão possa argumentar sobre a existência da falsidade e mostrar-nos o modo como o falso pode vir a ser.

Se a negativa, com a introdução do “algo”, não mais pode ser lida como indicando contrariedade, o que devemos entender pela negativa a partir de então?

3.3. O não-ser como contrário do ser.

Quando voltamos a nossa atenção para o poema de Parmênides vemos que o não-ser deve ser entendido como o contrário do ser. Em que caso são necessariamente contrários ser e não-ser?

Quando a única alternativa ao “ser” é o não-ser, então esta recai, necessariamente, sobre o termo contrário, pois não há outro, sendo excluído assim todo e qualquer “terceiro” (*tertium non datur*).

É a isto que Platão não presta atenção na *República* e no *Teeteto* (188E-189A) e pretende corrigir no *Sofista*. Quando estamos diante de um novo contexto, onde há além de dois termos, um terceiro, “algo” temos de entender a negação não mais como indicando contrariedade. O “não” passa a ser entendido como outra coisa.

Mas, por ora, a contradição retorna cada vez que “dissermos não-seres (*mê ónta legômen*)” ou “o não-ser” (*tò mê ón*). Pois, cada vez que alguém o faz como pode aplicar-lhe o número plural, conferir-lhe a unidade, a forma de “o uno” (*tò hèn*), se esse algo que “não é”, “é nada”?

Se se concordar que não se pode “unir” (*prosarmóttein*²⁹) “ser” (*òn*) ao “não-ser” (*mê ónti*), nem sequer “pronunciar” (*phthenxasthai*) ou “pensar” (*dianoêthênai*) corretamente “o não-ser em si mesmo” (*tò mê ón auto kath’hautò*), então “o que não é” é “impensável” (*adianóêton*), “indizível” (*árrhetôn*), “impronunciável” (*aphthenkton*) e “inexprimível” (*álogon* – 238C).

Essa aporia, que está sendo relacionada ao interdito de Parmênides no verso 7.1 do *Da Natureza*, o qual proíbe que “sejam coisas que não são”, é vista na questão do número. Abordemo-la adiante, seguindo os passos do argumento de 237C – 238C.

²⁹ O termo deriva da união da conjunção (*prós*) com a raiz do verbo que exprime a *harmonia*, de modo que vem a significar a união de algo com outra coisa, de modo harmonioso. Exatamente, o que não pode ocorrer nesse contexto.

3.4. O número.

Como não se deve atribuir “aquilo que é” (*tôn óntôn*) ao não-ser e não é possível atribuir não-ser ao ser (*ouk epì tò ón*), nem de nenhum modo “ao algo” (*oud’epì tò ti*), resta apenas a relação entre “algo” (*ti*) e “o que é”, uma vez excluídos tanto a relação do não-ser com o ser quanto a do não-ser com o “algo” (237C).

Essa equivalência de condições entre o ser e o algo, fica expressa na frase seguinte, onde é dito:

É “manifesto” (*phanerón*) que “este vocábulo ‘algo’ (*tò “ti” touto [rhêma]*)” dizemos sempre sobre as “coisas que são” (*ep’ ónti légomen*), sendo impossível dizê-lo “nu” (*gymnòn*), isto é, de modo isolado, à parte “de tudo aquilo que é” (*tôn óntôn apántôn* - 237 d). O que podemos inferir desta passagem?

Enquanto o ser pode ser entendido como atributo de algo “que é”, o não-ser não pode receber atributos, pois não encontra “algo” que lhe possa ser atribuído. Pois, então, a partir de que relação de identidade e de “qualidade” nós encontraríamos esse “algo”?

Deste modo, o não-ser só pode ser entendido como a mais completa ausência de referência, contemplada pelo termo “nada” (*mêdén*), implicado pela negação de “algo”, ou correlato contrário deste.

Seguindo o raciocínio, se não podemos atribuir o não-ser ao ser, também não podemos aplicá-lo a “qualquer algo” (*ti* – 237C).

Ao dizer alguma coisa, deve esse “algo” referir “algo” na realidade; ou melhor, dizer algo é dizer um algo definido. Há sempre essa necessidade de referência, uma vez que um vocábulo nunca é dito de modo independente, mas para evocar algo ou indicar alguma coisa que é, entre tudo o que há na realidade. Logo todo “algo” dito, está referindo algo que é na realidade.

No desenvolvimento seguinte, o Hóspede irá demonstrar o modo como todo algo se caracteriza, seja revelando-o enquanto algo único, ou seja, em sua forma singular ou no plural, ao dizer mais de um. Esta caracterização faz emergir noções como a unidade, a quantidade e o número.

O raciocínio é o seguinte. Ao dizer “algo”, necessariamente se está a dizer ao menos “um algo” (*hén ge ti légein*), o que nos remete à referência a algo que constitui uma unidade.

Se alguém disser “um” (*hénos*) temos por isso “algo” uno, ao dizer “ambos” (*tíne*) sinaliza para “dois” (*duoin*), enquanto mais de um “algo” (*tinès*) quer referir-se a “muitos” (*pollôn*), no plural (237D).

A tradução desse passo resume-se deste modo: “algo” é signo do um, “ambos” é signo de dois, e “vários” é signo de muitos. Estamos aqui distinguindo os modos: singular e plural, e o dual grego, ao dizer de “algo”, enquanto “algo” do dizer³⁰.

Por outro lado, com a noção contrária tal não ocorre. Uma vez que “não algo” não poderia receber o mesmo tratamento, pelo fato de o não-ser implicar simplesmente “nada”.

Guardemos a oposição entre “dizer algo” e “nada dizer” que percebemos a partir da frase que segue.

“E que o que diz ‘não algo’ é de toda necessidade, como parece, que ele está dizendo totalmente ‘nada’³¹” (237E).

O sentido disso está em entender o “não algo” (*mê ti*) como equivalente a “nada” (*mêdén*).

4. Primeira digressão: a imagem (*eidôla*).

Aqui se inicia a primeira digressão do diálogo *Sofista*, a que tem por objetivo iniciar uma discussão a respeito do *estatuto ontológico* da “imagem”. O exame da natureza da “imagem” pode ser considerado um dos pontos altos do diálogo devido ao modo como a dificuldade em definí-la está ligada aos problemas até então enfrentados, bem como evidencia a complexidade da questão dos sentidos de “ser”.

“Nós devemos dizer que particulares são que eles têm um gênero de existência, com o mesmo fôlego que devemos também afirmar que elas não têm existência no [mesmo] sentido das Formas, coisas que são inteiramente reais. Este é o problema da *eidôla* [imagem]: imagens não são reais – ainda que sejam realmente imagens” (ALLEN, 1965, pp. 57).

O que é a “imagem”? Se por um lado ela é, e por outro, não é como lidar com esse status ambivalente da imagem? Assim como a “opinião” pode ser considerada

³⁰ Cornford (1973) assinala a dificuldade de traduzir o argumento acima, pois a oração “dizer algo” (*légein ti*) é usada em dois sentidos: tanto para falar de algo a que as palavras se referem quanto para expressar um significado, ou dizer algo, em oposição à “nada dizer” (*mêdén légein*).

com uma *dýnamis* que se associa ao ser e ao não-ser, a “imagem” é uma terceira coisa, esse “algo” que é e que não é.

Se falarmos sobre elas, estaríamos a predicar, ou seja, dizer *outras coisas* sobre elas, mas nos dirigimos às imagens e as vemos como coisas reais, ao ponto de não podermos duvidar que elas existam de algum modo. No entanto, esta existência ou o seu *estatuto ontológico* é inteiramente dependente da sua contraparte inteligível, o original ou a Forma (conferir Allen, pp. 57).

É através deste raciocínio que podemos dizer que as “imagens” são e não são. No entanto, como podemos distinguir este “certo sentido” em que a “imagem” é, e este outro sentido em que ela não é se univocamente utilizamos o verbo “ser”. Se falar em *existência* da “imagem” é imputar um problema que não está implícito como sentido daquilo que é, veremos como em algumas construções sintáticas dos passos a seguir só são inteligíveis.

Os sentidos do verbo “ser” (*einaí*) atribuídos à “imagem” tornam-se problemáticos, pois como podemos falar *sobre* “imagens”, sem dizer outras coisas sobre elas, sem que possamos falar de “imagens” em si?

Vemos que desde o início quão enraizado está na linguagem o problema da identidade (*tí*) da “imagem” e da sua “qualidade” (*toioutos*), assim como em certas relações veremos que a “imagem” é uma *outra* coisa em relação ao *verídico*.

4.1. A natureza da imagem (239C – 240B).

O Hóspede pede a Teeteto que lhe dê uma definição do que é “imagem”.

“Teeteto – É evidente que falaremos das imagens nas águas e nos espelhos e também das coisas desenhadas e impressas e quantas outras desse tipo há diferentes” (239D).

O Hóspede admoesta Teeteto por ser tão ingênuo no que diz respeito ao modo como o sofista receberia tal definição (239E). O sofista fingirá que nada entende a partir da série de exemplos dados por Teeteto.

O Hóspede, então, alerta-o que o sofista perguntará “o que se deve concluir de tais exemplos” (240A). O sentido da objeção é dado pela tensão entre as múltiplas coisas sensíveis e a definição de “imagem”, ou seja, como estas múltiplas

³¹ *Sofista*. Tradução Murachco (2008).

coisas poderiam ser entendidas como uma unidade? E insta novamente a Teeteto que responda: “diz ao homem” (240A).

A segunda tentativa de definição oferecida por Teeteto nos coloca diante de um problema aparentemente insolúvel. A situação, o que é pedido no contexto da definição, deve dizer “o que é” a “imagem” (*eidôlon*).

“Teeteto – O que, na verdade, Hóspede, diríamos ser um simulacro (*eidôlon*), a não ser outra coisa desse tipo (*héteron toiouton*), assemelhada ao verídico (*pròs talêthinòn aphômoiôménon*)?” (240A).

O problema que é apresentado opõe “algo” (*tí*), a “imagem”, a outra coisa, parecida, “assemelhada”. Mas como pode uma coisa ser definida em termos da parecença com outra? A identidade deste algo não pode ser misturada com uma “outra” (*héteron*) coisa. Embora a imagem não seja realmente aquilo de que toma a parecença, ela é realmente uma imagem.

O nome de “imagem” é nome de “algo” (*tí*) (240B). Um algo, em sua identidade, não pode ser confundida com “outra” coisa. A tensão é redobrada quando é dito que a “parecença” é a “qualidade” (*toioutos*) da imagem.

A identidade do nome “imagem” nos leva a considerar a imagem como algo que é. A qualidade da imagem, no entanto, ao definir aquilo que a imagem é, nos leva a distinguir a identidade da qualidade, pela introdução do termo “outro” (*héteron*).

A seção que pretende definir a “imagem” é aporética, uma vez que ainda não foi reformulado no diálogo o sentido da negativa. Sendo lida como implicando contradição, a negativa não pode dar conta da alteridade.

Não podemos pensar a “imagem” a partir do mesmo contexto em que Parmênides pensa a relação ser/não-ser, pois, essa modalidade de relação não nos capacita para pensá-la. A “imagem” é “algo” que só se define em relação à outra coisa. Para Parmênides só há o ser, uma única entidade, logo não há “imagem”. A “imagem” que é como *outro* algo que é, porém, não é o *mesmo* que aquilo a que está relacionada, sendo simplesmente outra coisa. Por isso, a sequência das aporias contrasta aquilo que é parecido ao verídico³², ou ao verdadeiro.

“Hóspede de Eléia – Chamas verídico a outra coisa desse tipo (*héteron dè légeis toiouton alêthinón*), ou, o quê queres tu dizer com desse tipo (*tò toiouton*)?” (240B).

É questionada a relação entre “o verídico” e “outro desse tipo”. Vemos emergir a tensão entre a identidade e a predicação no que diz respeito à “imagem”, pois o “verídico” não pode esse outro *ser*, “a imagem”. A “imagem” possui uma modalidade própria de ser que é: *ser por parecença*.

É necessário distinguir a identidade de “algo” (*tí*) presente no nome “imagem” e a qualidade própria a algo “desse tipo” (*toiouton*), isto é, a *parecença* (*eikôn*) que exige um “outro” como complemento da relação em que isto, a *parecença*, é verificada.

No entanto, Teeteto está ciente de que deve distinguir o “verídico” do “parecido”, em suas palavras: “... verídico de forma alguma (*oudamôs alêthinón*), mas parecido (*all’eoikòs*)” (240B). O “verídico” como distinto do “parecido” possibilita ao Hóspede separar da “coisa nomeada”, a “imagem”, o sinal do verdadeiro, a imagem não é “o verídico” e, o sentido da predicação, a “imagem” é esse algo que é parecido com outra coisa.

O problema da natureza da “imagem” nos faz deparar com a gama semântica do verbo “ser”, a polifonia de seus sentidos, a inseparabilidade das suas leituras e a ambigüidade daí resultante. Os quatro sentidos do verbo “ser” comparecem aqui de forma problemática (vide Introdução). Platão tenta isolar sintaticamente os sentidos do verbo, porém ainda nos encontramos em dificuldade, nesse passo, devido à presença da concepção ontológica de verdade.

O “ser” da imagem e o sentido verídico do “ser” ainda encontram-se confundidos, pois é concorde, que “por verdadeiro” se entende um “ser real” (240B). Todos os problemas relativos à “imagem” estão envolvidos pela complexidade do verbo *ser* e do conceito de verdade.

Então, o que quer dizer ou sobre que é aplicada a qualidade?

O “verídico” e o “parecido”, tendo sido distinguidos, em relação um ao outro, podem ser definidos como contrários? Intervém aqui o sentido da negativa.

“Hóspede de Eléia – O que é isso? Acaso o não verídico é contrário ao verdadeiro?” (240B).

O “não-verídico”, uma vez que a negativa é lida como contradição, implica no contrário do “verdadeiro”.

³² A tradução Murachco (2008) do *Sofista* traduz “*alêthinon*” por “verídico”, enquanto a tradução dos *Pensadores* (1987) grafa o termo “verdadeiro”.

“Hóspede de Eléia – Dizes parecido o que não é realmente, se o disseses não verídico” (240B).

No entanto, se tomamos “o que parece” como o “não-verdadeiro” estaríamos afirmando que a “imagem”, que é algo, mas não o verdadeiro, não pode ser, e, nesse passo, “ser”, apesar de não admitir uma tradução unívoca por “existência”, diz respeito de perto à condição de possibilidade de a imagem existir, ou seja, de ser o que é, enquanto imagem, sem ser “aquilo [de] que é” a imagem, isto é, o “ser” original de que é a “imagem”.

“Mas, na verdade, de alguma forma (*all’ ésti ge mên pôs*) é”, afirma Teeteto (240B), o Hóspede acaba por levar Teeteto a tentar distinguir ou isolar entre os sentidos do verbo “ser” a “verdade” e “existência”. “Em todo caso, não um ser verdadeiro”, mas o “ser” no que diz respeito à “imagem”. Este modo de “ser” da imagem funda-se em um contexto relacional.

“De modo algum um verdadeiro (*oudamôs alêthinón*), mas um parecido (*eoikòs*)” (240B).

Mas isso Teeteto não pode aceitar, pois distingue “não, apenas que é real a aparência (*eikôn óntôs*)”.

“Então, o que chamamos de aparência (*eikóna*) é realmente (*estin óntôs*), portanto, aquilo que não é realmente?” (*ouk ón ára [ouk] óntôs* - 240C1-2).

A perplexidade de Teeteto nos oferece a chave para a compreensão do passo (240C1-2), uma vez que destaca o que está em questão. A seção como um todo é aporética, mas traz novos elementos a ser incorporados e aponta para a necessidade de repensar a relação entre ser e não-ser, e especialmente levando em consideração as mudanças ocasionadas pela emergência do segundo da negativa, que nos permitirá compreender que a nova configuração da negativa é necessária à pesquisa desenvolvida pelo Hóspede e Teeteto.

4.2. O entrelaçamento do ser ao não-ser (240C).

Desde a *República V* a “imagem” é o objeto epistêmico que nos habilita a vislumbrar e obriga a aceitar o “entrelaçamento” entre “ser” e não-ser. Note-se que já não estamos no contexto permitido pela leitura de Parmênides. Esse objeto

complexo, a “imagem” é descrito segundo esse modo complicado como o não-ser se lança no ser contido no raciocínio a seu respeito. Teeteto está perplexo.

“Teeteto – Há o risco de nos termos emaranhado numa certa complicação do que não é com o que é (*tina pepléchthai symplokên tò mê òn tòi ónti*), por demais absurda!” (240C1-2).

Se “ser por aparência é real” (239E), como pode este “ser” ser idêntico a si próprio? Ser por aparência supõe a existência de um “outro”, no entanto, qualquer coisa que não é o ser, deveria ser tida como não-ser.

É devido a um “entrelaçamento” ou “emaranhado” do ser e do não-ser que os interlocutores são obrigados a “reconhecer a contragosto que, de alguma forma, o não-ser é” (240C).

Estaríamos a partir do que o Hóspede defende no *Sofista*, está-se a avançar então no sentido da contestação da doutrina de Parmênides, ou a partir de uma leitura mais precisa do contexto da relação ser/não-ser e reconhecer o estatuto ontológico próprio a esse novo campo de investigações sobre a realidade, o estatuto ambíguo que partilham as coisas por efeitos da alteridade e da multiplicidade.

Esse contexto é outro e não aquele autorizado por Parmênides que protesta contra a ambigüidade da “opinião” dos mortais (fr.6.7-9, fr.8.52-67) e contra “a aparência” (*tà dokounta*) de multiplicidade (fr.1.32) que os nomes emprestam as coisas (*onomastai* - fr.8.42-44).

É o que devemos considerar a partir de agora, ao dissertar sobre a relação entre “imagem”, “opinião” e “aparência”.

4.3. A arte do engano (240C-240D).

O sofista, que nega a falsidade e, por conseguinte, a possibilidade da contradição, a partir da defesa da concepção ontológica de verdade, alega a equivalência entre tudo o *que é* e o *que é dito*.

Como então, definir a arte sofística, como arte do engano, sem cair em contradição? Pergunta o Hóspede.

“Hóspede de Eléia – E aí? E a arte dele, depois que delimitamos o que ela é, somos capazes de ser coerentes com nós mesmos?” (240C).

O sofista é perito na arte da aparência e a partir desta arte produz o engano. Porém, quais as consequências de uma afirmação como essa?

Será necessário admitir que a nossa alma, em primeiro lugar, opine falsamente. Como isso se dá é o grande problema que envolve a compreensão do falso, da falsidade e da mentira.

Se isto ocorre é possível que nossa alma possa ser afetada pela opinião falsa e se forme a partir de opiniões falsas (240D). Pois é reconhecido, que principalmente em relação aos jovens, a formação (*didaskalikên* – 229A) opera pelo “discurso” (*lógos*) sobre as almas dos jovens, uma vez que é apenas na “alma dos homens fortes” que as opiniões estão em oposição ao desejo, ânsia por prazeres, dor e todas essas (*en psychêi doxas epithymiais kai thymon hêdonais kai logon lypais kai panta allêlois tauta...*) - 228B2.

É interessante notar que “as afecções” (*pathêmata* – 228E) ou os “estados da alma” são aqui abordados em relação à alma e a “formação” (*didaskalikên*) desta sendo entendida como processo. Que formação é esta: moral ou cognoscitiva?

Quando nos lembramos da analogia entre o Bem e o sol na República V, manifesta sua distinção fundamental entre as “coisas inteligíveis” (*noêtá*) e as “coisas sensíveis” (*aisthêtá*), na analogia da linha cada região é dividida em duas seções, donde se segue que há quatro espécies de “experiências mentais” (*pathêmata en têi psychêi* – República V – 511D).

Tais estados são aqueles que a alma assume de acordo com os objetos que apreende sejam inteligíveis (*noésis* e *dianóia* - conferir Cornford, 1965, pp. 61-62), ou aqueles outros, que dizem respeito à seção sensível, a “crença” e as “coisas sensíveis”, e a potência intermediária entre elas, a opinião (*dóxa*).

Uma vez que estas coisas afetem a “alma”, como isto reflete sobre o estatuto que tem enquanto coisa que é? Pode a “alma” ser contada como uma das Formas? Essas questões devem ser levadas em consideração mais adiante (248A).

5. A opinião falsa: a “falácia da contradição (240D-241C)”.

Uma vez aceita a possibilidade de que a alma seja afetada por opiniões falsas é preciso primeiramente definir como poderíamos conceber opiniões que sejam falsas. O Hóspede avança uma proposta.

“Hóspede de Eléia – Então, a opinião falsa será aquela que opina coisas contrárias às coisas que são, ou como será?” (240D).

Quando analisamos tal proposta de definição percebemos que ela está assentada na relação de contradição entre opinião falsa e opinião verdadeira, e logo, daquilo que é com o que não é.

Será preciso distinguir entre o falso em relação ao real e o falso em relação à opinião, o pensamento e o discurso. Em relação às coisas, ou ao real, a verdade é diferente da falsidade, porém, essa diferença, é definida em termos de contrariedade, pois esse é o valor do “não”, aí onde não há terceiro termo.

“Hóspede de Eléia – Dizes, portanto, que a opinião falsa opina as coisas que não são” (240E).

A falsidade como contrário daquilo que é, está ainda assentada sobre “a concepção ontológica de verdade”. No entanto, assim que considerada em relação a opinião, ao pensamento e ao discurso, a “opinião verdadeira” é diferente da “opinião falsa”, mas a *diferença* proposta pela leitura de “não”, nesse caso é: alteridade. Teeteto não se dá conta da ambigüidade que a consideração mesma da falsidade impõe. Deste modo, o Hóspede prossegue.

Qual o pressuposto que está por trás da “concepção ontológica de verdade”? No poema de Parmênides vemos nos fragmentos 6.1 que “É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam³³”, e no fragmento 3 “[...] pois o mesmo é pensar e ser³⁴”.

Platão já havia reconhecido na *República* livro V o estatuto cognitivo intermediário da “opinião” situada entre o “saber” (*epistême*) e a “ignorância” (*agnôsia*). O modo da relação que a “opinião” mantém com o ser e o não-ser é explicado a partir da definição da “opinião” como *dýnamis* que age “sobre o ser e o não ser” (*epi tò ón kai tò me ón*).

Será preciso pensar, então, na relação da falsidade com a opinião, e posteriormente, avaliá-la em relação ao discurso, e aos enunciados verdadeiro e

³³ PARMENIDES, *Da Natureza*. Tradução de J. G. Trindade Santos, 2002.

falso (263D), além de definir convenientemente a opinião, o pensamento e o discurso. Por enquanto, sigamos a tentativa de definir a opinião falsa, no diálogo entre o Hóspede e Teeteto.

“Hóspede de Eléia – Será que opina que as coisas que não são não são, ou de alguma forma que as coisas que de nenhum modo são são?” (240E).

A operação de conceber ou de opinar reflete uma atividade inteligível. Essa atividade inteligível tem como “objeto”, nesse primeiro momento, os não-seres, “as coisas que não são” (*tà mê ónta* – 240D).

O “erro”, segundo Teeteto, só é possível se a opinião concebe “os não-seres que são de algum modo” (240E).

“Hóspede de Eléia – O quê? Ele não opinará que as coisas que são de todo o modo não são de modo nenhum?” (240E).

A questão aqui recai sobre a possibilidade de conceber, de fundir, “o que não é de modo algum”, o não-ser, como contrário àquilo “que é de todo” (*tà pántôs ónta* – 240E).

Até aqui, a definição de opinião falsa está assentada na equivalência entre o ser e a realidade, e o não-ser, entendido como a negação ou o contrário “daquilo que é”.

“Hóspede de Eléia – E creio que também assim será julgado falso o discurso que diz que as coisas que são *não* são (*tà te ónta légôn mê einai*) e que as coisas que não são são³⁵ (*kai tà me ónta einai*)” (240E-241A).

A definição de opinião falsa mostrou-se insuficiente e é dito que esta definição o sofista recusará (241A). Até o presente momento, como vemos na citação acima, toda definição de opinião falsa é insuficiente ou contraditória, principalmente no que diz respeito à impossibilidade de unir o ser ao não-ser, discutida anteriormente (238A) e pressuposta no fragmento 7.1 de Parmênides.

“Teeteto – Com efeito, como não estamos entendendo que ele dirá que estamos dizendo coisas contraditórias às de agora, quando tivemos a ousadia de dizer que há falsidade nas opiniões e segundo os discursos? Pois, com isso, muitas vezes fomos forçados a ligar o que é ao que não é e agora concedemos que isso é de todo impossível³⁶” (241A-B).

³⁴ PARMENIDES, *Idem*.

³⁵ O grifo é nosso.

³⁶ *Sofista*. Tradução Murachco (2008).

O problema da falsidade é o da impossibilidade de compatibilizar a sua definição teórica com a duplicidade da sua ocorrência na prática. Que duplicidade é essa?

Devemos entender que estão em jogo duas definições de *verdade*, uma manifesta no “conceito ontológico de verdade” e, uma segunda, que ainda não foi formulada, mas que é uma das metas do diálogo e irá definir *verdade* e *falsidade* na relação com o discurso³⁷ (263-264). Pois quando falamos de “opinião falsa” devemos ter em mente que “opinião” é um “algo”, ou seja, um terceiro termo entre verdade e falsidade.

Se partirmos da primeira definição a verdade é tomada como propriedade “daquilo que é” ou das “coisas que são” e da leitura da negativa como contrariedade, o discurso falso não poderia “nascer” (241A), pois a condição necessária para que isso ocorra seria “ligar o que é ao que não é” (241B).

Vemos aqui, uma vez mais, a necessidade de criticar a “concepção ontológica de verdade”, além de exigir do Hóspede uma atitude: resolver-se a discutir a tese do “pai Parmênides”.

6. A “agressão” à tese de Parmênides.

O Hóspede pede a indulgência de Teeteto no momento em que está prestes a “agredir” a tese de Parmênides. A metáfora³⁸ empregada pelo Hóspede, natural de Eléia, “do círculo de Parmênides e Zenão”, apresenta-nos a idéia de alguém que de repente volta-se contra o pai, com o fim de o “malhar” (*patraloian*).

Isto é necessário na empresa com a qual se defronta o Hóspede, que com ela corre o risco de ser tomado como “agressor do pai” (241D), uma vez:

“Hóspede de Eléia —... que, para nos defendermos, ser-nos-á necessário pôr à prova o discurso do nosso pai Parmênides e impor-lhe pela força que o que não é de certo modo é e que por sua vez também o que é de algum modo não é” (242D).

³⁷ Poderíamos discernir a “verdade” como característica da realidade do “que é” e a “verdade” a partir do “que é dito”, nos discursos e no pensamento. Do mesmo modo que “dizer verdades”, isto é, formular discursos verdadeiros, não é o mesmo que “dizer a verdade”, em um sentido puramente ontológico.

³⁸ O sentido da metáfora é defendido pelo professor H. Murachco que acha incorreta a tradução de “*patraloian*” por “parricídio”, opção de Marsilio Ficino e que a maioria das traduções seguem.

Essa é a proposta³⁹ para que, ao avaliar o conteúdo da tese de Parmênides, os interlocutores possam avançar sobre questões não contempladas pela “via da verdade”, expressa no poema de Parmênides.

Os “objetos epistêmicos” que intervêm na discussão são estranhos ao contexto da oposição entre o ser, única realidade possível, e o não-ser, como a negação dessa realidade⁴⁰. Que “objetos” são esses? Explica o Hóspede.

“Hóspede de Eléia – Como não será claro, como se diz, até a um cego?! Pois, a menos que estas coisas tenham sido refutadas ou aceitas, alguém poderá, em algum momento de lazer, ao falar a respeito do discurso falso ou da opinião falsa, quer do simulacro, quer da imagem, quer da imitação, quer das aparências, ou mesmo a respeito das muitas artes que há acerca dessas coisas, não ser ridicularizado, ao ser forçado a contradizer-se a si mesmo⁴¹” (241D-E).

Vemos então que a proposta apresentada pelo Hóspede é essencial para podermos considerar de perto “discurso falso... opinião falsa... simulacro... imagens... imitação... aparências”, o que até então tinha sido problemático e os enredara em aporias.

7. SEGUNDA DIGRESSÃO: O PROBLEMA DO “SER”.

O que consideramos a segunda digressão do texto é o exame da “tradição” daqueles que primeiro trataram do “ser”, proposta por Platão⁴², e apresentada nas palavras do Hóspede, que apresenta as doutrinas, claramente, seguindo um roteiro, com a finalidade de, ao examinar tais visões ou narrativas sobre o “ser”, não seguir pelo mesmo caminho que antes traçaram, de modo doutrinal, mas a partir de questões.

A análise da “tradição” operada por Platão (242D-243A) acaba por fundar a tradição reflexiva grega a partir de uma perspectiva curiosa. Pois é constituída do presente, por Platão, e posteriormente, por Aristóteles, em uma reflexão em direção

³⁹ Essa proposta, segundo OWEN (1999, pp.432) é essencial para desarmar os paradoxos que até então temos presenciado.

⁴⁰ No poema *Da Natureza* de Parmênides a “via da verdade” acentua o caráter da oposição lógica entre ser e não-ser. Parmênides separa a “opinião” dos mortais da “via da verdade” e a considera como uma espécie de “mistura” entre ser e não-ser, logo, por isso ela é “outra” coisa.

⁴¹ *Sofista*. Tradução Murachco (2008).

⁴² Platão está propositadamente apresentando a sua visão de história da filosofia ao passar em revista a “tradição” convocada e congregada sobre a perspectiva dos que falaram sobre o “ser”. Platão está a criar o problema que em seguida pretende analisar.

do passado, dos pensadores e das “doutrinas” que os que os antecederam defendem.

Neste ponto, não apenas são agrupados os que primeiro pensaram a “origem” e a “natureza” do cosmo, como se todos eles houvessem, ao lado de Parmênides, pensado rigorosamente a partir do “ser”⁴³. “Origem” e “natureza” são temas que se encontram integrados no problema da criação, ou seja, a busca por explicar como o cosmo veio a ser ou a *vida da alma do cosmo* como resultado da criação (Ver *Timeu* 28B-35A).

Rigorosamente, o primeiro a falar em termos de “ser” é Parmênides, o que ocupa boa parte da reflexão do seu poema, na Via da Verdade. Platão, então, funda a “tradição” e o “problema” do ser a partir de um anacronismo, imputando a sua concepção de “ser” como fundamento das preocupações de todos aqueles que anteriormente recorreram sobre a realidade e o Todo.

A “invenção” da “tradição”, propriamente aquilo que Platão faz a partir de 242 – mostra de modo interessante como o autor dos diálogos se relaciona com os antigos pensadores da tradição reflexiva grega. E como faz com que estes compareçam no texto, a exceção de Parmênides, a partir das “doutrinas” que defendem as suas, sendo todos agrupados segundo um problema que a Platão parece comum a todos, ou deveria ser o ponto de partida de todas essas explicações pontos de vista diferentes e divergentes como contam as suas “narrativas”.

A análise crítica prossegue até que Platão defenda uma “nova definição” para aquilo que ele compreende como “ser” (247D) e opta por seguir uma via diferenciada em relação à “tradição” que o precedera. Para refletir e propor a sua via de entendimento do “ser” adota uma postura crítica no que diz respeito à utilização do termo, ao mesmo tempo em que propõe uma reflexão acerca da ambigüidade do verbo “ser”.

⁴³ O que implica em uma imputação anacrônica, ainda que a partir desse recurso Platão possa fazer filosofia. Pois quem primeiro trata do “ser”, vinculando o termo em sua análise é Parmênides.

7.1. Da cosmologia à ontologia: as doutrinas sobre o ser (242B-244B).

A crítica a que o Hóspede submete aqueles que primeiro trataram do “ser” é de ordem metodológica. O que chamo aqui de método é mencionado como um “caminho” a seguir. O método e fim do exame é o seguinte:

“Iniciar o nosso exame pelo que nos parece evidente, evitando que, mantendo a seu respeito noções confusas, não concordemos tão facilmente a seu propósito, como concordaríamos se tivéssemos idéias bem claras” (242B-C).

O Hóspede critica a “forma” que, cada um ao seu modo, adotou para tentar explicar a origem e a formação do cosmo, pois, cada um deles adota a exposição de suas doutrinas como em “narrativas”, “fábulas” como aquelas contadas a crianças (242C).

Igualmente, não concordam entre si esses “homens”, pois uns afirmaram que o “ser” é um, outros que o “ser” é muitos, ou que é “ao mesmo tempo uno e múltiplo” (242D-243A).

Boa parte do que os antigos pensadores utilizaram em suas explicações sobre a origem do cosmo, certos “princípios”⁴⁴ constitutivos do Todo é referido em tom coloquial. Segundo Platão, os “jônios”⁴⁵, que discorriam em termos de “contrários”, diziam ser muitos os princípios do Todo. Já os que os sucederam Xenófanes dizem que o “um” é o Todo.

Estão eles, na medida em que Platão os apresenta, inaugurando uma linha reflexiva do pensamento grego, como aqueles que falaram sobre o que é e quiseram determinar a “natureza” ou a “quantidade” (242C) daquilo a que se denomina “realidade”.

“... quantos dizem que todas as coisas são o quente e o frio, ou quaisquer dois que tais, porquê calha dizerem isso de ambos, ao afirmar que ambos e

⁴⁴ O que Aristóteles na *Metafísica* A 988B-989A denomina “elementos” (*stoicheia*), os “princípios” (*archai*) são evocados como “causas” (*aitia*) materiais da “geração” e da “destruição” de tudo. “[20] Vamos agora examinar as dificuldades que podem surgir a partir das declarações de cada um desses pensadores [aqueles que primeiro filosofaram] e atitude destes perante os primeiros princípios (*peri tôn archôn*). Todos aqueles que tomaram o universo como uma unidade, assumindo que isso se reveste de alguma natureza corpórea e extensa; estão certamente enganados em muitos aspectos. Eles apenas consideram os elementos (*stoicheia*) das coisas corpóreas, e não dos incorpóreos mesmos, aquilo, pois que existe. Estão prontos a declarar as causas da geração e da destruição e investigar a natureza de tudo (*kai peri geneseôn kai phthoras epicheirountes tas aitas legein, kai peri pantôn physiologountes*)”. Aristóteles. *Metaphysics*. Tradução de TREDENNICK, Hugh. *Aristotle in 23 Volumes*. Volumes 17e 18. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989.

⁴⁵ As “musas da Jônia e da Sicília” referem Heráclito e Empédocles.

cada um dos dois “é”? Que iremos supor ser esse novo “é”? De duas uma: é um terceiro ao lado daqueles dois e o todo é três, ou, ao contrário, segundo vós, ainda postulamos dois?” (243D-E).

Afinal, ao falar dos contrários, ao sustentarem que o “quente” e o “frio” são, o que se está a afirmar? Que “cada um” deles “é”, ou que “ambos” são? O verbo ser aqui se apresenta em sua ambigüidade, pois, como poderemos decidir sobre se “é” está sendo usado em um sentido completo ou em um sentido incompleto? “É” pode assumir um sentido existencial? Esse é apenas o primeiro aspecto da questão.

No entanto, Platão cioso da utilização que faziam do termo “ser”, questiona em suas narrativas o que querem dizer com o termo “ser”. As questões que avança na citação acima dão conta dos problemas que aí surgem (243D-E).

Ao perguntar, em seguida, se o “ser” deve ser entendido como um terceiro a parte dos contrários, ou se os contrários estão englobados nisso a que chamamos ser, resta-nos propor as questões abaixo.

Se cada princípio é o que é, e o ser é o que lhes confere a condição de sua “existência”, então porque chamar de princípios aquilo que depende de outro termo para poder ser afirmado?

Afinal, a questão nos mostra que o “ser” é o verdadeiro “princípio” de toda e qualquer pesquisa, ponto de partida e de chegada de toda e qualquer explicação que damos do real e do modo de ser das coisas que são.

O congrega a esses pensadores em torno de uma mesma questão é o esforço por, ao dissertar sobre a origem do Cosmo ou do Todo, cada um deles estar antes de tudo a refletir sobre a realidade. Platão está indicando, com o seu modo de pensar e escrever, que toda cosmologia é uma reflexão sobre os seres e, portanto, implica em uma ontologia, pois o ser é o princípio de toda pesquisa.

Desse modo e com esse raciocínio, Platão pretende fundamentar a “ontologia” e a funda como a disciplina que investiga a natureza das coisas e que direciona toda Pesquisa para o seu princípio, ou seja, a busca pelo que é, e seu referente, o “ser”.

8. Aporias do ser: o uno, o todo e o tudo (244B-245E).

Do mesmo modo que o Hóspede examinou aqueles que supuseram que “o ser” é muitos irá agora passar em revisão os “monistas”, notadamente, os eleatas.

“Hóspede de Eléia – O quê? Da parte dos que dizem que o todo é um, será que não se deve perguntar, na medida de nossas forças, o que por acaso dizem com o ser?” (244B).

O “método” utilizado pelo Hóspede a partir desse ponto será o da dialética indireta, onde os próprios “monistas” são chamados a defenderem os seus pontos de vista.

O primeiro passo é fazer com que eles afirmem que só há um “único ser” (244B), para em seguida apresentarem os termos do problema. Pois, pelo nome de “ser” “sinalizam” eles “algo” (*ti*). As questões então são postas em termos de “nome” e “coisa” nomeada. A lógica do questionamento é: se só há o ser, porque então empregar vários nomes para uma só e mesma coisa?

“Hóspede de Eléia – De duas uma; como “um”, servindo-se de dois nomes para o mesmo, ou como?” (244C).

Quem partir da hipótese “monista” chegará então a esse impasse.

“Hóspede de Eléia: E mais, se sustentar que o nome é o mesmo que a coisa, ou será obrigado a dizer que é nome de nada, ou, se disser que é nome de algo, seguir-se-á que o nome é somente nome do nome e de nenhuma outra coisa” (244D).

O problema é definir o estatuto da linguagem perante o real. A linguagem e o real encontram-se confundidos devido às conseqüências da concepção ontológica de verdade. A dificuldade desaparece com a separação da linguagem em relação ao ser. “O dizer” é expresso no *lógos* articula “nome” a algo (244D), e deste modo, passa a apresentar uma leitura sobre as coisas, através da relação do *discurso* com o real.

9. A *gigantomaquia*: amigos do corpo e amigos das formas (245E-247D).

Platão segue com o exame da tradição desta vez opondo duas “escolas” de pensamento opostas a partir de sua análise. São estas escolas: a dos “amigos do

corpo” e a dos “amigos das formas”. Essas “escolas” possuem posições divergentes no que diz respeito ao “ser”.

“Hóspede de Eléia: Na verdade, há entre eles como que uma batalha de gigantes, devida à contestação de uns com os outros a respeito do que o ser é” (246E).

Os “amigos do corpo” definem o “ser” como aquilo que “proporciona resistência e pode ser agarrado, definindo entidade igual a corpo”. Na realidade, eles negam o ser, uma vez que identificam a “entidade” (*ousia*) com o “corpo” (*sôma*) e, se ouvem alguém tratar de coisas incorpóreas, “desdenham-no completamente e não aceitam ouvir mais nada” (246B).

Entretanto, há os que defendem a posição contrária.

“Hóspede de Eléia: Eis porque os que contestam essas posições se defendem com muita cautela a partir de alguma região acima, invisível, afirmando com vigor que certas formas inteligíveis e incorpóreas são a verdadeira entidade; (246B)”.

Se os “amigos do corpo” mostram-se intransigentes, o mesmo não ocorre em relação aos “amigos das formas”, os que “postulam a entidade⁴⁶” (*ousia*). Porém, supondo dos primeiros uma atitude mais razoável são eles chamados à discussão que busca “a verdade” (246D).

O Hóspede toma como ponto de partida o “animal mortal” e avança no sentido do “corpo animado”, para logo em seguida adentrar a questão da alma, perguntando como os “amigos do corpo” respondem.

“Hóspede de Eléia: Colocando a alma como alguma das coisas que são?” (246E).

Ao admitir a “alma” dentre as “coisas que são” são tratadas as suas afecções.

“Hóspede de Eléia: O quê? A alma, não dizem eles que uma é justa e outra injusta, uma sensata e outra insensata?” (247A).

Qual o sentido desse passo? Afirmar que a “alma” é afetada pelos contrários ou que ela é passível de receber os contrários, como o “justo” e o “injusto”, não é admitir a mudança?

“Hóspede de Eléia: Mas não é pela posse e presença da justiça que cada uma delas se torna desse jeito e o contrário pelos contrários?” (247B).

⁴⁶ A tradução “entidade” (*ousia*) é uma escolha para evitar confundir com aquilo que em Aristóteles lemos como “essência” (*ousia*), mas que nesse autor tem um sentido diferente.

A questão então é orientada em termos da “presença” ou da “ausência” de tais afecções contrárias. A estratégia do Hóspede consiste em tratar o processo de “vir a ser” como sendo conducente a algo que é.

“Hóspede de Eléia: Mas, então dirão com isso que alguma coisa, capaz de vir a ser presente e vir a ser ausente, de todo o modo é algo” (247B).

9.1. Incorpóreos.

Quando questionados sobre “serem”: a “justiça”, a “sensatez” e a “virtude”, bem como os seus “contrários”, algo “visível” ou tangível, ou mesmo a “alma” lugar mesmo onde essas “coisas vêm a ser”, uma vez tendo admitido que “são” todas essas coisas, os “amigos do corpo” são levados a admitir que “são” coisas incorpóreas. Ao dizer, simplesmente que “são”, uma das leituras naturais é ler ser como “existir”, questão que está próxima o suficiente do problema da existência e nos lembra a discussão sobre o modo próprio de existência das Formas (*Fédon*), um dos grandes problemas dos diálogos platônicos.

9.2. Sobre a “delimitação” do “ser” como potência (247D-249D).

A argumentação precedente levou o Hóspede a tentar “delimitar” o ser, apresentando-o como “corpóreo” e “incorpóreo” (247D).

“Hóspede de Eléia: Digo que, na verdade, o que quer que seja que possua qualquer espécie de potência quer para produzir outra coisa, de qualquer natureza, quer para ser afetado o mínimo que seja, por efeito da coisa mais insignificante, mesmo que seja uma só vez, digo que tudo isso realmente é; pois postulo como delimitação das coisas que são que não são algo mais que potência” (247D).

A segunda digressão a respeito dos que falaram sobre o “ser”, após ter revisado as “doutrinas” que Platão elenca na tradição, busca chegar a uma “delimitação” (*horizein* – 247E) do que é o “ser”. A proposta que nos apresenta o Hóspede pretende congrega as conclusões a que até então a pesquisa chegou.

O “ser” é “delimitado” como uma “potência” (*dynamis* – 247D). O que isto significa? O “ser” assim “definido” reúne duas “capacidades”: a de “produzir” (*poien*) e de “ser afetado” (*paschein*).

A primeira característica sendo ativa e a segunda denotando uma passividade, se estendendo a todos os seres, pretende abranger tudo aquilo que é, congregando assim, as “opiniões” dos “amigos do corpo” e “amigos das formas”, que ainda não se pronunciaram.

Por aqui se vê que “o ser” não é mais uma ou outra das várias “propriedades” (contrárias), aspecto que a discussão com a “tradição” revelou. O “ser” não pode ser confundido com propriedades como: a unidade (*tò hên*), a totalidade (*to hólon*) e a soma das coisas (*to pân*), pois, é manifesto que, o ser é o princípio causal e princípio explicativo da realidade. O “ser” é a própria *condição de possibilidade* dessas propriedades, isto é, o “ser” deve ser considerado, antes uma *meta-propriedade* que permite a manifestação daquelas. Por outro lado, o *ser como dynamis* é “o ser” na relação com as coisas e que só pode ser conhecido pelos efeitos que produz.

9.3. O movimento nas Formas.

A atenção do debate volta-se, então, para os “amigos das formas” e recai sobre a noção de “geração” e de “entidade”.

“Hóspede de Eléia: Falais de geração (*genesis*), depois de ter distinguido a entidade (*ousia*), em separado? Pois sim?” (248A).

Os “amigos das formas” distinguem, assim como vemos no *Fédon* (78D-E) e na *República* (533) “geração” das coisas que vem a ser, ou seja, mais propriamente o *ato de nascer*, em oposição àquilo que o ser é, a “entidade” (Vide *Timeu* 28D). Essa característica está no cerne do dualismo esboçado noutros diálogos. Os dois termos do dualismo são relacionados pela cognição.

“Hóspede de Eléia: E dizeis também que pelo corpo através da sensação comungamos com a geração, e, pela alma, através do pensamento, com a entidade real; afirmamos que esta é do mesmo modo, sempre idêntica, enquanto a geração é outra e de outra maneira” (248A).

A “sensação” é capaz de captar aquilo que é gerado, e a “alma” que se serve igualmente do “pensamento”, é destinada à apreensão da “entidade”: de um lado, acha-se aquilo que está em continua mudança e de outro o que é sempre o mesmo.

O importante neste passo é levar os “amigos das formas” a admitir que o ser, “aquilo que é”, está também em movimento, pois a consequência de um completo imobilismo seria a aniquilação da vida e do pensamento, notadamente vistos como processos, nos quais geração e entidade, “produzir” e “ser afetado” são afecções contrárias. Sendo “o ser” aquilo que é capaz de receber essas afecções, não deverá ser tomado apenas segundo um destes atributos contrários, com a consequência de em ambos haver necessariamente movimento:

“Hóspede de Eléia: Pois bem, ao filósofo que dá grande valor a essas coisas, por causa delas, parece ser de toda necessidade não conceder aos que afirmam quer uma, quer muitas formas, que o tudo é estático, e, por sua vez, recusar-se a dar ouvidos aos que movem o ser de todos os lados. Conforme a expressão das crianças, ‘quantas coisas móveis e movidas’, afirmamos que o ser e o todo são uma coisa e outra” (249C-D).

O conceito de “ser” como “potência” é responsável por explicar como o modo próprio das coisas corpóreas e incorpóreas, quanto às suas afecções: de produzir efeito e ser afetado podem ingressar “naquilo que o ser é”, no conceito de ser. Ao mesmo tempo possibilita compreender o modo próprio como as coisas se relacionam. A “potência” é visto nesse aspecto relacional um duplo aspecto do movimento a que estão sujeitas as coisas e as afecções que possuem enquanto “potência” na medida em que são comuns “às coisas que são”.

CAPÍTULO II – O plano das soluções apresentadas pelo diálogo.

10. O ser não se reduz ao movimento nem ao repouso (249E-252C).

Após passar em revisão as teorias sobre o ser e ter proposto uma “definição” que “delimita” aquilo que o ser é, vemos o Hóspede fazer uma nova proposta, a de “recusar a doutrina da imobilidade” bem como a opinião dos “que fazem o ser mover-se em todos os sentidos” (249C-D).

Para não tornar-se refém da escolha de uma ou outra das duas correntes, o Hóspede pretende conjugar as duas visões examinadas, imitando as crianças, admitindo que “tudo o que é imóvel e tudo o que se move” ao mesmo tempo, a respeito do ser (*tò ón*) e “do tudo”⁴⁷ (*tò pân*).

Todavia, esta admissão levanta um problema novo. Vejamos o que revela a reflexão sobre a natureza dos contrários.

“Hóspede de Eléia – Pudesse ser! Acaso não afirmas que movimento e repouso são o mais contrários um ao outro?” (250A).

O “movimento” e o “repouso” são reconhecidos como o que há de mais contrário (*enantiôtata*) um em relação ao outro⁴⁸.

“Hóspede de Eléia – E, dizes que um e outro e cada um deles semelhantemente é” (250B).

Há que se reconhecer que “ambos” (*amphóteron*), “tanto em si” como “cada um dos dois” (*autà kai hekáteron*), “de modo semelhante são” (*einai ge homoiôs*). Como devemos compreender este: ambos “são”?

Examinando a consequência de dizer que “ambos são”, poderíamos confundir as suas “qualidades” e concluir que “cada um dos dois se move” ou com isso, “sinalizar” que estão ambos em “repouso”?

Não é o caso, pois outra é a relação que o Hóspede pretende dar a entender com o fato de *serem*.

⁴⁷ É preciso apontar uma imprecisão na tradução de Paleikat (1987), que traduz o “tudo” (*tò pân*), no sentido da soma das partes, por “Todo”, que nos faz esquecer a distinção entre “tudo” e “todo”, essencial para o passo anterior da aporia dos monistas (Vide *Teeteto* 204A-205E).

⁴⁸ Ver também Pimenta Marques (2006), pp. 195, confirmando nossa leitura, guarda apenas algumas distinções mínimas, na tradução dos termos.

“Hóspede de Eléia – Disseste que ambos são ao postulares na alma o ser como um terceiro, além desses, como se o repouso e o movimento estivessem contidos por ele, quando combinaste e consideraste que comungavam naquilo que o ser é” (250B).

É preciso “postular” o ser além destas, como uma terceira coisa, em relação aos contrários, capaz de recebê-los em si permite a “comunhão”⁴⁹ naquilo que é pode ser lida como uma exigência *ontológica* para que possamos falar dos contrários e da sua natureza. O que isto quer dizer?

Apesar de a língua grega não autorizar isolar uma das leituras do verbo ser em detrimento das outras, é isto o que o raciocínio nos obriga a fazer. O fato de estarmos a falar de duas coisas “diferentes” que comungam de uma terceira coisa, o “ser”, denota a participação na existência como uma das características daquilo que o ser é. Veremos isto mais adiante.

O ser não é movimento, nem é repouso, porém, “ambos de cada vez”⁵⁰, pois se “ambos” estão no “ser”, é isto o que o ser é, o que nos força a conceber na “alma”⁵¹ (*en têi psychêi titheís*) o “ser” (*tò ón*) e distingui-lo como um terceiro termo⁵², ao lado (*pára*) dos contrários (250B). Porém, a “entidade” em virtude da “comunhão” (*ousías koinônian*) os “abrange”⁵³ (*periechomenên*): tanto o “repouso” quanto o “movimento”.

Se o “ser” não é simplesmente a reunião dos contrários, mas está ao lado enquanto algo “diferente disto” (*all’héteron de ti toutôn* – 250C), por sua “própria natureza não está imóvel, nem está em movimento” (*katà tēn autou phúsīn ara tò ón oute héstēken oude kineitai*).

Ao afirmar que “ambos”, “movimento” e “repouso” são, vimos que não estamos tratando de confundir “qualidades” de duas coisas distintas. O passo que segue trata especificamente do “problema da predicação”.

⁴⁹ A metáfora da “comunhão” (*koinônia*) abre caminho para a solução do problema do ser e do não-ser, pois acentua a perspectiva relacional da questão, como pode ser percebido no caso da dedução dos “sumos gêneros” e de suas relações.

⁵⁰ Cornford (1973), pp.250. Para Cornford todo o passo está sintetizado na expressão “ambos de cada vez” (*synamphóteron*) que nos faz lembrar a conclusão anterior.

⁵¹ Isto, uma vez que a alma é o “sujeito” da pesquisa, e o “objeto” é o ser, apesar de ambos serem inseparáveis, sujeito e objeto.

⁵² Este raciocínio está a antecipar a lógica da dedução dos gêneros, que iremos acompanhar mais a frente.

⁵³ Cerca, abraça, inclui são sinônimos para a tradução do termo.

11. Problema da predicação (251A).

O problema, em linhas gerais, é apresentado nos seguintes termos:

“Hóspede de Eléia – Digamos então como, de cada vez, chamamos a mesma coisa com muitos nomes” (251A).

A questão traz à tona, novamente, a relação entre “nome” e “coisa” e lembra a “aporia do ser”, pois o “ser” apesar de ser uma só coisa recebe denominações outras, como o “uno”, o “todo” e o “tudo” (244B-245E).

O exemplo (*paradeigma*) escolhido pelo Hóspede é o “homem”. Assim:

“Hóspede de Eléia – Falamos de homem, aplicando-lhe variadas denominações, atribuindo-lhe cores e figuras, grandezas, vícios e virtudes; e, em todos estes e milhares de outros casos, não só dizemos o próprio homem, mas também que é bom e outras coisas sem fim. E também outras coisas ainda, cada uma das quais, de acordo com o mesmo discurso, supomos serem uma, e dizemos muitas e com muitos nomes” (251A-B).

Quando um discurso sobre o “homem” é composto, o que se faz é aplicar a uma “coisa” outra denominação que não aquela própria que refere-se a coisa “homem”.

Ao dizer que o “homem é bom”, uma vez que as leituras do verbo “ser” encontram-se fundidas em um mesmo núcleo semântico, uma frase como essa implica em uma tensão entre a leitura “predicativa” e a “identitativa”.

“Hóspede de Eléia – De onde, creio, preparamos um banquete para os jovens e, de entre os velhos, os tardios a aprender; a qualquer um, está ao alcance das mãos retrucar que é impossível o múltiplo ser um e o um múltiplo, por isso alegram-se não deixando chamar ao homem bom, mas ao bom bom e ao homem homem. Acontece às vezes, Teeteto, encontrar quem leve a sério esse tipo de coisas. Uma vez são homens mais velhos que, por serem mal dotados no que tange à inteligência, se espantam com esse tipo de coisas, e ainda acreditam ser sumamente sábios por terem descoberto isso” (251B-C).

É esta, pelo fato de lerem “é” identitativamente, a posição e a opinião dos que não permitem qualquer forma de predicação, que é atribuída pela tradição a Antístenes⁵⁴. Segundo esse ponto de vista, de uma coisa não pode ser dito senão

⁵⁴ Cornford (1973) diz que apesar de termos pouco conhecimento sobre Antístenes, “homens velhos que tomaram parte no aprendizado tarde na vida” se refere aos seus contemporâneos, e aponta para Antístenes. O autor aponta ainda para uma recorrência disso no *Eutidemo* (272b). Schleiermacher sugere que Antístenes está sendo atacado enquanto erístico. Apesar de ter sido discípulo de Górgias, teria desenvolvido seu interesse por questões lógicas tardiamente na vida, pp.254.

aquele *lógos* que lhe é próprio, o que exclui dizer dela qualquer outra coisa que não seja o que ela é.

Excluindo a “predicação”, compondo discursos baseados na identidade entre “nome” e “coisa”, resulta que para cada nome só possa existir uma coisa a ele atribuída. Deste modo não seria possível dizer que o “homem é bom”, mas apenas que o “bom é bom”, ou que o “homem, homem” (251C).

Seja como for, a crítica de Platão é insinuante e destrutiva e constrói, por outro lado, o caminho que nos leva através da aporia aparente, recusando esse posicionamento, ao invés de afirmar que só há um nome para uma coisa ou uma expressão (*lógos*) para cada coisa.

Platão está a criticar tal postura segundo a sua própria percepção dos problemas e da ambigüidade do verbo “ser”. O problema da predicação resulta do fato de: a identidade e a predicação listarem como sentidos de mesmo “verbo ser” então, como se pode salvar a predicação? Até que Platão defina o que entende por “verbo” (*rhêma* – 262A) não há antes de Aristóteles sequer um termo que designe a predicação.

A partir de então, propõe a noção de “entidade” referindo-se *àquilo que a coisa é* como um modo de responder a todos os que anteriormente trataram de questões referentes à relação do “ser” com o *lógos*. É necessário lembrar que esta leitura do que aqui entendemos por “entidade” (*ousia*) deve ser circunscrita particularmente, ao contexto do diálogo *Sofista*.

“Hóspede de Eléia – Por essa razão, para que nosso discurso seja para todos que alguma vez discutiram qualquer coisa a respeito da entidade, falemos também para esses e para os outros, com quantos dialogamos antes. Quanto às coisas de agora, digamo-las como perguntas” (251C-D).

11.1. Três hipóteses (251D).

São propostas três hipóteses que versam sobre a relação entre as três examinadas: “a entidade” (*ousían*), o “repouso” e o “movimento”.

“Hóspede de Eléia – Qual destas, então? Não atribuímos a entidade ao movimento e ao repouso, um ao outro, nem nada a coisa nenhuma, mas, como entes sem mistura, estabelecemos ser impossível as coisas tomarem parte umas das outras, assim acontecendo nos nossos discursos? Ou juntamos todas elas num mesmo, como capazes de terem comunidade umas com as outras? Ou estas sim, aquelas não? Dessas alternativas, Teeteto, qual diremos que escolhem?” (251D-E).

Cada uma delas será examinada segundo suas conseqüências.

“Hóspede de Eléia – E estabeleçamos também, se quiseres, em primeiro lugar, que nada tem nenhuma capacidade de comunhão com nada e para nada. Conseqüentemente, o movimento e o repouso de nenhum modo participam daquilo que o ser é?” (251E)

O efeito da primeira hipótese é que sendo a “entidade” uma “terceira” coisa (250B), se “nada tem nenhuma capacidade de comunhão com nada e para nada”, é impossível, por exemplo, quer ao “movimento” quer ao “repouso” “tomem parte” (*metalambánein*) na “entidade”.

Sendo excluídos “de todo modo da participação na entidade” (*oudamê methékseton ousías*) como poderiam aqueles “existir” (*éstaí*)?

A segunda hipótese investiga se é possível estender a “comunidade” entre todas as coisas, estendendo a tudo essa “potência” (*dýnamis*) de “comunhão”. O exemplo dos “contrários” reduz a hipótese ao absurdo.

“Teeteto – É que o próprio movimento ficaria totalmente parado e por sua vez o próprio repouso se moveria, se viessem a gerar-se um sobre outro”.
 “Hóspede de Eléia – Mas, pelo menos isso é impossível pela maior necessidade; isto é, o movimento ficar parado e o repouso mover-se” (252E).

Se fosse concedido a um contrário “participar” da natureza daquilo que lhe é mais contrário, *receberia* ele próprio a natureza do seu contrário e mudar-se-ia em suas “afecções”.

Seria necessário postular a “comunhão” das afecções entre coisas diferentes, no sentido da atribuição, o que permite dizê-las segundo nomes ou “predicados” distintos da coisa em particular.

A “participação na entidade” é necessária tanto para estender a uma coisa o “ser”, enquanto “existência”, como enquanto “propriedade”, isto é, “predicado”. Estão deste modo, incluídas nessa participação, tanto o fato de “ser” quanto aquilo que o “ser” *tem* como “propriedade”: aquilo mesmo que o faz ser aquilo que é.

Excluídas as duas primeiras hipóteses, apenas a terceira parece ter se revelado plausível, “umas aceitam misturar-se, outras não” (252E).

O caso é semelhante ao que se dá com as “letras”, pois, no alfabeto grego, algumas aceitam misturar-se, segundo certa “harmonia”, outras não; entre estas, as vogais parecem servir de “laço” entre todas as outras letras. Esta é a analogia que o Hóspede propõe.

11. 2. As letras.

“Hóspede de Eléia – Quando então umas coisas aceitam agir assim e outras não, quase estariam sujeitas à mesma afecção que as letras consoantes, com efeito, umas delas se ajustam de algum modo umas às outras, e outras não se adaptam” (253A).

O argumento que justifica a analogia é que tal como algumas “aceitam agir assim e outras não” também as “letras” (*grammata*) se “ajustam” “de algum modo umas às outras, e outras não se adaptam”, havendo assim tanto entre as “coisas” como entre as “letras” acordo e desacordo (253A).

O sentido em que “mistura” ou “combinação” (*symmeígnysthai*), ou incapacidade de “combinação” (*ameikta*) é empregado, é metafórico e pretende nos levar a pensar essa “potência” de “coisas” distintas “encaixarem-se juntas” (*synarmóttein*).

A idéia do “ajuste”⁵⁵ nos chega a partir da raiz *ar** e da preposição que dá idéia de relação lateral (*syn*) na constituição das palavras; pelo contrário, a outra possibilidade é a da privação, quando não podem harmonizar-se (253A) ou “soarem juntas” (*symphônêin*) as coisas em relação umas com as outras.

É interessante ver o sentido comum de todas essas metáforas⁵⁶, que implicam no poder e ou na incapacidade de união das formas, por força de uma harmonia, ou, desarmonizando-se, não permanecerem juntas.

O modo como ocorre essa relação é dito segundo a metáfora da “comunhão” ou da “comunicação”. A introdução do termo evidencia a mistura e a capacidade de cada gênero de misturarem-se uns com os outros. Antes de questionar a relação do “nome” e das “coisas” devem-se perceber como algumas delas aceitam associar-se e como outras não podem misturar-se com o termo em relação.

“Nome” e “coisa” quando vistas como formas, as formas do nome e as que designam ação, *rhéma*, estão relacionadas enquanto constituintes do discurso, dentre as coisas que aceitam misturar-se e que se mostra em consonância com o

⁵⁵ Esclarecimento semelhante em Cornford (1973) e Pimenta Marques (2006, pp.209).

⁵⁶ Sobre o sentido da escolha de metáforas, ao invés de uma rígida conceituação filosófica por parte de Platão, diz Cornford (1973, pp.256): “Platão, aqui como em qualquer outro lugar, sabiamente recusa permitir que qualquer metáfora enrijeça em um termo técnico. Aproximadamente toda linguagem é metafórica, e toda metáfora tem enganosas associações. Pela variação de palavra, Platão ajuda aos leitores a escapar de sua concepção da relação intencional destas tais associações e livrarem-se da ilusão que a linguagem filosófica possa ser realmente precisa e não ambígua”.

real, podemos dizer “discurso verdadeiro”, do mesmo modo ao perguntar-se sobre a relação entre as partes podemos dizer que é um “discurso falso”.

A “comunhão” (*koinônia*) dos “gêneros” está alicerçada em uma série de construções metafóricas que sugerem modalidades de relação, sejam elas “horizontais”⁵⁷, ou de lateralidade⁵⁸.

A metáfora da “participação” (*metechein, metalambanon – meta*⁵⁹), por outro lado, sugere a partir do contato entre as formas, o modo com o qual estas obtêm umas das outras certos “atributos”. Pensemos o passo (258E-259B), por exemplo, onde a “participação” no ser comunica às “coisas” os “sinais” do ser.

11.3. A “dialética” (253A-254B).

A analogia se estende ao domínio da “arte” (*téchnês*) e conduzirá mais à frente a um “saber” (*epistêmê*), talvez o mais importante deles, na digressão que tem como objetivo discorrer sobre a “dialética”.

“Hóspede de Eléia – O quê? Uma vez que já estamos de acordo que também os gêneros se misturam uns com os outros, segundo as mesmas regras de mistura, será que não é com certa ciência que é necessário que avance quem vai demonstrar o reto discurso acerca de quais dos gêneros se harmonizam, e quais e com quais não aceitam reciprocidade? E também, por sua vez, se há alguns gêneros que congregam todos, a ponto de serem capazes de se conjugar; e novamente, nas separações, se, através de todos, são outras as causas de separação?” (253B-C)

Uma vez que vimos que a “mistura” entre os “gêneros” é possível, que uns se “misturam” com outros, mas não com “todos”, há uma arte, que assim como “gramática”, que ao associar as “letras” dá origem a palavras, orientando a “mistura” dos “gêneros” (*géné*), corretamente, dá origem ao “reto discurso”.

Este “saber” (*epistêmês*) que é “o maior”, que orienta “através do discurso” (*dià tôn lógôn*), “corretamente”, segundo a “concordância” (*symphônei* – 253B) dos “gêneros”, é a “dialética”.

⁵⁷ MARQUES (2006), “principalmente em suas relações horizontais, as que elas mantêm umas com as outras”, pp.238.

⁵⁸ MURACHCO (2006) diz que a preposição “syn” traz “a idéia de *lateralidade*, companhia (não em contato, como “metá” com genitivo partitivo)”, pp.612.

⁵⁹ MURACHCO (2006) afirma que constituída pela proposição “meta”, que com genitivo “tem sentido figurado igual a *com, no meio de, entre, contato, participação*”, pp.588-589, também no acusativo e principalmente no processo de formação de verbos compostos da preposição + verbos “*echein*” e

Dentre os “gêneros” há alguns que “congregam” através de todos (*dià pántôn*) e possibilita aos “gêneros” “misturar-se” (*symmeígnusthai dynata einaí*). Há outros que entre os “todos” (*hólon*) são causa de “divisão” (*tês diairéseôs aitia*). A “mistura” e a “divisão” (*diáíresis*) ou “separação” (*diakrínesthai*) são, pois os principais procedimentos de tal saber “dialético” (253C).

Poderíamos perguntar se essas capacidades de “dividir” e “reunir”, enquanto método não possui relação com o que faz o Hóspede na primeira parte do diálogo (216-236). De qualquer modo, o “objeto” a que está vinculado essa capacidade variou. Se de início o Hóspede buscou ao “sofista” agora aplica o método diretamente às Formas, mostrando que esse método é aplicável àquelas coisas inteligíveis.

O modo de compor corretamente o “discurso”, evitando o mais possível o erro, é então descrito (253D). Daí se passa à descrição das relações possíveis entre formas, no que diz respeito à relação das “formas” com o um e o múltiplo:

“Hóspede de Eléia – Pois bem, o que é capaz de fazer isso percebe suficientemente uma forma através de muitas, estando uma disposta, separada de cada uma, estendida por tudo, e muitas formas diferentes, contidas entre si por uma só de fora, e uma estendendo-se através de muitos todos, ajustados em conjunto numa forma só, e muitas formas separadas em tudo; isso aí é saber e ser capaz de discernir cada coisa que comunga e cada coisa que não comunga, segundo os gêneros” (253E).

Quantos são os casos que vemos aqui descritos? Aqui são acrescentadas as “formas” como aquilo que está em relação. Os “gêneros” são responsáveis por explicarem o modo como as “formas” relacionam (253E), como podem ser *distinguidas e reunidas* em conjuntos.

O saber “dialético” capacita discernir com olhar penetrante, (a) uma forma “através de muitas” (*dià pollôn*), que permanece “separada” (*chôris*). Isso acentua o aspecto da “unidade” (*henòs*) de cada “forma”; (b) muitas “formas diferentes”, envolvidas exteriormente (*exôthen*) ou contidas em uma forma maior, como um conjunto contém vários elementos; (c) a reunião de muitos destes “todos” ou conjuntos em uma “forma”, e (d) muitas “formas” inteiramente “distintas” (*pánteí diôrisménas*).

O “saber dialético” é a culminância dos saberes, como Platão expõe na *República*, usufruto do filósofo. O Hóspede, lembrando-nos do plano dramático,

“lambanein”, que significam ter ou tomar, dependendo da voz passiva ou ativa, ou seja, o modo com que são empregados.

reconhece que, na busca do sofista, esta digressão acabou por chegar ao saber dos “homens livres”. O argumento em relação à oposição com o sofista faz com que aproximemos-nos do filósofo (253C).

12. A comunhão dos gêneros: ser, movimento e repouso (252C-254D).

Fomos, a propósito do saber “dialético”, apresentados a uma série de situações em que podemos ver a relação entre os “gêneros⁶⁰” ou “formas”, que parecem ser tomados indistintamente no presente contexto.

“Hóspede de Eléia – Então, já concordamos que, de entre os gêneros, uns aceitam comungar entre si e outros não, e que uns comungam com poucos e outros com muitos, nada impedindo que outros estejam em comunicação com todos. Depois disso, estendamos a nossa teoria, considerando deste modo não todas as formas, a fim de não nos atrapalharmos com muitas, mas, tendo escolhido algumas, dentre as mais importantes. Em primeiro lugar, de que qualidade é cada uma, depois de que modo têm capacidade de comunicação recíproca. Isto, para, se não tivermos capacidade de captar com toda a clareza o ser e o não ser, não ficarmos faltos de argumento a respeito deles. E vejamos, tanto quanto a presente investigação consente, se nos é permitido dizer que o não ser é realmente, retirando-nos sem danos” (254B-D).

O método que propõe o Hóspede é agora, tomá-los separadamente, um a um em suas relações múltiplas, a começar pelos “mais importantes” dentre eles,

“Hóspede de Eléia – Os mais importantes dos gêneros que agora mesmo enumeramos são o ser, ele próprio, e repouso e movimento” (254D).

Os mais “importantes gêneros⁶¹” (*mégista tôn genôn*) são os que nos foram até então apresentados: “ser, ele próprio” (*tó te òn auto*), o “repouso” (*stásis*) e o “movimento” (*kínêsis*). É importante seguir o raciocínio contido nas relações destes “gêneros”.

“Hóspede de Eléia – E, pelo menos dois deles, são reciprocamente sem mistura” (254D).

Este é o caso dos gêneros que não podem misturar-se um com o outro (*autoin ameiktô pròs allêlô*), pois, são o que há de mais contrário, um em relação ao

⁶⁰ A escolha dos gêneros também não é aleatória. Para Marques (2006) a escolha destes gêneros é suficiente para a presente discussão.

⁶¹ Cornford (1973) insiste que são *alguns* dos mais importantes para Platão nessa situação e não os mais importantes, pp.273-274.

outro. Como se verá, a circunstância de dois gêneros se excluírem é capital para a dedução.

“Hóspede de Eléia – Mas, o ser mistura-se com ambos, pois de algum modo ambos são” (254D).

O “ser” mistura-se com ambos (*amphoin*), por isso dizemos que “ambos” (*amphô*) são (*estôn* – na forma do dual).

“Hóspede de Eléia – Então, esses vêm a ser três” (254D).

O “ser”, somado ao “movimento” e ao “repouso”, gera “três” (*tría*) “gêneros”. Foi dito que o “ser” mistura-se aos dois outros, e que estes dois “participam do ser”. Por que, porém, terão de ser três gêneros?

Como dissemos, este é um dos nós do argumento. Como é que o movimento e o repouso, que se excluem mutuamente, podem relacionar-se, assumindo-se como gêneros?

A questão é delicada por estar ligada a identidade e a qualidade dos gêneros, pois, não se trata apenas de cada um ser o complemento do outro, mas de ter uma identidade própria. O que faz com que se *oponha* um ao outro – as suas naturezas – nunca se manifestaria se cada um deles não fosse em si, ou seja, não existisse. É uma existência que só pode ser proporcionada pela participação no ser.

Daí não se segue, porém, que o ser seja movimento e repouso. Pois, se isso acontecesse de algum modo, “o ser” tornar-se-ia movimento e repouso, de algum modo identificando-se com eles, entendidos como suas partes.

Tal, porém, não pode acontecer, como a continuação do argumento demonstrará. Este é o mistério da participação, que vai obrigar a introduzir dois novos gêneros.

13. O “mesmo” e o “outro”.

“Hóspede de Eléia – Então, cada um deles é diferente dos outros dois, mas é o mesmo para si próprio” (254D).

Portanto, a necessidade de distinguir o ser tanto do movimento, quanto do repouso, obrigou a introduzir dois novos termos. Revelando que, por exemplo, na relação do “ser” com os contrários, o “ser” é o “mesmo em relação a si próprio”

(*tautón autò d'heauto*) e ainda “é diferente” (*héteron estin*) em relação aos dois outros.

“Hóspede de Eléia – Mas então, que acabamos de dizer com o mesmo e o outro? Será que os dois são gêneros diferentes dos outros três, necessariamente sempre os dois misturados com aqueles, e devemos examiná-los como se fossem cinco, mas não três; ou, sem nós mesmos percebermos, estamos denominando esse mesmo e o outro com algum daqueles?” (254E-255A).

Qual o objetivo de Platão ao apresentar esta distinção na relação dos gêneros entre si e acrescentar os termos “mesmo” (*tautón*) e o “outro” (*tháteron*)? Quais as novas relações introduzidas a partir dos termos “mesmo” e “outro”?

É manifesto que o “mesmo” diz respeito à “identidade” de cada coisa consigo própria, enquanto o “outro” faz surgir a “diferença” relacional no presente contexto da relação entre os “gêneros”. A capacidade de exprimir e explicar relações evidencia que o modo de ser dos “gêneros” é relacional.

“Hóspede de Eléia – Mas, decerto, movimento e repouso não são algo outro ou o mesmo” (255A).

Pois,

“Hóspede de Eléia – O que quer que atribuamos em comum ao movimento e repouso, isso, nenhum dos dois é capaz de ser” (255A).

Entre “movimento” e “repouso” não há nada de comum, além da participação no “ser”. Se fosse concedida a participação de um no “outro”, em virtude dessa participação um se tornaria (*gignómenon*) no outro; o contrário “mudaria” (*metabállein*) a sua “natureza” (*physeôs*), enquanto “participante do contrário” (*metaschón tou enantiou* – 255A-B).

“Hóspede de Eléia – Na verdade, ambos participam do outro e do mesmo” (255B).

Esta breve resposta contém o segredo da participação. Ainda que não possam “participar” um da natureza do “outro”, ambos “participam” do “mesmo” e do “outro”. Mesmo que não digamos que o “movimento” é o mesmo que o “mesmo”, nem que é idêntico ao que o “outro” representa (255B).

Entra então o segundo passo do argumento: que dizer da relação do “ser” com o “mesmo”?

“Hóspede de Eléia – Mas então, devemos pensar que o ser e o mesmo, são como um?” (255B).

Podemos pensar “o ser” (*tò ón*) e “o mesmo” (*tò tautòn*) enquanto “um algo” (*hén ti*)? Se “o ser” e “o mesmo” não indicam nada de diferente⁶² (*mêdèn diáphoron sêmaíneton*), ao dizer que “movimento” e “repouso” ambos são (*amphótera einai légontes*) deveríamos entender com esse “são”, que são o “mesmo”, que “ser” e identidade e qualidade são uma só coisa inseparável no ser. Logo, “é impossível que o mesmo e o ser sejam um” (*adýnaton ára tautòn kai tò ón hén einai* – 255C).

Não é possível “atribuir” “identidade” a duas coisas distintas qualitativamente. Logo, ao dizer que “ambas” são, estamos a dizer que “existem” por “participação no ser”. Este é um dos importantes passos no processo de “desambiguação” do verbo “ser” operado por Platão.

“Hóspede de Eléia – Então, colocaremos o mesmo como um quarto, além dos três?” (255C).

Ao distinguir o “ser” do “mesmo”, passamos a ter quatro “gêneros”, “ser”, “movimento”, “repouso” e “mesmo”.

“Hóspede de Eléia – O quê? O outro então deve por nós ser dito o quinto? Ou esse e o ser devem ser pensados como dois nomes de um gênero só?” (255C).

O “outro” (*tò héteron*, por vezes *tó tháteron*, ou simplesmente, “*thateron*”), enquanto gênero distinto vem a ser o “quinto” (*pémpton*). O “outro” evidencia a “diferença” entre os seres, e a partir disto, a possibilidade de predicação, no caso de algum deles participar do outro.

“Hóspede de Eléia – Mas, eu creio que tu admites que, dentre os que são, uns são, em si e por si, e outros sempre são ditos em relação aos outros” (255C).

Esta distinção recai sobre “coisas que são”⁶³ (*tôn óntôn*) e está a indicar aqui, os “gêneros”, pois, alguns podem ser em si e “por si mesmos” (*auta kath’ hauta*), ou, apenas em alguma relação, em relação às “outras coisas” (*pròs allá*).

“Hóspede de Eléia – Não seria; se o ser e o outro, ambos, não diferissem totalmente; mas, se o outro participasse de ambas as formas, como o ser, ele talvez fosse também um outro, entre os outros, não em relação a outro; mas agora, para inexperientes como nós, segue-se que o que é outro é necessariamente por causa de outro” (255D).

⁶² Ou “dessemelhante”.

⁶³ Das coisas que são realmente podemos inferir que se trata das entidades, ou seja, as formas. Temos no *Fédon* o exemplo de *formas em si*, como o Belo e o Justo, enquanto tal é o fundamento das coisas sensíveis ditas belas.

Portanto, tal como não é o mesmo (255B), o ser não é o outro. Consequentemente, o “outro” é algo que não pode ser expresso como algo em si. Haveria uma forma em si da “diferença”. Mas, que sentido haverá em dizer aquilo que é diferente, em si? Esta será uma das questões que deveremos considerar mais apropriadamente no fim desta dissertação.

Se o “outro” participasse em ambos os caracteres expostos acima, a saber, “movimento” e “repouso” no que diz respeito “às coisas que são”, a saber, “em si mesmas” e “em relação a outro”, assim como ocorre com “aquilo que é” (*tò ón*), poderia ocorrer, em algum momento, que algo fosse diferente, não em relação ou se referindo a outra coisa e, portanto, fosse tido como *algo em si*, o que é absurdo. Deste modo, como necessária consequência, aquilo que é diferente, só pode ser em relação à “outra coisa” (255D).

É necessário assim somar o “outro” como uma quinta forma. Devemos notar, ainda, uma diferença entre “natureza” própria de cada uma das formas e o fato da “participação” na forma do “outro” (255E).

O “outro” se estende através de todas (*dià pantôn... dielêluthuian*), cada uma delas é outra não em virtude de sua própria natureza, mas através da participação no caráter do “outro” (*dià tò metéchein tês idéas tou thatérou*).

É tomado o “movimento” como primeiro (*próton mèn kínêsis*) exemplar das relações que se pretende demonstrar, que é de tudo em tudo outro em relação ao “repouso” (*ésti pantapásin héteron stáseôs*), logo, ele não é “repouso” (*ou stásis ár’ estín*).

“Hóspede de Eléia – E devemos concordar que, na verdade, o movimento é o mesmo e o não mesmo e não nos amofinarmos. Pois, quando dizemos ele ser o mesmo e o não mesmo, não dizemos que é de modo semelhante, mas, quando dizemos que é o mesmo, por causa da participação do mesmo, dizemos assim em relação a ele mesmo, e, quando dizemos que não é o mesmo, é por causa da comunhão com o outro, por causa do qual se forma separado do mesmo, vindo a ser não aquele, mas outro, de modo a ser de novo dito corretamente não o mesmo” (256A-B).

Temos aqui um exemplo de uma declaração negativa que marca a diferença relacional entre os gêneros, em particular, dos contrários (255E). Em seguida veremos o modo pelo qual o movimento, e neste ponto o exemplo torna-se paradigmático; é “através da participação no ser” o “movimento” “é” (*ésti*) (*dià tò metéchein tou óntos* - 256A), ou seja, “existe”.

Ao afirmar que “o movimento é, por sua vez, diferente do mesmo” (256A), esta expressão fundamentará sintaticamente e criará as condições para a emergência de uma declaração de não-identidade.

Nesse passo do diálogo foi distinguida convenientemente a identidade da alteridade, e o “não” passa a desempenhar um papel importante. O “movimento” é tomado como exemplo das relações de identidade e de não identidade e permite dizer, convenientemente, que o movimento é *o mesmo que si* e ainda *não é o mesmo* (*tautón t' einai kai mê tautòn*) que o mesmo, sem nada temer.

Ao dizê-lo, é preciso convir que a expressão “não” esteja ou não sendo usada em um mesmo sentido. De um lado, “o mesmo” tem em vista a participação (*dià tèn méthexin*) no mesmo, com referência a si mesmo (*tautou pròs heautên*), e o “não mesmo (*mê tautón*)”, por sua vez, através da sua comunhão com o outro (*dià tèn koinônian au thatérou*).

Vemos em seguida o desdobramento das descobertas sobre a natureza do “outro” e de suas relações com o “ser” e com o “não-ser”.

14. Negação e alteridade: a reformulação da noção de não-ser.

O Hóspede utiliza o exemplo da relação entre o “movimento” e o “ser” como modelo para a sintaxe de uma frase e que a negação deve ser lida como alteridade.

“Hóspede de Eléia – Pois então, claramente o movimento realmente não é ser e também é ser, uma vez que participa do ser” (256D).

As relações sob as quais o “movimento” é apresentado corroboram a tese defendida pelo Hóspede contra⁶⁴ o “pai Parmênides” (242D) e ao mesmo tempo nos fornece também o exemplo de como algo pode “ser” e “não-ser” a partir de determinadas relações.

“Hóspede de Eléia – Logo, necessariamente o não ser é, em relação com movimento e todos os gêneros. Pois, em todos a natureza do outro opera, fazendo cada um não ser e, de acordo com isto, diremos com correção que todas as coisas não são, e, de novo, por participarem do ser, que são” (256D-E).

⁶⁴ Parmênides nega o “movimento” e a “mudança” e considera, ainda, a multiplicidade como contraditória (vide fr. 8.42-44).

A partir do texto, podemos inferir que é na interação com os “gêneros” que o “não-ser é”, graças à “natureza” do “outro” que, passando através de todas as formas, faz de cada uma delas um “não-ser” em relação às demais.

Vemos que desse modo estamos lidando com uma “multiplicidade” tanto de “seres”, como de “não-seres”, fundados em suas relações com o “mesmo” que faz de cada um dos seres o “mesmo” que ele mesmo e “outro” em relação a todos que não são o “mesmo”. Onde o “próprio ser” é outro em relação ao resto dos “gêneros” (257A).

“Hóspede de Eléia – Logo, também o ser, quantas forem as outras coisas, em relação a essas tantas, não é; pois, não sendo aquelas, é ele próprio um, enquanto, de novo, quanto ao número, as outras coisas não são sem limite” (257A).

Platão, que até então aceitou esta oposição entre ser e não-ser, principalmente no que respeita a natureza dos conteúdos gnosiológicos⁶⁵, os “objetos” e as “competências” relativas ao saber, submete as noções a um rigoroso exame no *Sofista*.

Vemos no decorrer da primeira seção aporética sobre o não-ser o surgimento dos paradoxos resultando da equalização estabelecida entre “o que não é” (*tò mē ón*) de modo algum (*mēdamōs ón*) e “nada”, sendo este “nada” entendido como a inexistência formal de “algo”, pelo uso da negação.

Para Owen⁶⁶ (1999) o problema que Platão enfrenta é uma dificuldade de conceber um referente, uma vez que o não-ser nada indica, isto é, não se pode referir coisa alguma, enquanto o entendermos como o contrário do ser. Owen, que divide a série de dificuldades sobre o não-ser em cinco estágios, diz, que apenas no primeiro estágio, ou nas fases de (i-iii), a equalização entre “o que não é” e “nada” é relevante⁶⁷.

A enunciação do antigo paradoxo (237B7-E7) resultante da tese de Parmênides, no entanto, já contêm, em si, as sementes da transformação. O paradoxo em questão não é introduzido por um sentido específico do verbo “ser” (*einaí*), mas nasce da confusão que resulta de equacionar “o que não é”, não com o que “não existe”, mas com “o que não é de modo algum”, ou seja, equivalendo a

⁶⁵ Vide especialmente *República* V 476E *ad finem*. O ser é apresentado como o algo inteiramente cognoscível por é aquilo que reúne em si toda inteligibilidade.

⁶⁶ OWEN, “Plato on Not-Being”, in. FINE, G. (orgs.). *Plato I. Metaphysics and Epistemology*. Oxford University Press, New York, 1999. pp. 416-454

⁶⁷ OWEN (1999), pp. 431.

negação de todos os sentidos de “ser”. Em consequência disso, a negação, não pode encontrar nenhum referente lógico possível⁶⁸.

Os problemas e “aporias” enfrentadas então serão desarmados em virtude da emergência do novo “sentido” da negativa.

“Hóspede de Eléia – Sempre que dizemos não ser, não dizemos algo contrário ao ser (*ouk enantíon ti légomen tou óntos*), mas apenas outro (*all’ héteron mónon*)” (257B).

A tese da “diferença” relacional é finalmente formalizada pelo Hóspede de Eléia (257D) e terá que ser levada em consideração no restante do diálogo. A partir de então, ao falar no não-ser (*tò mê ón*), não se está a dizê-lo enquanto qualquer algo contrário ao ser (*ouk enantíon ti légomen tou óntos*), mas apenas como um “outro” (*all’ héteron mónon*) em relação ao “ser”.

Tal descoberta faz parte da dedução dos gêneros e do gênero do “outro” como uma forma relacional que permeia os demais gêneros. O primeiro problema desarmado é a natureza do “não”.

É preciso definir o que sinaliza o prefixo “não” (*tò mê*) utilizado na forma da negativa (257B-C). Este passo em particular oferece o subsídio para a compreensão da seção que será agora trabalhada (256D-258C).

A conclusão é generalizada e deve ser aplicada a todos os outros gêneros, ou Formas⁶⁹. Pois, “é necessário que ‘o que não é’ seja (*einaî*), não apenas no caso do movimento, mas de todos os gêneros (*kai katà pánta tà génê*)”. E continua especificando que a natureza “do outro” faz cada um deles e todos (os gêneros) em virtude da participação no gênero do “outro”, outro “que não é⁷⁰” (256D-E). Visto que um gênero não é o mesmo que o outro, cada um deles torna-se um diferente, um não-ser, mas todos são na medida em que participam do ser. Deste modo, *o não-ser* é.

Muitas são as formas em relação ao “o que é” e uma quantidade indefinida, em relação ao “que não é” (256E). Pois, o próprio ser (*tò òn autò*) é outro em relação aos outros gêneros (257A). Desta forma, *o ser não é* o mesmo que os demais gêneros, pois nesta relação, ele é o “outro”. Quer isto dizer, que, por não ser os

⁶⁸ Idem, p. 437. A falta de referente é apresentada por Owen (1999) pelo termo “no subject”.

⁶⁹ Cornford (1973), pp. 288.

⁷⁰ Todas as construções da negativa deste parágrafo (256D-E) utilizam o “não” (*ouk* ou *mê*).

demais, o ser é um e o mesmo em relação a si mesmo, e nesta relação, os outros, em número indefinido, não são⁷¹ (256E).

Com este raciocínio ficou demonstrado o que foi expresso contra a tese de Parmênides em um passo anterior (241D) que o não-ser é e que do mesmo modo, o *ser não* é qualquer um dos não-seres, por serem estes não-seres outros que não ele mesmo.

Para esta relação segue o exemplo (257B). O que se deve entender ao falar de algo “não grande⁷²”? Se entendêssemos a negação como uma relação de contrariedade, isto quereria dizer o seu contrário, o pequeno, porém, como estamos sob o efeito da tese, o “não grande” tanto pode ser o pequeno, ou o igual, ou qualquer uma das outras Formas que não o “grande”.

Portanto, se extrapolarmos esta regra para cada uma das formas, percebemos como o número das coisas que não são é sem limite (256E).

São então reconhecidas duas formas de dizer o “não-ser”. A negação (*apóphasis*), enquanto sinalizando a relação de contrariedade, refere-se ao contexto da negação absoluta, nos termos “não-ser de todo” (*tò mêdamôs ón* – 237A – 239B), o que aconteceria se, oposto ao ser só existisse o não-ser. Contudo, este modo de concebê-lo não dá conta de um contexto onde não há apenas a oposição entre dois termos possíveis, onde o ser não resulte como a única coisa que há para considerar. Logo, ao lidarmos com a multiplicidade das “coisas que são”, sendo cada uma delas “algo que é”, devemos reconhecer que este o “terceiro” (algo), extenso, mas numerável (257A), é um outro em relação ao ser.

Por isto, é buscada uma nova forma de considerar “o que não é”, de modo a fundamentar um modo para dizer “aquilo que é” outro, introduzindo a alteridade.

No contexto dialético aqui presente, ao trazer à tona a nova forma da negativa, o que está em questão? Tudo leva a crer que esta reformulação visa o último desdobramento crítico do diálogo, o problema da falsidade e da sua relação com a opinião e o discurso (260A-264B). Iremos abordar esse aspecto, após uma pequena revisão dos últimos pontos discutidos segundo a sequência do diálogo.

⁷¹ *Ouk éstin* – novamente dá-se o caso da negação factual.

⁷² O “não grande” (*mê mega*), é expresso na negativa eventual, como qualquer negação possível de “grande”.

15. Recapitulação.

Vale a pena refletir sobre os aspectos e as conseqüências da “refutação” de Parmênides. O Hóspede reconhece os argumentos e a demonstração apresentada lhe permitiu avançar sobre um campo da “realidade” que havia sido interdito por Parmênides (258C).

Esse novo campo de investigação foi muito além dos limites interditos por Parmênides. Para Parmênides a *unicidade do ser* implica na atribuição de todos os sinais do ser a essa entidade única, “o ser” (*tò éon*) e ao lado do ser não há outro. Platão, ao inserir um terceiro termo está introduzindo a multiplicidade dos seres, pois o “outro”, pode ser considerado como qualquer outro, onde o terceiro termo, “algo” passa a designar ao mesmo tempo a alteridade e a multiplicidade dos seres.

A “refutação” é desse modo, não uma refutação global do que Parmênides haveria dito, porém uma *precisão* de contexto em que se insere, ou a que se aplica.

A precisão recai exatamente sobre os limites do modo de investigação alicerçados pela lógica do pensamento de Parmênides. A oposição da única entidade ao não-ser demonstra que para todo o contexto de investigação em que há uma pluralidade de coisas a serem consideradas esta mesma lógica binária, do não-ser entendido como contrariedade, não pode ser aplicada, sem cairmos nos paradoxos mais absurdos.

A associação das “coisas que não são” ao não-ser pode ser entendida como uma operação conceitual?

De qualquer modo, ao demonstrar que os não-seres são, é necessário ter em mente em que consiste a forma do não-ser (258A-260B). Neste contexto dialético, em vistas do argumento, daquilo que foi demonstrado e do problema que clama por uma solução, ela acaba se fazendo através de uma nova forma de negativa e das relações que com ela estamos aptos a pensar; das coisas em relação a algo (*pròs ti*), de qualquer coisa em relação a qualquer outra (*pròs allo*).

Pois, sem dúvida não se trata da concepção que toma “o ser” como o “contrário do ser” (*tounantiòn tou óntos*), mas daquela que na relação mútua entre os seres toma o não-ser como outro. Abandonou-se esta primeira concepção em virtude do argumento. Já que não é o contrário do ser que se tem em vista, há que não perder tempo a pensar o não ser totalmente impensável (259A).

Ao revelar outro aspecto da natureza do não-ser, conforme a virtude do gênero do outro, pode-se dizer que ele é (*éstin*) e as conseqüências desse fato seguem abaixo citadas.

“Hóspede de Eléia – Pois bem, que alguém não nos diga que o não ser é o contrário do ser, e que ousamos dizer que o não ser é; pois, já há tempo dissemos “passe bem” ao contrário de algo assim, quer ele seja, quer não, tenha definição, ou sendo de todo o modo inexplicável; quanto ao que dissemos agora, que o não ser é, que alguém nos refute e convença que não estamos dizendo bem, depois de nos ter refutado, e, se não for capaz, também ele deve dizer, como também nós dizemos, que os gêneros se misturam entre si e o ser e o outro atravessam entre si todos os gêneros, incluindo-se um ao outro: de um lado, o outro é, depois de ter participado do ser, e, por causa dessa participação, não é exatamente aquilo em que teve participação, mas outro, e, uma vez que é outro em relação ao ser, com toda clareza possível é necessariamente não ser; e o ser, por sua vez, tendo tomado participação do outro, seria outro em relação aos outros gêneros, e, uma vez que é outro, não é cada um deles, nem todos os outros, a não ser ele próprio; de modo que, sem tergiversação, há dez mil sobre dez mil coisas que o ser não é; de modo que, tal como os outros, em relação a cada uma e à totalidade das coisas, é de muitas maneiras e de muitas maneiras não é” (258E-259B).

Fica claro que a intenção não é dizer que é enquanto contrário do ser que o não-ser é (*einai tò mê ón*). Pois a discussão já se desvencilhou de tal concepção do não-ser revelando outra, a do não-ser como “outro”.

Os “gêneros” do “ser” e do “outro” são os que atravessam todos os demais, fazendo de cada um deles *outros* mediante a relação com o “outro”. Esta é a “ação” do “ser” e do “outro” como escreve Pimenta (2006, pp. 263):

“A participação no ser faz de cada forma um ser e das relações entre as formas, relações entre seres. Mas as formas são também outras, umas com relação às outras. Como no caso do movimento e dos gêneros maiores entre si, as formas são outras por causa de sua participação no outro. Cada uma delas, portanto, difere das outras porque ela participa do outro com relação a todas as outras. As participações de toda forma no outro, com relação a toda outra forma, se constituem enquanto relações de ser a ser, relações que fazem, portanto, de cada ser um não-ser. A natureza do outro consiste, portanto em “produzir” não-seres”.

As relações entre as coisas são apresentadas em termos de “ser” e “outro” e a maneira como estes “gêneros” atravessam as “formas”. E assim, os “gêneros” permanecem como “dispositivos” lógicos que encontramos no interior da linguagem.

É especialmente o aspecto da relação entre as “coisas que são” que está sendo destacado no contexto do *Sofista* e, igualmente, o modo como, a partir da quantidade numerável de seres, a alteridade faz com que cada um dos seres seja também “outro”, distinguindo-os como não sendo os mesmos, e fazendo de cada ser um não-ser em relação às demais “coisas que são”.

A metáfora da “comunhão” não substitui a “participação” como metáfora chave para entendermos a maneira como são deduzidos os sumos gêneros, porém, nos dá uma noção de “potência” que as coisas possuem para comungar do “ser”.

Os “gêneros” enquanto noções relacionais por excelência “permeiam” todas as “formas”. Foi demonstrado por Platão, por exemplo, o modo como “mesmo” e o “outro” é responsável de ao atravessam essas formas fazer cada uma delas aquilo que é e, ao mesmo tempo, de cada outra em relação à *multiplicidade* de “formas”.

“Gênero” e “forma” são tomados como sendo termos indistintos na medida em que *seriam* empregados, enquanto metáfora, diante da discussão, com a justificativa de que Platão não estaria na discussão a forjar um aparato conceitual fixo⁷³.

No entanto, a partir do que foi dito acima, temos indícios que: os “gêneros” são responsáveis por possibilitar e a relação e explicar os modos dessa relação, enquanto as “formas” são as coisas em relação, aquilo que é relacionado. Retomaremos isso nas Considerações Finais.

“Comunhão”, “participação”, “gênero” e “forma” oferecem-nos “imagens” do processo lógico aqui destacado. Essas “imagens” para o pensamento dizem respeito a um contexto muito específico no *Sofista*, totalmente novo, se lembrarmos o modo como a “participação” é proposta em outros diálogos.

Se anteriormente, no *Fédon* e na *República*, vimos que a metáfora da “participação” visa regular a relação entre as instâncias sensíveis e o inteligível, no *Sofista*, a participação cumpre a função de explicitar a relação entre os dois modos em que todas as coisas sempre têm parte: do ser e do não-ser.

⁷³ Cornford (1973) e Marques (2006) não traçam distinções entre os termos.

CAPITULO III - A relação da falsidade com a opinião e o discurso.

O presente capítulo pretende considerar a nova “definição” do “não-ser” e, a partir dessa descoberta, examinar a nova discussão a respeito da falsidade em sua relação com a “opinião” e o “discurso”. Será preciso seguir a argumentação do Hóspede a respeito da condição de possibilidade do surgimento do discurso. A mistura das formas, além de ressaltar as definições encontradas entre 259E-264B, lança uma nova luz sobre a relação verdade/falsidade.

16 . O discurso: “nome” e “sujeito”, “verbo” e “predicado”; verdade e falsidade (259E-264B).

Devemos nos debruçar primeiramente sobre a importância do discurso. Como um resultado da arte dialética tem-se a capacidade de reunir e separar. É partir de certa reunião harmônica que o discurso surge. Essa harmonia é cara às musas e à filosofia⁷⁴ (259E). A filosofia de Platão encontra um meio de expressão através da linguagem: pelo “enunciado” (*lógos*) e, em geral, pelo “discurso” (*lógos*).

Como o discurso é possível e qual a sua natureza? O discurso é possível “pela mútua combinação das formas” (259E). Esta “combinação” foi assentada anteriormente, e, partindo da comunhão das coisas no “ser”, vemos que esta combinação mútua assegura ao discurso “um lugar no gênero” das coisas que são (260A).

A necessidade do “discurso” entendido como um “enunciado” (*lógos*) formado por certos elementos da linguagem e ao qual se pode atribuir qualidades, está na base de toda argumentação que o Hóspede leva adiante, e é chegada a hora de definir a sua natureza. Porém, antes é introduzida uma nova digressão, desta vez a respeito do “não-ser”.

“Hóspede de Eléia: Havíamos descoberto que o não-ser é um gênero determinado entre os demais, e que se distribui por toda série dos gêneros” (260B).

⁷⁴ Essa descrição nos faz lembrar a *Teogonia* (p.28) de Hesíodo. As “musas” são as portadoras do discurso, tanto os dignos de confiança quanto os enganosos, pois, elas mesmas declaram que sabem dizer tanto as coisas verdadeiras e quanto as coisas enganosas.

A presente digressão, antes de mais, pretende examinar a relação do “não-ser” com a “opinião e o discurso” (*ei dóxê te kai logo mignytai*) (260B). É possível que o não-ser se misture com a opinião e com o discurso?

São apresentadas duas alternativas, que terão como conseqüências a aplicação da verdade e da falsidade às coisas.

“Hóspede de Eléia – Se não se mistura com elas, é necessário todas serem verdadeiras, pelo contrário, estando misturado, nasce a opinião falsa e também o enunciado; pois, isso de opinar e dizer as coisas que não são é de algum modo a falsidade, gerando-se no pensamento e nos enunciados” (260B-C).

Vemos o modo como a primeira alternativa reflete na concepção ontológica de verdade e a noção do não-ser como contrário do ser. Aí, uma vez que o não-ser é “aquilo que de nenhum modo é”, não podendo associar-se com as coisas que são, tudo o que o discurso enuncie terá de ser necessariamente verdadeiro.

Contudo, na segunda alternativa, se podemos “enunciar” os “não-seres”, então a falsidade é possível, e “sendo falso, o enunciado, é engano (*apathé* – 260C)”.

16.1. A natureza do “engano”.

Se afirmarmos que o falso vem a ser, há engano. Sendo o engano possível:

“Hóspede de Eléia – E, sendo engano, é necessário que todas as coisas estejam cheias de simulacros, de imagens e de aparências” (260C).

O sofista pretendia negar a possibilidade do engano, uma vez que negava que a falsidade pudesse vir a ser. Como conseqüência disto, a alma formar-se-ia apenas de opiniões invariavelmente corretas. Não haveria quem pudesse conceber o “não-ser”, pois, para o sofista, o “não-ser” não podia participar de modo algum da “entidade” (260C). No entanto, o resultado da audaciosa empresa a que se dedicaram o Hóspede e Teeteto inverteu todo esse raciocínio garantindo que:

“Hóspede de Eléia – Mas, agora que o não ser se manifestou participante do ser, talvez ele não lutasse mais por isso; talvez dissesse que umas formas participam do não ser, outras não, e, em conseqüência, que o enunciado e a opinião não participam; de modo que continuaria a contender que a arte de fazer simulacros e a das aparições, na qual dizemos que ele está, não existe de todo, uma vez que a opinião e o enunciado não participam do não ser, pois o falso não poderia existir se

essa participação não se desse. Por essa razão, devemos investigar em primeiro lugar o enunciado, a opinião e a aparência, a fim de que, revelando o que por acaso são, possamos observar a comunhão deles com o não ser, e, depois de observarmos, demonstrar que o falso é, e, tendo demonstrado isso, amarrarmos aí o sofista, se ele for sujeito a isso; ou então deixemo-lo ir, procurando-o em outro gênero” (260D-261A).

Restaria apenas ao sofista a possibilidade de negar que o “enunciado” e a “opinião” participam do “não-ser” como último recurso para negar a falsidade. É nesse ponto que retornamos da digressão. Examinaremos “o enunciado”, a “opinião” e a “aparência” com o fim de defini-los e, posteriormente, considerar a possibilidade de nestas coisas poder haver falsidade ou não (261C).

16.2. “Enunciado”, “nome” e “verbo” (*rhêma*).

O Hóspede recomeça o exame tomando o “enunciado” e a “opinião” por “objetos” de análise. Propõe recordarmos os símiles das “formas” e das “letras”, transpondo-os, por analogia, para os “nomes” (261D). A questão propõe três alternativas:

“Hóspede de Eléia – Se todos se ajustam entre si, ou nenhum, ou se uns aceitam ajustar-se, outros não” (261D).

Teeteto aceita a última hipótese. Logo uns “nomes” se prestam ao ajuste e uns não aceitam ajustar-se com outros “nomes”. Por isso, apenas “nomes” ditos em uma seqüência aleatória⁷⁵, do mesmo modo que somente “verbos”, não significam coisa alguma (“nada sinalizam” – *mêden sêmainonta*), pois não há um “enunciado” a partir deste tipo de arranjo (261D-262C).

É, então, preciso discernir entre estes dois tipos de “sinais vocais” e definir o que sejam “nome” e “verbo”. Parece não chamar a atenção esta distinção entre “nome” (*onóma*) e “verbo” (*rhêma*), porém, ao lado do problema do “ser”, e os princípios da contradição e do “terceiro excluído”, como vemos em Parmênides, irão possibilitar o “nascimento” da lógica.

⁷⁵ O Hóspede oferece exemplos de seqüências de “nomes”: “leão”, “veado” e “camelo”, assim como de “verbos”: “anda”, “corre” e “dorme” que pronunciados desta forma não constituem um “enunciado” (262B).

“Nome” e “verbo” são associações, o “nome” que é o “dono do verbo” (*kaithethai*) e o “verbo” exhibe a marca do verbo, ou da ação. Acompanhemos o argumento a partir das definições.

“Hóspede de Eléia – Chamamos verbo (*rhêma*) ao que se mostra na ação (*práxessin*)” (262A).

Ora, a definição de “verbo” corresponde ao que entendemos como “predicado” (*rhêma*), pelo menos assim o percebeu Aristóteles (vide *Da Interpretação* 8). O que corresponde à “ação” chama-se “verbo” e da mesma forma definimos “predicado”, apesar de tal tradução para o vocábulo ser estranho ao vocabulário filosófico de Platão.

Sobre a definição de “nome” lemos o seguinte:

“Hóspede de Eléia – E chamamos nome (*ónoma*) ao signo da voz posto naqueles mesmos que praticam as ações (*práttousi*)” (262A).

Devemos ter em mente que estamos na “arqueologia” da gramática. Não existe uma norma ou um corpo gramatical instituído no tempo em que Platão e Aristóteles, ou os que os antecederam escreveram.

O “nome” corresponde sintaticamente à função de “sujeito” de uma frase, sendo aquele que pratica a ação ou aquilo sobre quem, ou o qual, o *lógos* é constituído. O raciocínio contido nestas definições a respeito das funções desempenhadas por “nome” e “verbo”, como vemos, está na base da consideração da lógica, no que diz respeito ao “sujeito” e ao “predicado”.

Para constituirmos verdadeiramente um “enunciado” é preciso “unir” “nome” e “verbo”, pois, de nenhum outro modo isto seria possível:

“... com efeito, nem dessa maneira, nem daquela as coisas pronunciadas revelam ação ou falta de ação (*praxin*), nem a entidade (*ousian*) do que é (*ontos*) ou não é (*mê óntos*), antes que alguém mescle os verbos aos nomes; e então a primeira combinação faz o ajuste e o enunciado nasce, por assim dizer, o primeiro e o menor dos enunciados” (262C).

Como exemplo da “mescla” temos o pequeno “enunciado”: “homem entende” (262C). Este “primeiro e menor enunciado” diz algo “sobre as coisas que são” (*peritôn ontôn* – 262D).

“Hóspede de Eléia – Pois, ele mostra já algo a respeito das coisas que são, ou que vêm a ser, ou que vieram a ser, ou que virão a ser, e não somente nomeia, mas completa algo, combinando os verbos com os nomes. É por isso que afirmamos que está dizendo, e não somente nomeando, de modo que, a essa combinação damos o nome de enunciado” (262D).

Vimos então que um “enunciado”, surge de certo “entrelaçamento” ou “combinação” (*symplokê*) de “nome” e “predicado”. Devemos dizer ainda que isto só seja possível segundo um “ajuste” próprio.

“Hóspede de Eléia – Pois então, assim como umas coisas (*prágmata*) se ajustam entre si e outras não, também em torno das coisas da voz, umas não se ajustam, mas as que se ajustam realizam um enunciado” (262D-E).

Nesse passo vemos uma série de termos deslindarem-se, aumentando complexidade à gama de termos anteriormente propostos. O Hóspede utiliza comumente “coisas que são”, mas aqui diz “coisas” (*prágmata*), o que nos lembra Protágoras (vide *Crátilo* 383E: *prágmata*; *Protágoras* 349B: *epì henì prágmati*). O que nos parece curioso é a articulação entre os termos “nome” (*onoma*), “coisas que são” (*tôn ontôn*), “coisas”, “fatos” (*prágmata*) e, ainda, a especificação de “coisas da voz” (*peri tá tês phonês*).

A relação entre esses dois últimos termos é o que está em jogo na citação acima (262D-E) e a sua concordância determina o “ajuste”, pois do mesmo modo que “as coisas”, “umas se ajustam entre si, outras não”, “em torno das coisas da voz”, o mesmo ocorre. Apenas em se ajustando “as coisas da voz”, isto é, “os sinais vocais” reconhecidos como “nome” e “verbo” é que surge um “enunciado”.

16.2.1. Condições de possibilidade para o “enunciado” (262E).

A primeira delas é que um “enunciado” é constituído sobre “algo”, que é necessariamente o nome daquele que pratica a ação e sobre quem o “enunciado” (*logos*) é feito⁷⁶.

“Hóspede de Eléia – Um enunciado, enquanto o for, é necessário que seja enunciado de algo, é impossível não ser de algo” (262E).

Assim como é impossível que um “enunciado” bem formado “nada diga”, todo “enunciado”, desde que é, deve ser sobre “algo”, pois sobre “nada” não pode haver “enunciado” (262E).

A segunda condição é que o “enunciado”, como um todo, isto é, na articulação interna entre “nome” e “verbo” deve possuir uma “qualidade”.

“Hóspede de Eléia – Então, também precisa ser de certa qualidade” (262E).

Essa “qualidade” revela, como resultado da relação entre “nome” e “verbo”, que o “enunciado” é “verdadeiro” ou “falso”. Consideremos os dois “enunciados” que serão proferidos sobre Teeteto e vejamos como se revela a “qualidade” de um “enunciado”.

“Hóspede de Eléia – “Teeteto está sentado”: acaso é um enunciado longo?” (263A).

O primeiro “enunciado” é evidentemente sobre Teeteto, que em si é algo que é; bem como o próximo.

“Hóspede de Eléia – “Teeteto, com quem estou conversando, está voando”” (263A).

Ambos os “enunciados” referem-se à Teeteto como *algo que é* e sobre o que é constituído o *lógos*. Porém, cada um destes “enunciados” tomados separadamente possui uma “qualidade” específica: um é “verdadeiro” e outro é “falso”. Como então distinguir o “verdadeiro” do “falso enunciado”?

Como nos lembra Cornford (1973, pp.309), a ênfase do Hóspede ao referirem-se ambos os enunciados a Teeteto, que está presente e obviamente existe, pretende deixar claro que o “enunciado” falso não se distingue do “verdadeiro” por estar a “falar ou dizer o que não é”, como equivalente a “nada dizer” ou construir um “enunciado” sobre “nada”.

Embora “verdadeiro” e “falso” sejam reconhecidos como “qualidades” contrárias, uma vez que estas qualidades passam a ser evidenciadas no discurso, a equivalência entre “dizer o que não é” e “dizer nada”, assim como vemos na formulação apresentada no *Eutidemo* (283-284) e no início do *Sofista* (237-238) deve ser deixada de lado.

Cornford (1973) disserta que entre a consideração de uma Forma e a consideração de uma “coisa individual”, Platão abriria espaço para uma objeção. Obeção no que diz respeito à aplicação do “verdadeiro” e do “falso” a “enunciados” que versam sobre Formas ou “coisas individuais”.

“A importância deste ponto pode explicar porque Platão escolhe como exemplo de verdadeira e falsa declaração uma coisa individual, Teeteto, e não uma Forma, como tinha feito na seção anterior. Que Teeteto existe aqui e agora é um lugar comum com seus oponentes; mas eles irão negar

⁷⁶ Ver Cornford (1973), pp. 308.

a existência de Formas tais como Movimento e Repouso, e Platão não deseja deixar a si mesmo aberto a tal objeção aqui. Garantido que a Forma existe a objeção é inválida, e a análise agora oferece o sentido em que a verdadeira e falsa declaração devam ser aplicadas então a declarações sobre Formas⁷⁷ (CORNFORD, 1973, pp.309).

16.3. Definição dos enunciados “verdadeiros” e “falsos”.

Devemos entender em que circunstâncias e segundo que relações um “enunciado” é definido como “verdadeiro”.

“Hóspede de Eléia – Deles, o verdadeiro, diz a teu respeito as coisas que são *como*⁷⁸ são” (263B).

A breve definição de “enunciado verdadeiro” lembra o contorno da concepção ontológica de verdade, assim como fora apresentada em diálogos anteriores. A definição é aceita sem discussão. Mas, haverá diferença em afirmar que “dizer coisas que são” é *dizer a verdade* (*Eutidemo* 283-284), “dizer que coisas que são, são” (*Crátilo* 385B), também o seria, e dizer a respeito de Teeteto “as coisas que são *como* são”?

A diferença está em, ao tomar Teeteto (*algo que é*) como “nome”, isto é, quem pratica a ação e a ação propriamente dita expressa pelo “predicado”, o “enunciado” é considerado como uma estrutura complexa formada pela “combinação” de duas Formas, onde dizer “as coisas que são *como* são” explora a correspondência entre as duas componentes do “enunciado” e o modo como estas estão vinculadas à realidade “sensível”, enquanto “objeto complexo da percepção⁷⁹”.

A questão torna-se mais complicada no que diz respeito ao “enunciado falso”. A dificuldade em definir como é possível o “falso” é recorrente nos diálogos platônicos. Basta lembrar-se das sucessivas tentativas de definição da “opinião falsa” contidas no *Teeteto*, e que a discussão é inconclusa e aporética.

Fine (1999, pp.30) lembra-nos que, dentre outras tantas explicações para as dificuldades, estão presentes na equivalência entre “dizer o que não é” e “nada dizer”.

⁷⁷ Tradução do autor da dissertação.

⁷⁸ Grifo nosso.

⁷⁹ Para defender tal ponto de vista recorreremos a Cornford (1973, pp.310).

16.3.1. Como definir o “falso”?

Para seguirmos a definição apresentada para o “enunciado falso” é oportuno ter em mente a primeira definição de “opinião falsa” como “opinar o contrário daquilo que é”, onde “coisas que não são” é o “objeto” correlato da definição de falsidade (240D).

O contexto é diverso, pois, não estamos mais tratando da oposição entre “o que é de todo modo” (*tò pantêlos ón*) e “o que não é de modo algum” (*tó mêdamôs ón* – 240E).

Se a relação entre “ser” e “não-ser”, a partir da introdução do terceiro termo, o “algo”, deixou de indicar contradição, devemos precisar o contexto em que a contradição é a única leitura possível para a negativa. Sabemos que no contexto do poema de Parmênides, dada a “unicidade do ser” isto é possível, porém, diante de uma realidade composta por uma multiplicidade de seres e não-seres, pode-se, sem receio, sustentar que “em certo sentido, o não-ser é, e por sua vez, o ser de certa forma, não é” (241D), sem que esta declaração seja tomada como contraditória.

Tal é a estratégia de “desambiguação” das leituras do verbo “ser” que Platão pôs em prática. Ao distinguir os “gêneros” do “mesmo” e do “outro” enquanto duas formas distintas (255A-E), que, porém, se relacionam com o “ser”, “identidade” e “alteridade” passaram a ser vistos como *propriedades relacionais* dos seres.

A nova definição do “falso” que será agora apresentada irá incorporar a tese da “diferença” relativa (257B) que existe entre “as coisas que são”. Esta “diferença” é regulada pela forma do “outro”, que produz na realidade uma “multiplicidade” de “coisas que não são”, pois todas as formas “participam” da natureza do “outro” (255E), o que faz de cada uma das formas, mediante as relações das quais participa, não-seres face aos outros seres. Deste modo, o enunciado “verdadeiro” diz as coisas *tais como são*:

“Hóspede de Eléia – E o falso diz coisas diferentes das que são” (*ho dè pseudês hétera tôn ónton* - 263B).

No caso particular que estamos analisando, o “enunciado falso” diz “coisas diferentes das que são” a respeito de Teeteto, devem ser entendidas no sentido das formas entendidas como “nome” e “verbo” (262A).

Para exemplificar tal raciocínio o Hóspede nos oferece dois pequenos enunciados que articulam as formas “nome” e “verbo”, de tal modo que ao dizer “Teeteto, com quem agora converso, voa”, “voa” deve ser tomada como uma “coisa diferente” daquela que diz respeito a Teeteto.

Por “coisa diferente” não estamos a dizer que a forma “voa” que é um “não-ser” a respeito de Teeteto, não exista ou que seja irreal⁸⁰. Uma vez que se refere a “algo”, o “enunciado” é falso devido à desarticulação verificada entre as formas unidas em um enunciado e a realidade.

O Hóspede apresenta, no entanto, uma nova textura para a consideração do “falso”, ao afirmar que quem diz “falsidades”:

“Hóspede de Eléia – Diz que são as coisas que não são” (*tà mê ónt’ára hōs ónta légei* - 263B).

Esta é a condição para que a “opinião falsa” seja definida em 240E.

“Teeteto – Pelo menos, é preciso que as coisas que não são sejam, se é que alguma vez alguém poderá dizer alguma coisa falsa, por pequena que seja” (240E).

No entanto, isso parece ter se tornado insuficiente, pois, Teeteto, ao escutar do Hóspede aquilo mesmo que havia respondido anteriormente, irá esclarecer o que nos remete ao desenrolar da discussão e às “descobertas” que devem ser incorporadas ao raciocínio que pretenda definir o “falso”. Responde Teeteto:

“Teeteto – Mais ou menos” (*skhedón* - 263B).

A resposta de Teeteto é significativa na medida em que ele se apercebe que estão em jogo duas concepções de verdade. Então, o Hóspede declara que a condição para a definição do “enunciado” falso a respeito de Teeteto e das “coisas que são” é, entre as coisas que são, incluir o raciocínio sobre a “alteridade”, pois é quando dizemos “outras” e não as mesmas coisas em relação ao que se considera ou refere (o que é muito importante salientar):

“Hóspede de Eléia – Das coisas que são, que são outras a respeito de ti. Pois dissemos que, acerca de cada um, muitas coisas são e também muitas não são” (263B).

A “referência”, à “alteridade” e à “multiplicidade”, além da relação entre formas, sendo estas entendidas como “coisas que são” nos fornece os elementos

⁸⁰ Ver Cornford (1973), pp. 311-317.

para a definição correta de “enunciado falso”. Resta ainda incorporar o raciocínio que está na base do “saber dialético” (253D) e o crivo do ajuste correto entre as formas e a realidade, que diz respeito à correspondência que deve haver entre “nomes” e “predicados”; ou, em não havendo justeza em alguma combinação deste tipo, determinar como vem a ser o “enunciado falso”.

“Hóspede de Eléia – Na verdade, quando a respeito de ti são ditas coisas, mas são outras como se fossem as mesmas, e coisas que não são, como que são; esse tipo de composição, que se gera a partir de predicados e de nomes, ao que parece, real e verdadeiramente vêm a ser um enunciado falso” (263D).

A “falsidade” então surge no “enunciado” na medida em que as Formas do “nome” e do “verbo” não estão em condições de, ao combinarem-se, corresponder àquilo que ocorre na realidade.

No caso do enunciado “Teeteto voa” (263A), a forma “voa” diz uma “coisa diferente” daquela outra forma “está sentado” e que corresponde ao estado em que na realidade, a combinação entre duas formas, determinaria um enunciado verdadeiro a respeito de Teeteto.

Enquanto Forma, “voa” não é menos real que “está sentado”, trata-se apenas de coisas diferentes, pois ambas são reais. Do mesmo modo, o enunciado falso, não é sobre “nada”, mas sobre “algo”, Teeteto, aonde, no entanto, a combinação entre as formas resultou no desacordo entre aquilo que é dito e aquilo que é verdade a respeito de Teeteto.

“Finalmente, o enunciado falso é definido como uma combinação de verbos e nomes declarando sobre este sujeito ‘o que é’ diferente como o mesmo ou ‘o que não é como sendo’. Esta expressão obscura parece sinalizar para a lembrança da concepção de julgamento falso no Teeteto como um tipo de ‘confusão’ – misturando uma coisa com a outra” (CORNFORD, 1973, pp. 317).

Em que medida as duas partes da definição do “falso”, como dizer ou opinar “o que é diferente como o mesmo” e “o que não é como sendo”, distinguem aquilo que está confuso em diálogos anteriores ou continua resultando em uma definição ambígua, só o poderemos entender nas relações com as Formas.

As dificuldades em definir a “falsidade” estavam relacionadas ao conceito ontológico de verdade. Se aceitássemos essa definição de verdade como isso refletiria em seu correlato contrário, o “falso”?

O problema é que, se consideramos a “verdade” como inseparável da “coisa”, daquilo que é, temos que o “verdadeiro” é aquilo que é, e quando dito, não pode ser “falso”. O que é o “falso” não encontra aqui um terreno propício para a definição, pois enquanto entendermos como contrários ser e não-ser, o “ser” no sentido de “o que é de todo” e o “não-ser”, como “o que de nenhum modo é”, estamos fadados a enquadrar o não-ser, como o contrário da realidade. Enquanto o ser for o mesmo que o “todo” e só houver o ser e, como única alternativa, a sua negação lógica, o não-ser seria revestido da alcunha de *irreal* e impossível de vir a ser, até mesmo de ser dito, definido, etc.

É enquanto “enunciado”, ou em relação ao que é dito que Platão pretende definir o “falso”. Definidas do seguinte modo em relação ao discurso verdadeiro e falso são agora entendidas como “qualidades” ou propriedades do “enunciado” (262E). Isto é possível, uma vez estabelecida a noção de não-ser enquanto diferença e, como tal, podemos entender que há tanto “afirmação” (*phásin*) quanto “negação” (*apóphasin*) no discurso, que é “algo proferido e que emana da alma” (263E).

Resta associar as definições de “raciocínio” (*diánoia*) e “discurso” (*lógos*).

“Hóspede de Eléia – Pois bem, raciocínio e discurso são o mesmo; [...] o primeiro é o diálogo íntimo da alma consigo mesma, que nasce sem voz; é esse mesmo que foi por nós denominado pensamento” (263E).

O “raciocínio” difere do “enunciado” uma vez que um é um “diálogo íntimo da alma consigo mesma”, silencioso:

“Hóspede de Eléia – E o outro, um fluxo a partir da alma, indo através da boca com som, se chama discurso” (263E).

“Afirmação” e “negação” quando existem apenas no “raciocínio”, denominam-se “opinião”, e quando este é manifesto pela voz torna-se “enunciado”.

“Hóspede de Eléia – Então, quando isto nasce em silêncio, na alma, com o pensamento, além de opinião, tu tens algo a acrescentar a ele?” (264A).

Ao fim destas definições é dito que a “aparência” é resultado da mistura da “opinião” e da “sensação” (264A).

“Hóspede de Eléia – Pois bem, uma vez que, como vimos, o enunciado é verdadeiro e falso, e desses o raciocínio apareceu como diálogo da própria alma consigo mesma, e opinião é a conclusão de raciocínio, que “aparece”, dizemos, como uma mistura de sensação e opinião, é então forçoso que, como também essas são congêneres com o discurso, alguns deles algumas vezes sejam falsos” (264A-B).

A opção “raciocínio” ao invés de “pensamento” na tradução nos permite fazer uma precisão de termos. Pois, “raciocínio” seria o termo mais próximo para *dianóia*. Vemos em Parmênides que o “pensamento” (*noêma* - fr.7) e “o pensar” (*tò gar auto noien* – fr.3) são idênticos ao “ser”. Platão, no entanto, distingue como seções do “saber” (*epistême*), *nôesis* e *diánoia*, uma vez que como componentes da plataforma inteligível, a primeira delas está diretamente relacionada com as Formas (Ver *República VI* e Pessanha in *Pensadores*, 1987).

Platão aproveita os últimos momentos da parte central do diálogo para definir a “aparência”, “a opinião” e o “pensamento” e finaliza a discussão retomando o problema da falsidade e do dizer falsidades, oferecendo uma definição plausível do que vem a ser o “enunciado” verdadeiro e o “enunciado” falso. Por que definir a “opinião falsa” só lhe é possível ao fim do diálogo?

Apenas após ter acumulado todos os instrumentos e ter percorrido todos os passos *aporéticos*, teóricos e explicativos, poderá Platão, finalmente, explicar como o “falso” pode vir a ser na “opinião” e no “discurso”.

Toda a discussão enfrentara os impasses resultantes da identificação de *ser* e *verdade*.

“Ora, o argumento de Parmênides caracteriza-se pela integral fusão desses dois registros. “O ser é” é o pensamento em que a realidade (autêntica) e a verdade coincidem. Todavia, como a continuação do argumento vai mostrar, uma vez que só “o ser” é, porque só o ser é real, esta única afirmação acarreta não a falsidade (de resto, “falsidade” ou “falso” são termos de todo ausentes do poema), mas a impossibilidade de qualquer outra [via]” (SANTOS, 2002, pp.77).

A falsidade é excluída como tudo aquilo relacionado à via negativa do não-ser, que como contrário àquilo que podemos pensar, não pode nem ser dita, nem definida, sequer podemos indicá-la. É necessário que primeiramente separemos a “verdade” do “ser” e que déssemos cabo do *conceito ontológico de verdade* e o substituamos por aquela que relaciona a verdade e a falsidade ao discurso. É como *propriedades do discurso* que “verdade” e “falsidade” podem, por fim, vir a ser e serem definidas.

O primeiro passo é perceber que “verdadeiro” é diferente de “falso”, porquanto, essas relações entre coisas, excluindo todo terceiro termo, implicam que o “não” deve ser lido como *contrariedade*. No entanto, a consideração em relação à “opinião”, e isso, Platão não percebera no *Teeteto*, implica que já a “opinião” deve

ser entendida como um terceiro termo incluído na relação verdadeiro/falso. Logo, “opinião verdadeira” é diferente de “opinião falsa”, mas o “não” na presença do *terceiro* deve ser lido como *alteridade* (ver especialmente as pp.45, 46 e 47).

Antes de tudo, é necessário lembrar que: é a redefinição da negativa o passo primordial, sem o qual essa nova concepção de “verdade” e, ao mesmo tempo, de “falsidade” são possíveis. Pois, se Platão não reformulasse a relação de *oposição* de ser e não-ser, não poderia ele ter colhido os resultados de sua hipótese de como a falsidade pode vir a ser (237A 3-4) e a tese formulada pelo Hóspede contra Parmênides.

Hóspede de Eléia – Que, para nos defendermos, ser-nos-á necessário pôr à prova o discurso do nosso pai Parmênides e impor-lhe pela força que o que não é de certo modo é e que por sua vez também o que é de algum modo não é (*to te me ón hós esti kata tò au pálin hós ouk esti pēi* – 241D).

Ora, Platão só pode avançar sobre a impossibilidade da “dizer falsidade” formulando duas teses para solucionar o problema. A primeira em 241D nos mostra que é a partir dessa tese que podemos explicar como a “imagem” pode ser e não-ser, a partir do momento em que o Hóspede afirma que o “não-ser” de algum modo é, e “o ser” de algum modo *não é* (241D) que desfaz o sentido de contradição anteriormente vigente na oposição dualista excludente que ser e não-ser como contrários, partilham, pois ser de um modo e não-ser, em certo sentido, não é o mesmo que *ser de todo e não-ser de nenhum modo*.

A segunda em 257B remata o problema da negativa impondo uma segunda leitura do “não”.

Por fim, uma terceira tese, diz respeito à verdade e a formula em uma nova concepção (264). É a tese de que a verdade e a falsidade são *propriedades do lógos* e que é igualmente através do “discurso” que se revelam e pelo “discurso” são explicadas.

É necessário frisar que o fato de que tanto a “verdade” quanto as Formas são revelada pelo *lógos*⁸¹. Esse modo de proceder é característico da escrita e da modalidade dialógica de fazer filosofia a que Platão se dedica.

⁸¹ Ver especialmente os trabalhos de CROSS. R. C. “Logos and Forms in Plato” e BLUCK “Logos and Forms in Plato: a reply to Professor Cross”, in. ALLEN (Orgs.) *Studies in Plato’s Metaphysics*. Routledge and Kegan Paul. London, 1965.

IV - Considerações finais

Os objetivos que norteiam as considerações finais são os seguintes: 1) tratar da economia argumentativa do diálogo no sentido de abordar o problema da unidade do diálogo e a possível relação entre as partes dramática e argumentativa; 2) recapitular a seqüência argumentativa que articula as principais teses apresentadas no texto, em complementação a discussão presente acima (fim do terceiro capítulo); e, 3) como último momento da análise, articular a importância dos problemas contidos no *Sofista* frente aos problemas clássicos contidos nos diálogos de Platão, a saber: 3.1 e 3.2) a pesquisa, a alma e a cognição, os problemas relacionados aos termos “Ser”, “Forma” e “Gênero”, 3.3) o problema da “participação” e 3.4) as “formas” no *Sofista* e a relação entre “não-ser” e o “gênero” do “outro”, assim como as suas especificidades.

1) A economia argumentativa do diálogo *Sofista*.

O diálogo *Sofista* conta com quarenta e oito páginas *Stephanus*⁸². Vinte dessas páginas consideradas como a parte dramática do diálogo preencheu-se pela busca da definição do “sofista”, do “político” e do “filósofo” e isto constitui o motivo dramático do *Sofista*. O Hóspede começa por argumentar que em uma busca é necessário sempre estar de acordo sobre a “coisa” mesma que se busca (*dei dè aei pantòs pèri tò pragma autò* – 218C). O “método” da *divisão dicotômica* é eleito e empregado sobre a “arte” (219A-221C) para em seguida ser aplicado ao “sofista” (221C-235C) e retornar à *arte mimética* e o problema da perspectiva (235E).

A natureza da “coisa” (*pragma*) que é o “sofista” revelou-se problemática, pois, ao invés de definir ao “sofista” chegamos não a uma, mas a seis definições⁸³. Dessas seis definições, talvez a que melhor se aproxime seja a de “contraditor”, no

⁸² Editor responsável pela numeração clássica dos diálogos.

⁸³ O método da “divisão” (*diairesis*) é insuficiente. É necessário outro expediente para oferecer a dinâmica exigida pela natureza das soluções buscadas por Platão no *Sofista*. Esse expediente é aquele que é fornecido pela dedução dos “sumos gêneros” (*megista genê*). Ver Runciman “Plato’s Parmenides” in, ALLEN (1965), pp.182-183.

entanto, nenhuma delas fez mais que cercar o “sofista” sem atingir o âmago da definição e sem poder dizer *o que o sofista é*. Por que isso ocorre?

O “sofista” é uma *coisa sensível* e não uma Forma⁸⁴. A pergunta o que é X, orientada para essa coisa sensível conduziu não a uma *unidade definicional*, mas a uma multiplicidade de definições.

Poderíamos nos perguntar sobre qual é o “objeto” real da “pesquisa” levada a cabo no *Sofista* ou se há duas “pesquisas” com objetos distintos, ainda que relacionados, o “sofista” e o “ser”. De qualquer modo, há algo de errado ou alguma deficiência no itinerário dos primeiros esforços investigativos, uma vez que: ao confrontar-se com o produto da arte mimética, o Hóspede chegará a um impasse: como entender e definir “aparições” (*phantásmata*) e “falsidades”?

A partir da evidência necessária de que estas coisas nos levam aos raciocínios contraditórios, toda a “pesquisa” é então reorientada no sentido dos problemas do ser e do não-ser, que passam a figurar como os principais “sujeitos/objetos” a partir do novo itinerário da investigação declarado pelo Hóspede de Eléia (236D-E).

2) A seqüencialidade do argumento.

Para enfrentar o problema do “não-ser” e da *impossibilidade* de “dizer falsidades” Platão terá de revisar o sentido da relação: ser/não-ser. Para que a falsidade pudesse *vir a ser*, seria necessário “supor que o que não é” (*hypothestai to mê ón*) “é” (*einai* – infinitivo – 237A 2). No entanto, afirmar isso é *contraditório*, se e *apenas se* como alternativa ao “ser” apenas a sua negação lógica é possível.

Nesse sentido entendemos por que Platão começa por citar o verso 7.1 do poema *Da Natureza* e diz que o vai por Parmênides a prova. Se “ser” e “não-ser” são logicamente contrários, no contexto do poema, Parmênides está certo em negar a união de ser e não-ser e não permitir que imponham isto: “que são coisas que não são” (*einai mê eonta*).

Parmênides não afirmara no poema a equivalência entre “falsidade” e “não-ser”, mas, por outro lado, diz que “o ser” é aquilo que está ligado ao “coração

⁸⁴ O “saber” (*epistême*) para Platão e Aristóteles deve basear-se naquilo que é comum, isso está na base da busca por conceitos como Forma (*eidos*) e Universal (*kath’holon*).

inabalável da realidade fidedigna” (*Alêtheiês eukykléos* [*eupeitheos*] – fr. 1.29) e que, na “opinião dos mortais” (*brotôn dóxas*) não há “confiança genuína” (*ouk eni pístis alêthês* – fr.1.30).

Muitas são as evidências que os contextos de investigação de Parmênides e Platão não são o mesmo. Epistemologicamente só há dois caminhos para Parmênides e o segundo é descartado por não conduzir a “saber” algum (fr.2). Por outro lado “o ser” é a única coisa que é; da sua *unicidade* (fr.4 e fr.8.8-9), resulta que é a única coisa para pensar e disto a sua *identidade* com o pensar (fr.3). O “não-ser” é impensável e indizível (fr.2 e fr.8.11-13).

Em Platão, tanto “sofista” reconhecido como uma *coisa sensível* quanto “formas” apesar de serem coisas inteligíveis são múltiplas (258C), isto é, integradas a uma *multiplicidade de seres*.

Também evidências sintáticas como a introdução do termo “algo” (*tí*) e do artigo plural (*tà*) em “as coisas que não são” (*tà mê onta*) nos levam a perceber duas coisas: 1) que Platão está a criticar a si próprio e aos diálogos anteriores na medida em que reexamina Parmênides e 2) que o autor dos diálogos está em busca de formular teses e criar um vocabulário filosófico próprio que lhe sirva de plataforma sintática e semântica para abordar com correção ao novo campo de investigação da realidade que instaurou em sua obra e que sofre pela imprecisão da incorporação de da herança que recebeu de Parmênides.

Preso à noção de *negação como contrariedade* e a *concepção ontológica de verdade*, que identifica “ser” e “verdade” percebemos o sentido das “aporias” contidas nos passos 237C-239C.

Em primeiro lugar será necessário incorporar as conseqüências lógicas da introdução do “algo” como um terceiro termo diante da relação ser/não-ser.

Será necessário, portanto, a Platão “agredir” seu pai filosófico e aventar a tese de que “de certa forma o não-ser é, e certa forma, o ser não é” (241D). Essa é a tese que começa por desarmar o “emaranhado” de dificuldades resultantes da ambigüidade do verbo “ser”. Dizer o “ser de certo modo”, pode ser visto como uma antecipação de “o ser se diz de muitas maneiras”, onde Aristóteles remata de uma vez por todas a ambigüidade do “ser”? Como essa é uma questão que transcende o objetivo do estudo voltemos a nossas considerações.

O *terceiro termo incluído* é o que permite pensar com acerto a multiplicidade e alterar o sentido da negativa (257B) para a alteridade e reservar a contrariedade

para o contexto onde o terceiro é excluído (Parmênides). Uma vez munidos da nova leitura da negativa, podemos aplicando-a as “aporias”, conseguir desarmá-las e perceber-lhes o sentido.

As teses apresentadas são partes fundamentais da solução do problema da “impossibilidade de dizer falsidade”, pois é ao reformular as relações entre ser e não-ser que podemos entender como a “falsidade” pode vir a ser.

A realidade deste raciocínio é comprovada quando examinamos a natureza própria da “imagem”, que não poderia ser apreendida segundo termos de oposição e contradição, pois, a “imagem” apesar de não ser o “original” de que é imagem, é realmente algo que é, ou seja, é verdadeiramente uma “imagem”. Não sendo relativamente, ela é; pois não poderíamos negar a sua existência enquanto “imagem”. A chave da discussão como vimos, está na distinção do termo que indica a “identidade” (*ti*) e o que indica a “qualidade” (*toioutos*).

Após, a longa “digressão” (242B-249D) a respeito do “ser”, somos apresentados à dedução dos cinco gêneros. Nesse ponto, a metáfora da “participação” nos oferece a solução no que diz respeito ao modo como os “seres” aceitam ou não “comunidade” uns com os outros (251D-256D).

A “descoberta” do não-ser como derivada da natureza do “gênero” do “outro” (255E) permitiu a reformulação da negativa. Podemos dizer que a série de problemas enfrentados, que motiva Platão a escrever o *Sofista*, está na base das considerações das falácias da contradição e do conceito ontológico de verdade.

Para resolver a isto vimos o modo como Platão reformula a “negativa” (257A). Uma vez que o “não” deixou de indicar relação de contradição, e desde que estamos tratando em Platão de um campo de investigação em que a realidade não mais é composta de uma única entidade, porém de uma multiplicidade de seres e uma infinidade de não-seres, a alteridade, passa a ser o que mais comumente deve ser apreendido enquanto sentido da negativa.

Quando a verdade passa a ser entendida, não mais como uma propriedade distintiva das “coisas que são”, a solução de Platão é que a verdade é revelada pelo “discurso” (*logos*), através de uma articulação interna que lhe é própria e vista segundo o contexto proposicional das afirmações ou negações feitas sobre “o que é” e a realidade (263A-264B).

3) Os problemas contidos no *Sofista* em relação aos problemas clássicos dos diálogos platônicos.

Além da estrutura do argumento que articula as soluções para os problemas enfrentados por Platão no *Sofista* é interessante à História da Filosofia considerar esses problemas e soluções a luz das questões clássicas contidas em outros dos principais diálogos platônicos e que influência essas questões tem no desenvolvimento das disciplinas filosóficas, a saber, a “lógica”, a “ontologia”⁸⁵, a “epistemologia” e ainda, como isso é possível refletir sobre isso a partir da “linguagem”⁸⁶.

Que problemas próprios ao *Sofista* seriam esses? Em um primeiro plano, os três problemas principais a que essa análise se ateve até aqui: “ser” e “não-ser”. Do problema do “ser”, aqueles aspectos que estão ligados à ambigüidade do verbo “ser” (*einaí*) derivam-se o problema da “verdade”, da “identidade” e da “predicação”. Do problema do “não-ser” deriva o problema da negativa.

No entanto, é aceito por Santos (2004) que o problema das “Formas” está diretamente ligado ao problema do verbo “ser”, na medida em que os aspectos gnosiológicos e os sinais do ser recaem sobre as Formas. Outro problema derivado do problema das Formas e do modo próprio de ser destas é o problema da “participação”, metáfora designada para explicar o modo da relação das coisas sensíveis e inteligíveis.

O objetivo então é compatibilizar a atualidade do problema do ser e do não-ser no *Sofista* em face das questões relativas às Formas, pois, entendemos que estas, representam o ponto fundamental sobre o qual está fundada a “onto-epistemologia” de diálogos como o *Banquete*, o *Fédon*, o *Fedro*, a *República* e o *Timeu*⁸⁷, tal fundamento passa por um momento crítico e reflexivo no *Parmênides*,

⁸⁵ As discussões sobre o “ser”, a “entidade” e a relação entre as “coisas”, ou “as coisas que são” fornecem subsídios para entendermos a “ontologia” contida nos diálogos de Platão.

⁸⁶ Podemos perceber todo o esforço de refletir a realidade a partir da linguagem, presente em toda a obra platônica, em especial, a confecção de termos como “ser”, “não-ser”, “algo” e “formas” e metáforas como a “participação” e a “comunhão”. Para citar poucos exemplos, e a relação entre lógica e linguagem.

⁸⁷ Os diálogos aqui citados contêm a comumente denominada “versão canônica” da Teoria das Formas, considerada por Aristóteles, na *Metafísica*, como aspecto mais representativo da “teoria” platônica. Deveríamos dizer que é Aristóteles o responsável por essa tal “teoria”, quando ao tentar discorrer sobre os que o antecederam, acaba por tentar conferir uma unidade ao pensamento de

deixa de desempenhar um papel decisivo no *Teeteto*, e comparece, ainda, de um modo muito peculiar no *Sofista*⁸⁸.

É uma das questões mais disputadas entre os intérpretes que papel as Formas desempenham nos últimos diálogos, se desempenham aspecto importante na teorização posterior de Platão ou se foi abandonada por esse durante seu percurso e amadurecimento filosófico em virtude das críticas que o próprio autor destaca. Há quem defenda ambas as posições.

3.1 e 3.2) A pesquisa, a cognição e a alma: “Forma”, “Gênero” e “Ser”.

O que é uma Forma? Quais as funções específicas que desempenha na *economia* dos diálogos platônicos? São questões tão amplas quanto é a bibliografia a respeito. No que diz respeito ao nosso trabalho, outras são as questões que nos permitirão constituir uma perspectiva analítica que venha em proveito do trabalho aqui desenvolvido.

Como e, em que contexto as Formas comparecem no diálogo *Sofista*? Deverão ser encaradas no contexto da “versão canônica” das Formas? É o *Sofista* um diálogo onde as “formas” desempenham um papel central?

Ao contrário de outros diálogos como o *Banquete*, o *Mênon*, a *República*, ou outros em que a pergunta pela definição feita em termos de “o que é X”, tem grande importância na investigação, no *Sofista*, a busca de definir o sofista parece constituir apenas o motivo para a abordagem de uma série de questões outras como os problemas relativos ao ser e ao não-ser.

Se a pergunta “o que é X”, como no *Mênon*, norteia a busca pela definição da virtude e leva a pesquisa a considerações como a tensão entre o um e o múltiplo, a pertinência da relação que opõe as instâncias sensíveis e inteligíveis, bem como os objetos a cada uma destas relacionados (*República* VI e VII), e leva a buscar na Forma um princípio explicativo sobre a qual a definição pode encontrar se não a

Platão, fato que não pode ser inferido diretamente dos diálogos, onde Platão não comparece expondo doutrinas próprias em seu nome, nem as sintetiza num “pensamento” seu.

⁸⁸ Ainda que estejamos relacionando diálogos provenientes de períodos diferentes na economia dos diálogos, essa relação seja justificada pela pertinência dos problemas, além de deixar claras que não deixamos de guardar as características próprias e a particularidade dessas questões sob a luz do *Sofista*.

certeza de uma definição satisfatória, ao menos, um paradigma seguro sobre o qual a pesquisa possa fundamentar-se o itinerário da pesquisa desenvolvida no *Sofista* é particularmente outro.

Podemos abordar alguns aspectos da “metafísica”⁸⁹ de Platão, principalmente aqueles que dizem respeito à relação entre “ontologia” e “cognição”. Assim, vejamos. A hipótese das “formas” tem como finalidade explicar a relação causal que as coisas mantêm com o seu “paradigma”, isto é, o modelo eterno que é sempre (*aei*) e que é causa das coisas que vêm a ser, que se geram (*Timeu*).

Se tomarmos como referências os diálogos “médios” é possível afirmar que nestes as “formas” desempenham um aspecto explicativo central no que diz respeito principalmente à realidade das *operações cognitivas*. Vemos isso demonstrado, principalmente no: *Banquete*, *Mênon*, *Fédro*, *Fédon* e *República*.

No *Banquete*, a *ascese* é o movimento do olhar que parte do sensível ao inteligível e permite vislumbrar a “forma” do Belo, a unidade inteligível sobre a multiplicidade sensível de corpos belos, é um modo de distinguir a visão das coisas que se geram e das que são sempre idênticas a si mesmas.

Na *República*, as “formas” são levadas em consideração enquanto hipótese necessária para a construção de uma solução para problemas de ordem cognitiva presentes na relação entre as plataformas sensível e inteligível (509 D-513C).

No *Fédon* e no *Mênon* é o argumento da *reminiscência*, e a teoria da *anamnese* que, ao lado da tese da preexistência da alma, representa um argumento forte e o primeiro sobre o qual poderíamos explicar o processo cognitivo, que tem como “objeto epistêmico”, por excelência a Forma.

No *Fédro*, a narrativa conta que a alma separada do corpo, no cortejo dos deuses, é convidada a visão da Forma das coisas que são. Alma e forma como coisas que são, estariam, conectadas seja pelos sentidos, seja pelo pensamento incorpóreo, como duas formas de perceber ou de *ver* a realidade.

No *Fédon* as “formas” figuram enquanto instância reguladora das relações entre as coisas sensíveis e aquilo que possui realidade *em si*. Um raciocínio exposto no *Fédon* nos leva a um impasse. Como uma coisa sensível como Sócrates pode receber atributos ou qualidades opostas, sendo ora dito como grande ora pequeno?

⁸⁹ “Metafísica” é um termo que incorre aqui em anacronismo, pois é criado posteriormente a Aristóteles, a partir de uma paráfrase, que pretende indicar um campo de investigação sobre a realidade. O termo aqui quer apenas cumprir um objetivo didático.

O que está em jogo é a explicitação de uma falácia que considera todo o tipo de mudança como sucessão de atributos, e outra concepção que pode ser vista como uma *mudança relacional*, ou ainda da característica que um sensível pode receber os contrários, uma vez que os contrários estejam *compresentes* nas coisas sensíveis.

Dos problemas “metafísicos” presentes nos diálogos, o problema da “predicação” surge da *tensão entre o um e o múltiplo*⁹⁰. Como uma coisa pode ser uma e muitas? Entre outros problemas que a introdução das Formas pretende resolver o problema da “predicação” *via* “participação”.

Como podem os objetos mutáveis captados pelos sentidos (*aisthesis*), ainda que todos sejam diferentes uns dos outros, receber uma *mesma* denominação? Se olharmos para as coisas sensíveis e percebemos a Forma, isto quer dizer que “na diversidade nós encontramos a unidade” (ALLEN, 1965, pp.56).

No entanto, se opomos a unidade de qualidade representada por cada uma das Formas sobre a multiplicidade de “particulares” como explicar a comunicação entre essas duas instâncias⁹¹?

É nesse momento que outra hipótese é convocada, a da “participação”. Veremos, no entanto, como essa hipótese explicativa é duramente criticada no *Parmênides*.

3.3) O problema da “participação” (*méthexis*).

Dos problemas contemplados pelo próprio Platão no *Parmênides* e que é exhaustivamente tratado no *Sofista* é aquela que explica a relação entre coisas sensíveis e coisas inteligíveis, a *participação*.

Para explicar como isso ocorre, Platão formula um raciocínio dinâmico, mobilizando os *sumos gêneros do ser* demonstrados nas relações que possibilitam e quanto a “potência” de ligarem-se uns aos outros; as metáforas da “comunhão” e da “participação”, do mesmo modo dá-nos uma noção de como ocorre a participação.

⁹⁰ A tensão entre o um e o múltiplo é um problema antigo, contemplado já antes de Platão pelos pré-socráticos. Parmênides, por exemplo, chega a negar qualquer aspecto de multiplicidade da realidade e postula a unidade do “ser”.

⁹¹ Se de um lado, postulamos o Um sobre o Múltiplo e assim unificamos o Múltiplo, de outro lado, nos resta unir o Múltiplo e o Um (ALLEN, 1965, pp.56).

Antes, ressaltamos nos paradoxos apresentados pela personagem homônima do diálogo, Parmênides, os paradoxos da “participação”.

O *Parmênides*, diálogo que deve ser lido como anterior ao *Sofista* mediante a natureza das dificuldades enfrentadas por Sócrates para sustentar a hipótese das Formas diante de Parmênides. Sócrates, para refutar os argumentos de Zenão contra a *impossibilidade* do movimento, da mudança e da multiplicidade busca afirmar que ele, enquanto “coisa sensível” (homem) pode tomar parte tanto da “semelhança” quanto da “dessemelhança”. Isso, porém, só é possível concordarmos que há “formas” *em si* da “semelhança” e da dessemelhança (128 D-129A).

Os sensíveis como coisas ditas “múltiplas” (*pollà*) “têm parte” (*metalambánein*) e desse modo são participantes (*metalambánonta*) da “semelhança” (*homoia*) e tornam-se os “mesmos” (*gígnesthai taútei*), igualmente, tendo participação na “dessemelhança” se tornam “dessemelhantes”. Ainda, tendo parte “em ambas” (*amphótera*) tornam-se “semelhantes” e “dessemelhantes”. A questão que Sócrates faz a Zenão aceita essa ambivalência (ambas – *amphótera*), derivada do *estatuto ontológico ambíguo* das “coisas sensíveis”. E ainda,

“... mesmo que todas as coisas tenham participação em ambas essas coisas, que são contrárias, e que sejam, pelo tomar parte⁹² (*toi metéchein*) nas duas, elas mesmas em relação a si mesmas, tanto semelhantes quanto dessemelhantes, o que há de espantoso? (129A-B1)”.

No entanto, continua Sócrates, se mostrasse que as “coisas exclusivamente semelhantes se tornam (*gignómena*) dessemelhantes ou que as coisas exclusivamente dessemelhantes se tornam semelhantes”, isto sim o espantaria⁹³. Que são essas “coisas exclusivamente dessemelhantes”? Não seriam a “dessemelhança” e o “outro”?

Por outro lado, seria absurdo que *àquilo que é realmente um* se torne, a forma do “um” e do “igual” atribuir esse estatuto ontológico ambivalente. Se “alguém demonstrar que isso mesmo é múltiplas coisas, e de outra parte, que o múltiplo é

⁹² Modifico um pouco a tradução de (IGLÉSIAS & RODRIGUES, 2005) quanto à tradução do verbo, para dar ênfase na ação daquilo que participa, e registrar a nuance dos dois verbos utilizados no passo para denotar a participação.

⁹³ A expressão “os semelhantes mesmos” (*autà tà hómoia*) é “surpreendente” segundo Iglésias (nota9, pp.135), pois ao designar no plural, não poderia Platão estar tratando da forma do semelhante, o que estaria apenas por distinguir coisas semelhantes da forma una da semelhança. Porém não é o que ocorre. “O plural, entretanto deixa claro que Platão não se refere à idéia, mas a coisas individuais”, diz Iglésias que segue a sugestão de Cornford (1973).

um”, já disse Sócrates se espantaria⁹⁴. Isso acentua a diferença que dá margem a “separação” das coisas sensíveis daquelas outras “formas [que são] mesmas *em si* mesmas” (*diairêtai chôris autà kath’hautà tà eidê*). Onde “a semelhança” e “a dessemelhança” revelam um tipo específico de relação por assim dizer comparativa.

As formas do “igual”, do “mesmo” e do “um”, por outro lado, atribuem qualidades que são afins às Formas. O caso da semelhança sensível que algumas coisas registram, assim como exposta no *Fédon* (97A-101A) lembram-nos que coisas sensíveis são semelhantes, porém não “iguais” entre si, ou com relação às Formas.

Ocasões em que “a quantidade” e os aspectos contrários encerrados nas noções de “repouso” e “movimento” (*Parmênides*, *Teeteto* - 185C e *Sofista*) e todas as coisas desse tipo, sejam elas vistas como “gêneros” (*genê*) ou “formas”, enquanto coisas que são, isto é, por participarem do ser, e virtude disso recebem essa de proporcionar a *relação das coisas*.

E qual a “potência” (*dýnamis*) capaz de nos revelar essas coisas, senão “a alma” *em si* e *por si mesma*? (*Teeteto* - 185C). A “alma”⁹⁵ é a sede da *cognição*. Sócrates expõe a hipótese das “formas” a Zenão (*Parmênides*) a relação das coisas sensíveis e com “as formas (*toîs eidesi*)” que são “apreendidas pelo raciocínio (*en toîs logismôï lambanoménôis*)”, enquanto coisas *em si* (129 D-130A). Essas “formas” (*eidos*) seriam como as formas *em si* e *por si* do “justo”, do “belo” e do “bom”.

É exatamente esse modo de proceder que Parmênides critica. A divisão (*diêiresai*) que opera Sócrates, e entre as “formas mesmas” e o que delas participam (*metéchonta*), pois lhe espanta que a “semelhança mesma” seja “algo”, “separada da semelhança que temos”, e também que o mesmo ocorra com “o um e as múltiplas coisas” que há pouco ouviu de Zenão (130B). Haveria uma forma do

⁹⁴ Sócrates, também é “o que participa” (*metéchounta*) do “um” e do “múltiplo”, e desse modo, por tomar parte do “um” e da “quantidade” (*toi metéchein tou henôs kai tautà taûta pollà tòi plêthous au metéchein*) é *um e muitos*. Recebe afecções contrárias e é capaz de recebê-las enquanto *qualidades* (atributos), do mesmo modo que “pedras, pedaços de madeiras e coisas tais” (129D).

⁹⁵ Se a alma é aquilo que reúne em si as duas faculdades a que permite captar as coisas que se vêem e a que permite apreender através do raciocínio, enquanto sede única da cognição, por que postular uma separação entre mundos sensível e inteligível? Isto não poderia apenas indicar a separação das duas faculdades, enquanto duas formas de ver? Lembremos que a partir dessa questão as formas podem ser entendidas como um patamar distinto da relação entre as coisas e seus atributos, “aquilo que é visto” pelo pensamento e transportado sobre as coisas.

homem separada de nós, como por exemplo, uma forma do sofista, ou ainda de coisas ainda mais ridículas⁹⁶?

O exame que seguiu aprofundou os *paradoxos da participação* que podem ser seguidos na seqüência do diálogo (130E). Não pretendo me alongar mais sobre o diálogo *Parmênides*, mas enfatizar que Platão tem consciência das dificuldades em sua hipótese: o modo como as “formas” e as coisas se relacionam.

Talvez tomar o problema do “ser” como ponto de partida da análise demonstre a consciência por parte de Platão dos problemas a que conduzem a “Teoria das Formas”. A ambigüidade de *einai* aplica-se do mesmo modo à noção de Forma, que condensa, assim como o “ser” de Parmênides, todos os sentidos do verbo⁹⁷. A ambigüidade do verbo “ser” está imbricada no raciocínio que permite postular a hipótese das Formas, bem como, por conseqüência, acarreta a esses princípios explicativos os mesmos problemas que ligamos ao “ser”.

Platão, ao eleger “ser” e “não-ser” como “categorias” analíticas norteadoras da “pesquisa” a ser desenvolvida no *Sofista* explora um novo caminho para explicar as relações entre lógica e ontologia. Como podemos ver isso? Isso ocorre no momento da introdução do termo “algo” (*ti*) que acarreta e possibilita pensar a “alteridade” e “multiplicidade”, pois, o contexto onde o “terceiro excluído” (*tertium non datur*) ou onde há “terceiro incluído” distinguem os contextos do poema de Parmênides e dos diálogos platônicos.

Mas teríamos evidências de que Platão está ciente da ambigüidade do verbo “ser” e que, inclusive, a explora?

Quando abordamos o problema do “ser” em uma perspectiva sintática, como é o caso de Brown (1999, pp.455-478) tem-se em mente que a partir da sintaxe das frases construídas com o verbo “ser”, são ambíguas de dois modos: quanto a apresentarem-se em leituras completas, leituras incompletas e incompletas elípticas, além deste modo, temos os já destacados quatro sentidos filosoficamente relevantes do verbo que são explorados pelo texto platônico, justamente por darem origem a problemas.

⁹⁶ Sócrates confessa-se no impasse ao refletir se é possível falar do mesmo modo também em relação a estas coisas ou se deve buscar um modo diferente de fazê-lo (130C).

⁹⁷ SANTOS, José Trindade. “El Nascimento de la Verdad”. In. *Méthexis*, vol. XVII, Sankt Augustin, 2004, pp.13. É decisivo lembrar que a crítica de Aristóteles a “Teoria das Formas” quanto ao fato de uma Forma poder acumular, simultaneamente as funções de “sujeito” e “predicado”, ou em casos de auto-predicação, como a “justiça é justa” (pp.22).

Os passos relativos às *aporias* da “imagem” nos levam a considerar a contradição resultante ao tratar com algo “que é” e “que não é”. A tensão entre as diversas leituras se faz presente aí como em momentos em que mais de uma leitura possa ser deduzida resulta em ambigüidade.

Se o “movimento” e “repouso” “ambos são” (*amphótera einai* – 250A3) temos uma ambivalência que resulta em problema, pois esses “contrários” não são idênticos, cada um é um outro em relação, porém, são de algum modo.

Basta lembrarmos-nos da famosa e destacada paráfrase criada por Platão para designar a “comunhão no ser” (*prós ten tês ousias koinônian* – 250B) como condição para o “existir”.

Além disso, Platão busca resolver⁹⁸ o problema da “predicação” (251D) a partir da metáfora da “participação” e da “comunhão” que permitirá a comunhão entre os seres. A “participação no ser” define a *exigência ontológica mínima*, assim sendo, toda predicação implica antes em uma afirmação *existencial*⁹⁹.

Por fim, a ambigüidade do verbo “ser” foi de algum modo responsável pela dedução dos “sumos gêneros” que permitirá, enquanto, dispositivos lógicos ao raciocínio, a partir de *modos* de relação distintos, explicar como as coisas podem “existir” via a participação na “entidade”. Além de, a partir do “movimento” e do “repouso” explicar a realidade dos contrários. Por fim, o “mesmo” e o “outro”, que permitem a distinção entre identidade e alteridade-predicação.

3.3.1) “Ser” e “Forma”: o problema da inter-relação ontológica.

O problema da relação recíproca entre as coisas parece constituir um dos grandes problemas dos diálogos. Seja aqueles apontados no *Parmênides* ou constituídos pela tradição posterior a Platão (Aristóteles) versa sobre a *realidade* das Formas e destas consideradas enquanto instância inteligível reguladora do real é a hipótese que é apresentada no *Fédon* como causa e explicação do sensível (99E-100C).

⁹⁸ Se o problema é realmente resolvido não temos autoridade para afirmar.

⁹⁹ Como não perceber que por trás ou na base de todo dizer está uma consideração sobre o que vemos ou o que existe ao nosso redor.

A existência separada das Formas em mundos distintos e incomunicáveis constitui um problema a partir da crítica presente no *Parmênides* (133D-134E). O contorno dessa crítica foi apresentado por Aristóteles na *Metafísica* como uma das principais críticas àqueles que buscam conhecer a realidade a partir das Formas, e que separariam, segundo ele, o sensível do inteligível. Haveria no *Sofista* subsídio para rebater a crítica aristotélica? Talvez a nova definição de “ser” como “potência” e a crítica aos “amigos das formas” possa nos fornecer argumentos positivos.

A primeira menção às Formas no *Sofista* (246A e ss.) é feita a partir de uma crítica aos “amigos das formas”¹⁰⁰ (*tôn eidôn phílous*). Na voz do Hóspede de Eléia parece que Platão está a fazer uma crítica senão a si mesmo, pelo menos àqueles que tomaram para si as “formas” (*eidê*) “pensáveis” (*noêtà átta*) e “sem corpo” (*asômata*) como princípio explicativo “daquilo que é verdadeiro” (*alêthinên ousían einai* – 246B). A investigação aborda as duas “escolas” a partir de suas concepções sobre o que é o “ser” (245E-248D).

Ainda que a discussão seja de ordem ontológica, isto é, se devemos atribuir a “entidade” ao “corpo” (soma) ou a entidade incorpórea, as “formas”, essa não poderá ser dissociada do aspecto cognitivo ou epistemológico (248A7), como vemos na replicação do *dualismo onto-epistemológico*, pois: O “corpo” através da “sensação” (*dí aisthêseôs* – 248D9) está em “comunhão” (*koinônein*) com o “vir a ser” (*genéseî*) e a “alma” (*psychê*) por meio do “raciocínio” (*dia logismou*), por sua vez, com “a entidade real” (*pròs ten ontôn ousían* – 248D10). A propriedade do corpo é variar de acordo como o vir a ser, enquanto ao Ser ou à Forma, é “sempre” (*aeî*).

Os problemas relacionados à Forma são os mesmos que estão na base da ambigüidade do verbo “ser”, no entanto, nesse ponto, é partir da crítica (237A-B; 242B-244B; 244B; 244B-255E e ss.) que Platão irá nos expor a sua concepção sobre o que “é o ser” (*einai tò ón* – 247D6).

Platão, diz, pela boca do Hóspede de Eléia que aquilo mesmo que traz consigo uma “potência” (*dýnamin*) e origina “efeito” ou “ação sofrido” por algo que é, é que é “o ser”.

“... o que quer que seja que possua qualquer espécie de potência quer para produzir outra coisa, de qualquer natureza, quer para ser afetado o mínimo que seja, por efeito da coisa mais insignificante, mesmo que seja uma só vez, digo que tudo isso realmente é” (247D-E).

¹⁰⁰ Os “amigos das formas” é um modo de referir a Academia ou os contemporâneos de Platão de um lado, o separando destes a partir do que podemos inferir da crítica, ou a si - mesmo em diálogos anteriores.

A “paixão” (*páthêma*) ou a “ação” (*poíêma*) exercida sobre as coisas provém da “potência” (*ek dynámeôs tinos*) de “ser”; cada uma dessas potências, o “agir” e o “sofrer”, em relação produzem efeitos recíprocos “pelo choque de uns com as outras” (248B).

Não podemos como fazem os “amigos das formas”, efetuar uma rígida separação entre “geração” (*gênesin*) e o “ser” (*ousían*), pois, tomadas essas duas coisas acima como rigorosamente separados (*chorís* – 248A), como consequência que, impediríamos que aquilo que está em movimento participe do “ser”, do mesmo modo que “o ser” comungue das potências de agir e de sofrer, ambas, excluiríamos o “pensamento” e a “vida” do número das coisas que são (249B).

Essa definição do “ser” é o que permite compreender a “potência” que as coisas têm de relacionarem-se umas com as outras, e explica, através da “ação” e da “paixão” os motores desse processo assim como os efeitos da inter-relação ontológica.

De qualquer modo, devemos levar em consideração que há uma diferença entre a consideração das instâncias sensível e inteligível, como separáveis analiticamente pelo pensamento, e a consideração destas como sendo rigorosamente separadas.

Estaria Platão a se distanciar da concepção de “forma” defendida pelos “amigos das formas”? Estaria Platão disposto a abandonar a doutrina apresentada nos diálogos médios?

Depois do *Parmênides*, Platão parece estar ciente de uma série de objeções que poderiam ser levantadas em relação às Formas e à questão da participação. Segundo Ackrill (1965), Platão não pretende abandonar completamente a teoria das Formas, no entanto, salvaguardar a TF requererá grande habilidade de sua parte¹⁰¹.

¹⁰¹ ACKRILL (1965). “Sympleke Eidon”. In, *Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen (ed.), 1965, pp. 206.

3.4) As “formas” e os “gêneros” no *Sofista*, a relação entre “não-ser” e o “gênero” do “outro”; e o problema da Forma do não-ser.

Após as considerações acima será oportuno contextualizar a presença das “formas” e a introdução dos “gêneros” no diálogo e tecer considerações sobre a função desempenhada por elas no contexto da estrutura argumentativa do *Sofista*.

“O método da divisão dicotômica, claro, não é o mesmo que aquele que descobre as relações dos *mégista génê*. Porém, ambos exemplificam aspectos do novo método que permite distinguir estas inter-relações ontológicas que Platão assumiu existir... O *Filebo* não... resolve o problema da participação pelo método exposto no *Sofista*. Mas isto, ao menos, parece apontar para a existência de uma solução para o problema do ‘Um e Múltiplo’ que nós supomos que Platão tem pensado como a chave da questão da participação; e o *Sofista* irá resolver alguns, por fim, dos problemas [inerentes] da inter-relação entre formas para os quais nossa atenção já havia sido direcionada no *Parmênides*. A conclusão do *Parmênides* é que as formas devem existir a despeito dos problemas que elas levantam” (RUNCIMAN, 1965, pp.182-183).

Após ter “delimitado” convenientemente o “ser” como “potência” (247D-249D), o que irá permitir e explicar o modo como as coisas se relacionam, convém à análise, observar como o “ser” se comporta em relação aos contrários e o que advém da associação do “ser” a ambos, “movimento” e “repouso” quando dizemos que “ambos são” e a cada um deles, na medida em que cada um é (250A-B).

O “movimento” e o “repouso” são considerados como duas coisas. O “ser”, por sua vez, deve ser considerado como uma terceira coisa, pois, apesar do “ser” abranger “movimento” e “repouso”, na medida em que participam do “ser”, não se reduz nem a “movimento” nem a “repouso”. O que é comunicado aos contrários na medida da participação no ser é a existência (250B).

“Teeteto – Corremos o risco de entrever o que é verdadeiramente como um terceiro, quando afirmamos que repouso e movimento são”.

“Hóspede de Eléia – Portanto, o ser não é a combinação de movimento e repouso, mas, ao contrário, algo diferente desses” (250C).

O exemplo paradigmático do “movimento” e do “repouso” com relação ao “ser” abre caminho para a consideração do problema da predicação (251A), que relaciona de modo problemático “nome” e “coisa” a partir da tensão entre o um e o múltiplo, presente na constituição do *lógos*.

O que implica dizer que uma coisa é isto ou aquilo? Ao unir duas coisas distintas através do verbo “ser” temos de levar em consideração que *lógoi* desse tipo implicam na não-identidade das coisas relacionadas.

“Hóspede de Eléia – Qual destas, então? Não atribuímos a entidade ao movimento e ao repouso, um ao outro, nem nada a coisa nenhuma, mas, como entes sem mistura, estabelecemos ser impossível as coisas tomarem parte umas das outras, assim acontecendo nos discursos nossos? Ou juntamos todas elas num mesmo, como capazes de terem comunidade umas com as outras? Ou estas sim, aquelas não? Dessas alternativas, Teeteto, qual diremos que escolhem?” (251D-E)

Devemos aceitar a metáfora da participação e de que as coisas são passíveis de mistura, nos discursos. É dom do “dialético” (253D-E) a correta articulação entre aquelas coisas que comportam mistura umas com as outras e as que não possuem a capacidade de mistura¹⁰².

Vemos então que é posta em questão a relação entre as coisas e o modo como as articulamos na linguagem. O Hóspede introduz o termo “gênero” no mesmo sentido em que até então considerava as “coisas”, como possuindo, assim, a capacidade de misturar-se (*meikseôs échein* – 253B) uns em relação aos outros (*pròs allêla*).

A “dialética” é definida como o “saber” (*epistêmês*) capaz de orientar “através dos discursos” (*dià tôn lógôn*) corretamente a mistura dos gêneros que podem soar juntos (*symphônei tôn genôn*) ou discernir os que não aceitam harmonizar-se. As operações lógicas da reunião (*symmeígnusthai*) e da divisão (*diairéseôs*) são os recursos de tal “saber” que pretende regular o comportamento da linguagem na busca da confecção do discurso reto e evitar o erro.

“Hóspede de Eléia – O ato de fazer divisões segundo os gêneros (*tò katà genê diairesthai*) e de não considerar a mesma forma diferente (*mête tautòn eidos héteron hégêsasthai*), ou outra a mesma (*mête héteron òn tautòn*), acaso diremos que não é da ciência dialética?” (253D)

É bastante significativo que nessa expressão, ao lado dos três primeiros “gêneros”, surja o “mesmo” e o “outro”, que enquanto “gêneros” *relativos* serão responsáveis pelas operações lógicas no que diz respeito às formas.

“Gênero” e “forma” são apresentados, sem que siga nenhuma explicação sobre a que se referem esses termos. Veremos que, apesar de Platão não cunhar um aparato conceitual rígido, está a constituir a sua própria linguagem filosófica, marcada pela presença de metáforas.

¹⁰² Pois como vimos, é através da mútua combinação das “formas” que o discurso é gerado (259E).

Se não há distinção explícita¹⁰³, nesse passo, Platão parece guardar a utilização de cada termo, que talvez esses não sejam absolutamente indistintos, como afirma Cornford (1970, pp. 256) para o devido uso tendo em vista perspectivas ou contextos específicos.

Uma vez que: o termo “gêneros” (*genos*) passa a referir-se aos cinco “sumos gêneros” (*megista genê*), e, “formas” (*eidos*) são empregadas no momento em que o raciocínio tem por objetivo distinguir quatro modalidades relações presentes na formação de conjuntos ou na percepção das “formas” isoladas. Vemos a relação que cada “forma” mantém com o número, a partir da unidade e da pluralidade das formas (253B-253E). Cada uma das “formas”, por princípio, parece constituir e ser entendida como uma unidade¹⁰⁴.

Os “gêneros” parecem introduzir uma *matriz lógica relacional* que deve ser incorporada à linguagem ou operacionalizada na confecção do reto discurso, por outro lado, as “formas”, entendidas especificamente enquanto “nome” e “verbo” (261D-262A), parecem desempenhar uma função específica quando vistas como elementos constitutivos do discurso.

O discurso nasce de certo “entrelaçamento das formas”¹⁰⁵ (*symplokê eidôn*), onde as formas do “nome” e do “verbo” têm como função servir de “sujeito” e “predicado” lógicos, avaliados segundo um contexto proposicional.

3.4.1) O “gênero” do “mesmo” (*tautòn*).

No que diz respeito aos quatro sentidos filosoficamente relevantes do verbo “ser” (*einaí*), vemos como através do “gênero” do “mesmo” podemos filosófica ou sintaticamente discernir “identidade” e “ser”.

“Hóspede de Eléia – Portanto, é impossível o mesmo e o ser serem um (*adýnaton ara tautòn kai to òn hèn einaí*)” (255C).

¹⁰³ O próprio processo de formação das palavras “forma” e “gênero” são distintos. Enquanto “forma” (*eidos*), e isso os dicionários não esclarecem, aponta para “aquilo que é visto”, e tem relação com a visão (*idéa*), enquanto “gênero” (*gênos*), da raiz *genaô* e não *gignomai* que em gênesis pode nos dar a idéia de coisas distintas a partir do modo como se geram.

¹⁰⁴ O referente único “forma” (*idéan*) é dado no início da oração, como uma através de muitas (*mían idéan dia pollôn*).

¹⁰⁵ Conferir ACKRILL (1965). “Symploke Eidon”. In *Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen (ed.), pp. 199-206.

No entanto, a “identidade” não pode deixar de ser um dos sentidos de “ser”, o que é evidenciado pela fala de Teeteto que faz a ressalva de que é “mais ou menos” (*skhedòn* – 255C) isso o que ocorre.

3.4.2) O “gênero” do “outro” (*to tháteron, to héteron*).

Quanto ao “outro”,

“Hóspede de Eléia – O quê? O outro então deve por nós ser dito o quinto (*to tháteron ara êmin lektéon pémp-ton*)? Ou esse e o ser devem ser pensados como dois nomes de um gênero só (*ê touto kai to òn hōs dý’atta onómata eph’heni génei dianoeisthai dei*)?” (255C).

Do mesmo modo a ambigüidade para o “ser” no que diz respeito à alteridade se mantém. Pois os nomes “ser” e “outro” podem servir ao mesmo propósito, expressar a alteridade, em termos de predicação.

3.4.3) Relações *kath’hautà* e *pròs alla*

Antes de refletirmos sobre a natureza do “outro” devemos ter em mente uma ressalva de suma importância feita pelo Hóspede de Eléia.

“Hóspede de Eléia – Mas, eu creio que tu admites que, dentre os que são, uns são, em si e por si (*tōn óntōn tà mèn auta kath’hautá*), e outros sempre são ditos em relação aos outros (*ta dè pròs allá aei légesthai*)”. (255C).

A que fim se presta essa ressalva? Para especificar a natureza do “outro” que como é dito, é sempre relacional, uma vez que “o outro é em relação a outro” (255D). Isso não seria assim se o “ser” e o “outro” “não diferissem totalmente” (*mê pámpolu diepherétên* – 255D). A implicação lógica dessa distinção é que o “ser”, por abranger, o “mesmo” e o “outro”, pode ser expresso em termos de identidade consigo, pois o ser é um em si (*kath’hautà*), e ou, em termos de diferença, pois o ser pode ser dito em relação a outros (*pròs allá*).

Porém o mesmo não pode ocorrer com o “outro”. Devemos, então, nos recusar a considerar o “outro” *em si*. Se o “outro” pudesse participar das duas formas (*meteiche toin eidoin*), a saber, a forma do “outro” e do “mesmo”, poderia ser dito

dos dois modos correspondentes, ou seja, *em si* e *em relação a outro*, como acontece com o “ser” (255D).

“Hóspede de Eléia – Não seria; se o ser e o outro, ambos, não diferissem totalmente; mas, se o outro participasse de ambas as formas, como o ser, ele talvez fosse também um outro, entre os outros, não em relação a outro; mas agora, para inexperientes como nós, segue-se que é isso que é necessariamente por causa de outro” (255D).

Paleikat (1987), no fim da tradução do passo faz uma opção e anula o valor da suposição indicada por “se o outro...”, desse modo, temos “que tudo o que é outro só o é por causa da sua relação necessária a outra coisa”, concordando com a frase anterior, que diz que o “outro” se diz em relação a “outro” (255D). No entanto, a tradução Murachco (2008) traduz corretamente que isto parece assim a “inexperientes” (*atechnôs*), acentuando o aspecto da suposição e pondo em suspenso qualquer certeza de se o “outro” pode ser dito *em si*.

No entanto, é um tanto de se estranhar que haja alguma coisa que seja “outra” em si. Ou melhor, que haja o “outro” em si. Pois se o “outro” servir para regular a diferença relativa entre os seres, que sentido há em pensar a diferença em si? Há uma forma do “outro”? Se há em que consiste? Essas são as perguntas que devem nortear essas considerações finais.

A “natureza do outro é *como se fosse* um quinto nas formas que escolhemos” (255D-E).

“Hóspede de Eléia – E diremos que ela corre através de todos eles; pois que cada um é outro em relação aos outros, não por causa da sua natureza, mas por participar da forma do outro” (255E).

A “natureza” do “outro” e a “natureza” das coisas que participam do “outro” são distintas, uma vez que as “coisas” ou os seres não são diferentes em si mesmos, ou a partir da sua própria natureza (*dià tēn autou physin*), mas são “outras” apenas em virtude dessa relação com a “forma do outro” (*dià to metéchein tēs idéas tēs tháterou* – 255E). É essa “natureza” do “outro” que permite a diferenciação dos seres.

3.4.4) O “outro” e o não-ser.

Vemos como o “movimento” figura como modelo de predicação negativa quando é dito que o “movimento” não é repouso (255E), como exemplo de algo que

existe por participar do ser (256A), de não-identidade, pois o “movimento” não é o mesmo que o gênero do “mesmo”, por causa da sua “comunhão” com o “outro” e por se formar separado do “mesmo”, torna-se “não mesmo”, mas por outro lado, é o “mesmo” por participar do “mesmo” e em relação a si mesmo. Sob diferentes relações o “movimento” é e não é¹⁰⁶ (256A-B). A introdução da negativa irá agora conectar a discussão relativa ao gênero do “outro” com o não-ser.

Para Marques (2006, pp. 263) a “natureza” do “outro” e sua “ação” consiste em “produzir” não-seres.

“A participação no ser faz de cada forma um ser e das relações entre as formas, relações entre seres. Mas as formas são também outras, umas com relação às outras” (Marques, 2006, pp.263).

Para Marques está claro que o “outro” deva ser encarado como Forma (pp.245).

“Enquanto o outro não estava estabelecido enquanto forma, é como se o ser guardasse a alteridade dentro dele, como se ser e ser outro se confundissem” (idem, pp.245).

Marques sustentou, no entanto, que as “instâncias do outro são sempre *pròs héteron*” (idem, pp.246). Pois,

“A diferença entre ser e o outro reside no fato de que o ser participa das duas formas (*pròs allá e autà kath' hautá*), e que o outro participa somente de uma das duas, isto é, da forma dos seres *pròs alla*” (idem, pp.246).

Afirma que o próprio modo sucinto como é apresentada pelo Hóspede a diferença entre o modo como os seres são expressos, dá margem a interpretações “incrivelmente divergentes”.

Aliás, poderíamos dizer que toda a argumentação a respeito do “outro” e do “não-ser”, exceto no que diz respeito à descoberta da alteridade como um dos dois sentidos da negativa, dá margem a discussão.

Poderíamos concordar com Marques, para quem o “outro” deve ser entendido como uma “forma”. No entanto, o não-ser pode ser confundido ou reduzido ao gênero do “outro”?

A “descoberta” do não-ser como derivada da natureza do “gênero” do “outro”, permitiu a reformulação da negativa. Como o “outro” é sempre relativo a um “outro” (255D), a parte da natureza do não-ser derivada do “outro” deve ser relacional e

¹⁰⁶ “... e até que ele é realmente não-ser” (MARQUES, 2006, pp. 263).

dizer respeito a uma oposição específica de ser a ser (257E). Contudo, o não-ser não é em nada menos que o próprio ser (258B).

A oposição acima descrita, por não se tratar de uma relação de contrariedade (258A-B), deve ser sem limites quanto ao número (257A), pois se muitos são os seres, as circunstâncias em que cada um dos seres pode ser considerado “outro” em relação a outros seres parecem ser ainda maiores.

“Hóspede de Eléia – Será que então, como disseste, o não ser em nada é mais falto de entidade do que os outros, e é preciso ousar dizer já que o não ser existe firmemente e que tem sua própria natureza; como o grande era grande e o belo era belo; assim também o não ser era em si e é não ser, como forma numericamente uma, dentre as coisas que são (*enarithmon tôn pollôn óntôn eidos hén*); ou ficou ainda alguma descrença em relação a isso, Teeteto?” (258B-C)

Porém, se muitos são os não-seres, a exemplo do “não-belo” (*mê kalon*), “não-grande” (*mê mega*), como pode o não-ser constituir-se em uma unidade? E, além disso, ser considerado como integrante da multidão das formas ou “dentre as coisas que são”? Considerar o não-ser como uma unidade não seria aplicar-lhe a forma do *em si*? O não-ser possui, então, uma natureza dúplice?

Poderíamos distinguir, desse modo, o não-ser como parte derivada do “gênero” do “outro”, possuindo uma natureza relacional, e o não-ser em si, como possuindo uma existência não relativa, ousando dizer que o não-ser “existe firmemente e que tem sua própria natureza” (258B), em nada menos estável que o “ser”.

Até o *Sofista* as Formas tinham sido associadas às relações verticais entre as instâncias sensível e inteligível. O foco parece ser outro no presente diálogo. As formas são postas lado a lado e consideradas no contexto da relação de umas com as outras, mais que em virtude de sua consideração em si ou de suas características distintivas, a imutabilidade, a eternidade, etc., parecem ser consideradas no *Sofista* em um contexto mais geral, sem a preocupação com a sua definição em termos da dualidade e da oposição com as coisas sensíveis (*Fédon* e *República*). Do mesmo modo, também o regime da participação ganha uma tonalidade diferenciada, assim como foi descrito acima (pp.63).

Constituiu o objetivo específico dessas últimas palavras, longe de defender de um modo categórico posicionamentos rígidos, até mesmo pela falta de subsídios, refletir e acompanhar as dificuldades que levam à consideração do que vem a ser o

“não-ser”, que em seu aspecto problemático revelou-se tão intrigante quanto os problemas relativos ao “ser”.

A concisão com que a argumentação é esboçada nos convida a questionarmos a abrangência dos termos “ser”, “não-ser” e “forma”, em sua relação com as coisas que são e com a linguagem, que desempenha, em Platão, papel fundamental na condução das reflexões sobre a lógica, a epistemologia e a ontologia.

A própria maneira aparentemente “corriqueira” (259C) como as “descobertas” a que chega Platão, no interior da linguagem de todos os dias, convidam-nos a acompanhar mais detidamente esse processo interno concernente à língua grega e levar adiante o trabalho reflexivo aqui desenvolvido, em continuidade com o processo de formação do pesquisador no momento mesmo da pesquisa.

A crítica e as sugestões anotadas durante o exame final desta dissertação puderam dar um fecho e apontar novos direcionamentos para o trabalho até então desenvolvido. Possam as questões relevantes contidas nessas considerações finais alinhadas à série de argumentos do *Sofista* fornecer material para um novo trabalho de pós-graduação em complementação à formação profissional exigida.

Gostaria de registrar a oportunidade de aprender por ocasião da passagem pela pós-graduação e durante, especialmente, a defesa deste trabalho. Onde as arguições puderam revelar um imenso e fecundo campo de novas reflexões.

Ainda que seja necessária para a contemplação de horizontes maiores para a uma ampliação dos limites da pesquisa, seja ela bibliográfica ou investigativa, além da circunspeção do pensamento necessária à melhoria progressiva do trabalho e do pesquisador que possam essas ser alcançadas na busca por formar-se no “saber” filosófico.

V - Referências Bibliográficas

Texto grego original do *Sofista*

PLATÃO. *Sophistes*. Edição em grego de BURNET, John. *Platonis Opera*. Oxford University Press, 1903.

Tradução comentada do *Sofista*

CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1973.

Demais traduções utilizadas do *Sofista*

PLATÃO. *Sofista*. Tradução de MURACHCO, Henrique G e revisão de SANTOS, J. G. T. No prelo. João Pessoa, 2008.

PLATÃO. *Diálogos: Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Tradução e notas de SOUZA, J. Cavalcante de; PALEIKAT, Jorge e COSTA, J. Cruz; 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. *Sophist*. Tradução de FOWLER, Harold N. Plato in Twelve Volumes, Vol. 12. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd, 1921.

Demais diálogos de Platão utilizados na análise

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução e notas de IGLÉSIAS, Maura. Edições Loyola. São Paulo, 2006.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de NOGUEIRA, A. M e BOERI, Marcelo. Prefácio e introdução de SANTOS, José Trindade. Edições Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2005.

PLATÃO. *Euthydemus*. Tradução de LAMB, W.R.M. Plato in Twelve Volumes. Vol. 3. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967.

Textos e artigos utilizados

ALLEN. R. E. *Studies in Plato's Metaphysics*. Routledge and Kegan Paul. London, 1965.

ALLEN. R. E. "Participation and Predication in PLato's Middle dialogues" (1960). ALLEN (Orgs.) *Studies in Plato's Metaphysics*. Routledge and Kegan Paul. London, 1965.

ARISTÓTELES. Tradução de TREDENNICK, Hugh. Aristotle in 23 Volumes. Vols.17, 18. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989.

ACKRILL "Symploke Eidon". In *Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen (ed.), 1965, 199-206; originalmente 1955).

ACKRILL "Plato and the Copula: *Sophist* 251-259" (rep. in *Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen (ed.), 1965, 207-218; originalmente 1957).

BLUCK. R. S. "Logos and Forms in Plato: a reply to Professor Cross" (1956), ALLEN (Orgs.) *Studies in Plato's Metaphysics*. Routledge and Kegan Paul. London, 1965.

BROWN, L. "Being in the Sophist: a syntactical enquiry" In, FINE, G. (org.) *Plato I. Metaphysics and Epistemology*. Oxford University Press, New York, 1999. pp. 455-478.

CHERNISS. H. F. "The philosophical economy of the theory of ideas" (1936), in. ALLEN (Orgs.) *Studies in Plato's Metaphysics*. Routledge and Kegan Paul. London, 1965.

CORNFORD. F. M. "Mathematics and dialectic in the Republic VI – VII" (1932). ALLEN (Orgs.) *Studies in Plato's Metaphysics*. Routledge and Kegan Paul. London, 1965.

CROSS. R. C. "Logos and Forms in Plato", in. ALLEN (Orgs.) *Studies in Plato's Metaphysics*. Routledge and Kegan Paul. London, 1965.

FINE, G. "Introduction". In, FINE, G. (org.) *Plato I. Metaphysics and Epistemology*. Oxford University Press, New York, 1999. pp. 1-35.

IGLÉSIAS, Maura e RODRIGUES, Fernando. "A Relação Necessária entre a Primeira Parte e a Parte Central do Sofista de Platão". *Boletim do CPA*, Campinas, nº15, jan/jul-2003 - pp.143-156.

KAHN, Charles. *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*. Cadernos de Tradução. IGLÉSIAS, Maura (Org.) et al. PUC, Rio de Janeiro, 2000.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, Pensador da Diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

MCCABE, Mary Margaret. *Plato's Individuals*. Princeton University Press, New Jersey, 1994.

OWEN, "Plato on Not-Being". In, FINE, G. (org.) *Plato I. Metaphysics and Epistemology*. Oxford University Press, New York, 1999. pp. 416-454.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução, nota e comentários de SANTOS, J. Trindade. Leituras Filosóficas. Edições Loyola, 2002.

PESSANHA, José Américo Motta. "Platão: vida e obra". In, *Pensadores*. PLATÃO. *Diálogos*. Editora Nova Cultural, São Paulo, 1987.

PINOTTI, Graciela E. Marcos. "Algunos Aspectos de la crítica platónica al arte imitativo: la analogia entre el sofista y el pintor. In, *HYPNOS*, nº16. São Paulo, 2006. pp. 77 à 88.

RUNCIMAN. "Plato's Parmenides", in. ALLEN (Orgs.) *Studies in Plato's Metaphysics*. Routledge and Kegan Paul. London, 1965.

SANTOS. J. Trindade. "'Existir' e 'existência' em Platão". In, *DISPUTATIO*, nº16, Lisboa, 2004a, 38-57.

SANTOS, José Trindade. "El Nascimento de la Verdad". In. *Méthexis*, vol. XVII, Sankt Augustin, 2004, 3-27.

SILVA, José L. Pereira da. "A definição de imagem no Sofista de Platão". In, *Cadernos de Atas da ANPOF*, nº1, 2001. pp. 71 a 78.

Fontes de estudo da língua grega

MURACHCO. H. G. e MAIA JÚNIOR, J. A. *Curso de Grego Clássico: introdução à língua grega*. Zarinha Centro de Cultura, UFPB, 2006.

MURACHCO, Henrique. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial / Editora Vozes, 2001. II volumes.

NEVES, Maria Helena de Moura. *A Vertente Grega da Gramática Tradicional: uma visão do pensamento grego sobre a linguagem*. 2ª edição. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

Demais referências veiculadas

GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. Tradução de COSTA, João Rezende. São Paulo: Paulus, 1995.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de DOBRÁNSZKY, Enid Abreu. Campinas, São Paulo, 1996.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e Escrita em Platão*. Tradução de BOLZANI FILHO, Roberto e PUENTE, F. de Barros Rey. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.