

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
PROGRAMA INTERINSTITUCIONAL DE DOUTORADO EM FILOSOFIA (PIDFIL)

FRANCISCO DE ASSIS VALE CAVALCANTE FILHO

**Os Problemas da Opinião Falsa e da Predicação
no diálogo *Sofista* de Platão**

João Pessoa
2013

FRANCISCO DE ASSIS VALE CAVALCANTE FILHO

**Os Problemas da Opinião Falsa e da Predicação
no diálogo *Sofista* de Platão**

João Pessoa

2013

FRANCISCO DE ASSIS VALE CAVALCANTE FILHO

**Os Problemas da Opinião Falsa e da Predicação
no diálogo *Sofista* de Platão**

**Tese apresentada à Banca Examinadora,
como parte integrante dos requisitos do
Programa Interinstitucional de Filosofia
(PIDFIL: Rio Grande do Norte, Paraíba e
Pernambuco), para obtenção de título de
Doutor em Filosofia.**

Área de Concentração: Metafísica

**Orientador: Dr. José Gabriel Trindade
Santos**

João Pessoa

2013

C376p Cavalcante Filho, Francisco de Assis Vale.

Os problemas da opinião falsa e da predicação no diálogo sofista de Platão / Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho.-- João Pessoa, 2013.

284f.

Orientador: José Gabriel Trindade Santos

Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA

1. Platão - crítica e interpretação. 2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Metafísica. 4. Verdade. 5. Falsidade. 6. Lógos.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho
Os problemas da opinião falsa e da predicação
no diálogo *Sofista* de Platão

Tese defendida em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques
(Membro Externo/Universidade Federal de Minas Gerais)

Conceito: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Gabriele Cornelli
(Membro Externo/Universidade de Brasília)

Conceito: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva
(Membro Externo/Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

Conceito: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Giovanni da Silva de Queiroz
(Membro Interno/Universidade Federal da Paraíba)

Conceito: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos
(Orientador/Universidade Federal da Paraíba)

Conceito: _____

Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

À Glória do Grande Arquiteto do Universo

O presente trabalho é dedicado ao
Professor e mestre José Gabriel Trindade Santos,
pelo raio da palavra que atravessa o dia claro;
À Djanira, Laura, Raíssa, ao pequeno Ariel e a Gabriela,
pela força do *genos* e amparo do *oikos*;
À Assis Vale (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Minha sincera gratidão a Deus pela vida e aprendizado, pelo convívio e amizade dos professores José Gabriel Trindade Santos e Henrique G. Murachco. Dentre as experiências que tornaram esta tese possível, agradeço a oportunidade de frequentar as aulas da graduação de Filosofia como ouvinte nos anos 2006 e 2007. Além disto, gostaria de registrar, principalmente, a oportunidade aberta pela UFPB de participar, enquanto aluno do Mestrado de Filosofia, onde esta tese foi primeiramente gestada, da oficina de tradução simultânea do texto grego antigo do *Sofista* para o português, realizada pelos professores acima mencionados. Foi nesta ocasião que, apesar das inúmeras leituras do texto, o diálogo começou a fazer sentido para mim: *caíram as primeiras fichas*. Esta tese é o *feedback* deste aprendizado que ora torno público.

Agradeço ao professor Juvino Maia pelo esmero nas sessões de estudo do grego antigo; aos professores Giovanni Queiroz e Markus Figueira por suas contribuições quando da Qualificação desta Tese; aos professores Gabriele Cornelli e Marcelo Pimenta Marques pela crítica do presente trabalho na ocasião da Defesa da Tese; aos colegas do Departamento de Filosofia; aos professores Rufino e Ana Lêda que me cederam o Ambiente de Trabalho, no qual pude confeccionar esta tese; ao apoio incondicional do colega Anderson D'Arc e ao secretário Francisco do Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Estendo um abraço fraterno aos irmãos, fratres e sórores, aos amigos e colegas e aos alunos do curso de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, aos seus funcionários e a todos os homens e mulheres de boa vontade. *Sursum corda!*

RESUMO

A tese da impossibilidade da falsidade decorre da interpretação da negação como contrariedade. Sendo o não ser o contrário do ser e o falso o que não é verdadeiro, então, a falsidade é impossível. Platão diagnostica este problema como derivado das leituras sofísticas do *Poema* de Parmênides. O argumento do eleata defende a interdição da via que "não é" como resultado da incognoscibilidade do não ser. O ateniense recepciona de muitos modos, ao longo do *corpus* as consequências das leituras sofísticas e denuncia no *Sofista* o cerne do equívoco que consiste em tomar a contrariedade como o único sentido da negativa. Resultado disto, p. ex: a tese da infalibilidade da opinião constatada no *Teeteto*. Pois, se é impossível opinar sobre "o que não é", todo juízo será isento de falsidade. A ressalva feita a "Protágoras" é que a verdade da *dóxa* está para a aparência e o modo como algo aparece para aquele a quem assim parece. A resposta às teses defendidas por Górgias no tratado *Da Natureza ou do Não Ser*, por sua vez, consuma-se no *Sofista* nas teses sobre o ser, o não ser como gênero do outro e a natureza predicativa do *lógos*. Esta nova compreensão que afeta o sentido da negativa tornar viável, para lá das aporias, a relação entre seres, que em acordo ou desacordo uns com os outros, encontra-se refletida nos enunciados verdadeiros ou falsos. Para o filósofo a verdade não é uma propriedade das coisas, mas um predicado do discurso.

Palavras Chave: ser, não ser, verdade, falsidade, *lógos*;

ABSTRACT

The thesis of the impossibility of falsehood becomes from the interpretation of negation as contrariety. Being false what is not true, then falsehood is impossible. Plato diagnoses this problem as a derivative of sophistic reading of Parmenides' *Poem*. The Eleatic argument advocates the interdictio of the route that "is not" as a result of the unknowability of what is not. Plato receives in many ways throughout the *corpus* the problems about the sophistic readings and denounces in the heart of the *Sophist* the misconception that consists of taking the contrariety as the sole meaning of the negative. It follows, for example, the theory of the infallibility of opinion found in the *Theaetetus*. For if it is impossible to give an opinion about "what is not" every judgment will be free from falsehood. The caveat made "Protagoras" is that the truth of doxa is for appearance and how something appears to whom it seems. The answer to theses expounded by Gorgias in the treatise *On Nature or What is Not*, in turn, is synthesized by Plato in the *Sophist* theses about: being, "what-is-not" as a genre of the other and the predicative nature of *logos*. This new understanding that affects the meaning of negative become feasible beyond the aporias, the relationship between beings who agree or disagree with each other, is reflected in the true or false statements. For the philosopher truth is not a property of things, but a predicate of speech.

Key words: being, not being, truth, falsehood, *logos*;

Tabela das Transliterações de Caracteres Gregos

$\alpha = a$

$\beta = b$

$\gamma = g$

$\delta = d$

$\varepsilon = e$

$\zeta = z$ ou dz

$\eta = ê$

$\theta = th$

$\iota = i$

$\kappa = k$

$\lambda = l$

$\mu = m$

$\nu = n$

$\xi = x$

$o = o$

$\pi = p$

$\rho = r$ ou rh

$\sigma / \varsigma = s$

$\tau = t$

$u = u$ ou y

$\phi = ph$

$\chi = ch$

$\psi = ps$

$\omega = ô$

Sumário

Introdução	13
Capítulo I – O problema do saber na tradição reflexiva grega e em Platão	17
Xenófanes.....	19
Heráclito.....	20
Parmênides.....	21
Interlúdio	21
Protágoras	22
Górgias	24
Antístenes.....	24
O itinerário da pesquisa no <i>Poema</i> de Parmênides.....	24
O argumento da Deusa.....	25
A leitura de Górgias	29
Parmênides contra Górgias	40
A dóxa em Parmênides.....	42
Protágoras e Górgias contra Parmênides.....	44
Parmênides, sofistas e Platão	45
Capítulo II – A defesa do saber em Platão.....	53
Os diálogos de Platão: diálogos socráticos	53
Os problemas do saber, do ser e da verdade nos diálogos.....	54
No <i>Ménon</i>	56
No <i>Fédon</i>	59
Na <i>República</i>	64
A teoria da participação no <i>Fédon</i> e na <i>República</i> : aparência e predicação	66
Uma visão unificadora da cognição	68
No <i>Parmênides</i>	70
No <i>Teeteto</i>	71
O problema da verdade no <i>Eutidemo</i> e no <i>Crátilo</i>	72
O Estado da Pesquisa: perspectivas sobre a obra platônica.....	74
A epistemologia no <i>Teeteto</i>	75
A ontologia no <i>Sofista</i>	80
Capítulo III – O <i>Sofista</i> e Platão: a história de uma difícil pesquisa	84
Os problemas do ser e do saber, da relação verdade e falsidade.....	89
Análise das aporias do não ser (237e-239e)	95
Dizer ou opinar que o falso realmente é	95
A Recepção de Parmênides na <i>República</i>	98
A Recepção de Parmênides revisitada no <i>Sofista</i>	101
Referência e Designação: sintática, semântica e contexto.....	105
Associação e dedução da diferença entre o ser e o algo	107
Capítulo IV – Ser, não ser e o que é ser	110
As aporias do não ser como problemas de <i>referência</i> e <i>atribuição</i>	110
A Negação e o Não ser em si.....	112
Novo Interlúdio Dramático (238d-239c).....	113

As Aporias da Imagem (239c-240c)	114
A ausência de uma teoria da Predicação (interlúdio)	116
A Identidade e a Verdade da Imagem	118
Existência e Verdade	120
A evidência do <i>entrelaçamento</i> (<i>symplokê</i> : 240c)	122
A questão do erro na perspectiva cognitiva	123
O não ser e a opinião falsa	125
“Parricídio”, agressão do Pai e salvação do argumento de Parmênides	128
Enunciados sobre o ser	131
<i>Mythos</i> e <i>Lógos</i>	133
A “hipótese da paridade” e as aporias do não ser e do ser	135
A questão sobre o que é o ser	136
As aporias do ser	137
O <i>lógos</i> : o nome e a coisa	139
Todo e um	139
A privação	141
A Conjunção das Aporias	144
Ser e cognição	145
Os Amigos do Corpo	146
Os Amigos das Formas	147
Exame da primeira hipótese: a entidade é corpo	148
O ser como <i>potência</i> (<i>dýnamis</i>)	152
Exame da segunda hipótese: a entidade é incorpórea	155
A afecção do ponto de vista do conhecimento	158
As aporias do ser imóvel e impassível	159
Identidade e Repouso	161
Mobilistas e Imobilistas e a solução eclética de Platão	161
Paradoxo e Ambiguidade	162
Graus da Negativa (250a)	162
A Dedução do Ser	163
A Natureza do Ser em relação ao dizer	165
A “hipótese paritária”	167
Capítulo V – O Problema da Predicação e os Sumos Gêneros	169
Nome, coisa e afecção	171
Participação: movimento e repouso	172
Exame da primeira hipótese: nada se mistura	173
Exame da segunda hipótese: tudo se mistura a tudo	176
Exame da terceira hipótese: a comunhão seletiva	177
A analogia entre as letras e os gêneros	178
As artes e ciências: o caso da dialética	180
Interlúdio Dramático	183
Programa de Pesquisa Dialética	184
A dedução dos Sumos Gêneros	186
O ser e a identidade (<i>tò tautòn</i>)	189

O “outro” (<i>tò tháteron</i>) e a diferença relacional	190
Sobre “o mesmo” e “o outro”: sua natureza relacional e epistemológica	192
Recapitulação	193
Movimento em relação ao Repouso, quanto a Ser e Não Ser	193
Movimento em relação ao Repouso, quanto ao Mesmo e o Outro	193
Primeira Síntese	194
Nova Síntese	196
Capítulo VI – O Não Ser	199
A Natureza do outro, sua ação e o Não Ser	199
Contra o Monismo	201
O não ser e o contrário do ser	202
Demonstração da tese da alteridade	203
A dispersão do outro como contraste entre os seres	205
A contraposição dos seres uns aos outros	206
O ser do não ser	209
A <i>ousía</i> do não ser	212
O Não Ser em si	214
A forma do Não Ser	216
O <i>lógos</i> do Não Ser	217
Participação (<i>methexis</i>)	219
Capítulo VII – O <i>Lógos</i>	222
A contradição	223
Condição de possibilidade do discurso: a Musa e a Filosofia	226
A primeira tese sobre o <i>lógos</i>	227
A segunda tese sobre o <i>lógos</i>	229
O não ser em sua relação com a opinião e o enunciado	230
O argumento do sofista	232
A condição de possibilidade do falso	233
O caso do enunciado e da opinião	234
A natureza dos nomes	234
A condição de possibilidade do enunciado	237
A <i>primeira combinação (hê prôtê symploké)</i>	238
As coisas e as coisas da voz	239
Condições de possibilidade do discurso: dois requisitos mínimos	240
Definição de enunciado verdadeiro e falso	242
O sujeito como dono do enunciado	243
Último exame: o que são <i>lógos</i> e <i>dóxa</i> e <i>diánoia</i>	245
Pensamento e discurso	246
Afirmção e negação	248
Pensamento e opinião	249
Opinião e imaginação	249
As faculdades da alma são congêneres	250
Considerações Finais	253
Referências Bibliográficas	277

Introdução

A presente tese versa sobre o diálogo *Sofista*. Este importante e difícil diálogo, um dos últimos da obra platônica, é uma ótima fonte e poderosa ferramenta¹ para a pesquisa sobre o pensamento de Platão e os principais problemas que aborda a sua filosofia.

No plano dramático do diálogo, a pergunta “o que é o sofista” aprofunda o debate ocorrido entre os séculos V e IV antes de Cristo no ambiente da vigorosa disputa pública pela sabedoria e o título de sábio²; no plano argumentativo comparecem as teses dos principais expoentes da tradição reflexiva grega acerca do ser, que interessa aqui interpretar.

Para isso, sigo a história dos conceitos de saber e *lógos*, de aparência e *dóxa*, pois é a partir deles que os problemas e as posições filosóficas reivindicam seu conteúdo: o ser ou o não ser possíveis como o que é e/ou o que não é; bem como o que pode ou não ser conhecido.

Abordo especificamente os problemas da opinião falsa e da predicação, que perpassam a obra platônica, sem deixar de prestar atenção a outras questões relacionadas.

A solução definitiva para ambos os problemas é alcançada segundo as teses sobre o ser e o não ser apresentadas no *Sofista* que, se encadeadas dialeticamente, exprimem uma concepção coerente da cognição, da predicação e do *lógos*, capaz de desarmar às aporias sofísticas.

Contexto

É nos registros fragmentários das obras dos pré-socráticos, em especial as de Xenófanes, Parmênides e Heráclito, e nas dos sofistas, com ênfase em Protágoras, Górgias, Pródico e Antístenes, que devemos buscar os antecedentes, as diferentes posições e filiações para os problemas que motivam a escrita do *Sofista*: o ser e o não ser.

¹ Assim o considera Owen (1999: 416).

² A pergunta sobre o que é o sofista é extensível ao político e ao filósofo e faz parte do roteiro que integraria o *Teeteto*, o *Sofista*, o *Político* e o *Filósofo*, se este último tivesse sido escrito.

A centralidade destes problemas para a consciência dos rumos da investigação científica e do *modus operandi* das opiniões humanas, nos permite caracterizar Parmênides como um marco epistemológico que divide as águas à reflexão cosmogônica e cosmológica. Ao prestar atenção ao ser como ponto de partida da crítica aos seus predecessores, a sua lição é recepcionada e criticada, por fisiólogos, sofistas, Platão e Aristóteles.

Neste sentido, a recepção do *Poema* de Parmênides está marcada e, em certa medida, condicionada à *diversidade de leituras* que uma plêiade de pensadores distintos fizeram, cada um enfatizando aspectos diferentes de sua obra³.

Os fisiólogos, notadamente Empédocles, Anaxágoras e os Atomistas, aceitam *a tese da impossibilidade da geração do ser a partir do não ser*, adaptando-a ao contexto da investigação da natureza⁴.

Protágoras e Górgias, por sua vez, dedicam atenção às concepções eleáticas de pensar, ser e dizer, propondo problemas, de forma polêmica, aos pressupostos do saber defendido pelo eleata.

As *leituras sofisticas* do *Poema* de Parmênides visam mostrar a inviabilidade de um saber infalível e/ou defender o senso comum. Para isto derivam da rejeição da *via* ‘que não é’, da *incognoscibilidade* do não ser e seu *anonimato* (B2; B8.17) e da contradição (B7.1-2), uma série de contrasensos, dentre os quais: a *impossibilidade de opinar ou dizer o falso* e de *contradizer a outrem*. Eles alegadamente extraem estas consequências paradoxais a partir da argumentação eleática.

Sobre isto testemunham os debates presentes nos primeiros diálogos platônicos, em perspectivas complementares: uma é aporética e muitas vezes exhibe o efeito paralisante⁵ das *leituras sofisticas*, a outra⁶, é hipotética e reflete a proposta de um saber possível, pela postulação de Formas cujo significado é inteligível, *a priori*, aos interlocutores.

³ A interpretação do *Poema* depende, em grande parte, do contexto da sua recepção, e das suas consequências no rumo do pensamento grego posterior (ver J. T. Santos, 2011: 49).

⁴ Vide Aristóteles (*Física* A4) para quem é opinião comum dos físicos (*tên koinên dóxan tôn fisikôn*) “que não se gera nada a partir do não ser” (*hôs ou gignoménu oudenòs ek tou mê óntos*: 187a26-29); “se tudo o que se gera provém ou do ser ou do não ser (*é ex óntôn é ek mê óntôn*), mas destes o gerar-se do não ser é impossível; e sobre isto concorda a opinião de todos os físicos” (187a31-39).

⁵ É o caso do *Eutidemo* como um todo.

⁶ Também interessantes são as reconstruções das teorias de importantes pensadores, entre outros: Empédocles (*Ménon*: 76c-d; *Sof.* 242c-243a), Heráclito (*Crátilo*: 440b-d), Protágoras (*Protágoras*, *Teeteto*: 151e-168d), Górgias e Parmênides, nos diálogos homônimos.

Interpreto a gênese dos diálogos platônicos como veículo da expressão da sincera perplexidade do filósofo ante as aporias da *dóxa*, do não ser e da falsidade. O diálogo é também o *lócus* da exposição dos resultados da construção do conhecimento filosófico, de suas disciplinas e métodos próprios, segundo a heurística que caracteriza o ateniense, isto é, a sua capacidade de propor soluções pertinentes para os problemas abordados.

A análise direta (e indireta) destes problemas, a partir das perspectivas epistemológica e lógica⁷, mostra que Platão opera uma crítica em, ao menos, três direções: (1) a recepção dos pressupostos de Parmênides pela tradição filosófica e por ele mesmo, (2) aos que contestam a concepção de saber correlativa ao ser, e (3) à sua própria obra, com o objetivo de reavaliar aspectos capitais da teorização que nela encontramos e responder às objeções sofísticas⁸.

O êxito deste empreendimento depende, em grande parte, do exame crítico de Parmênides e da superação das aporias impostas pelas teses derivadas das *leituras sofísticas* nos últimos diálogos. Acredito que na trilogia *Parmênides*, *Teeteto* e *Sofista*, Platão *presta contas* de seu posicionamento filosófico ante a possibilidade do conhecimento.

Uma vez que esta batalha é travada pelo *lógos*, importa caracterizar as posições assumidas neste debate pelos predecessores de Platão. Neste sentido, começo pela crítica às *opiniões dos mortais* operada por Xenófanés, Heráclito e Parmênides.

No segundo capítulo busco perceber quais são os reflexos deste debate nos diálogos supostamente anteriores⁹ ao *Sofista*.

No terceiro capítulo apresento o itinerário da antiga pesquisa reiterada no *Sofista* (236d-e): a questão do opinar e dizer falso, ligada às dificuldades relativas ao entendimento do não ser.

No quarto capítulo abordo a questão da imagem e delimito o cerne de um dos grandes problemas que atravessa o diálogo: o não ser em si. Em seguida reapresento a questão do ser e do conceito de ser que Platão resgata, da tradição

⁷ Embora haja outras como a ética (a ex: *Protágoras*, *Górgias*), a política (*República*), e a cosmológica (*Timeu*), a presente análise se detém sobre as perspectivas cognitiva e lógica (em diálogos como *Fédon*, *República*, *Parmênides*, *Teeteto*), e por fim, ontológica no *Sofista*.

⁸ Ver a abordagem dos “Amigos das Formas” (*Sof.* 246a-c; 247c-249c).

⁹ Considero impossível uma decisão sobre a cronologia dos diálogos. Por isso, presto atenção a continuidade das discussões dos problemas aqui destacados na obra. O fio condutor para todo ordenamento, além das contextualização das questões dada por Platão, consiste na articulação entre problema, avaliação e solução.

reflexiva grega, e aprofunda. Neste contexto, Platão apresenta um novo conceito de ser como *potência*. É necessário avaliar a importância do mesmo para a reflexão sobre a natureza daquilo que é e da cognição.

No quinto capítulo concentro-me na dedução dos *sumos gêneros*. A partir de então, estamos no terreno da construção de uma sintática e semântica das relações em geral. É importante perceber como um novo conceito de não ser e da negativa, a *alteridade*, é justificado e demonstrado formalmente pela relação dos gêneros entre si, e permite a solução dos problemas da predicação e do *lógos*.

No sexto capítulo aprofundo o exame do não ser a partir das muitas perspectivas segundo as quais o ateniense demonstra a pertinência da tese da *alteridade*.

No sétimo capítulo sigo o entrelaçamento das teses apresentadas por Platão no *Sofista*, principalmente em suas consequências para uma teoria do *lógos*, o esclarecimento da atividade cognitiva, a compreensão da natureza de seus resultados e a constituição do que vem a ser um *objeto epistêmico*.

Por fim, defendo que as teses e conceitos apresentados no *Sofista* ultrapassam as dificuldades das concepções restritivas do *ser em si* e do *não ser em si*, substituindo-as pela visão *sinóptica, conjuntiva e coerente* característica da dialética. Esta visão é proposta a partir da relação do ser com o não ser, pela evidência de três casos em que se pressupõe o intercâmbio entre ambos: o exame da cognição, da realidade e da linguagem. Platão começa pelo exame da cognição, envereda pela ontologia e finda com uma teoria da linguagem.

Optei por trazer ao texto apenas citações das fontes primárias, a saber, os fragmentos dos antigos fisiólogos, excertos de sofistas e filósofos, e dos diálogos de Platão. Por efeito de ênfase destaco algumas citações curtas do corpo dos parágrafos e posiciono as notas, em geral, ao lado da palavra que quero comentar.

Com exceção do *Poema* de Parmênides, do tratado *Da Natureza* de Górgias e dos diálogos platônicos *República*, *Parmênides*, *Teeteto* e *Sofista*, cujas traduções eu indico na seguinte nota¹⁰, quando não explicitamente apontada a sua autoria, são de minha responsabilidade.

¹⁰ Para o poema de Parmênides, sigo a tradução de Santos (2002), de Górgias, as de Barbosa e Castro (1993) e Hett (1955). Dos diálogos, a tradução da *República* é a de Rocha Pereira (1993), para o *Parmênides*, Iglésias (2006); Nogueira e Boeri (2005) para o *Teeteto*. Em especial, assisti a tradução do *Sofista* feita pelos professores Murachco, Santos e Juvino (2011), de que me afasto apenas quando julgo importante enfatizar um dentre os sentidos do termo em questão.

Capítulo I – O problema do saber na tradição reflexiva grega e em Platão

O que é comum a pensadores tão distintos como Xenófanes, Heráclito e Parmênides, a Protágoras e Górgias, e a Antístenes é que todos os que refletem sobre o saber, refletem *necessariamente* sobre o que é.

Para Parmênides, o saber e o ser não são *coisas* separáveis, mas o mesmo (B3). Para o eleata, contudo, antes de falarmos sobre o que é, torna-se necessário compreendermos que somente “o que é” é. Este filósofo, portanto, leva-nos a refletir sobre exigências às quais aquilo que se pode conhecer deve atender para ser saber.

Do ponto de vista da história das ideias filosóficas, Platão se destaca por uma recepção reflexiva e crítica da tradição precedente.

No que diz respeito a Parmênides, esta recepção deve ser avaliada em dois níveis, refletindo-se de modo diferente no *corpus* platônico. No primeiro deles, Platão aceita que não é possível abordar o saber e o que é separadamente. No segundo, o ateniense está ciente das diversas leituras, apropriações e reações que a obra eleática suscitou.

Basta que prestemos atenção ao contexto aporético do diálogo *Mênon*¹¹, e em particular, ao “paradoxo de Mênon” (80d-e), para percebermos que, a tese eleática é enquadrada a partir das *objeções sofisticas* em termos da viabilidade ou não do aprendizado e do conhecimento. Neste sentido, o ateniense se depara, compendia e elabora as dificuldades, para as quais constrói *argumentos* com vistas à sua superação.

Ao articular a dimensão aporética com a perspectiva propositiva presentes nos diálogos, desejo reconstruir a unidade programática e captar a finalidade didática, política e teórica a que atende, neste momento, Platão tendo em vista o seu projeto filosófico.

Não visio ser exaustivo na avaliação das dimensões acima citadas do projeto platônico. Não obstante, é possível dizer ainda que no diálogo *Mênon*, em um sentido solidário à perspectiva dos *diálogos socráticos*, Sócrates contrapõe ao isolamento dos cidadãos em suas opiniões um projeto de pesquisa que os envolve como responsáveis tanto pela vida *em comum*, como pelo domínio do conhecimento

¹¹ E ao *Eutidemo* em uma perspectiva exemplar.

humano. É interessante que assim seja porque os problemas relativos à virtude e ao saber os atingem *como um todo*. Se assim é, bem que se os poderia ultrapassar no âmbito de uma *comunidade política e científica*¹².

Para que nos atenhamos ao problema das condições de possibilidade do conhecimento e aquilo a partir de que este se torna operacional, farei a análise de passos específicos do *Fédon*, da *República* e do *Teeteto*.

Por fim, destacarei no *Sofista*, que é o nosso objeto de pesquisa, a importância do *lógos*, enquanto “argumento” ou “enunciado”, considerando-o como aquilo que nos permite explicitar a relação intrínseca entre saber e ser (vide, entre outros, *Fédon*: 99d-100e e *Sofista*: 254b-259b; 259e-260b).

Nos últimos diálogos, Platão apresenta-nos Sócrates a inquirir o jovem Teeteto, no diálogo homônimo, sobre “o que é o saber”, e estender-se em uma longa reflexão sobre a sensopercepção e a opinião (152a-184b), a natureza da cognição (184b-186e), do que é perceptível e opinável, a opinião verdadeira e a opinião verdadeira acrescida de *lógos* (201a *ad finem*).

No *Sofista*, é um Hóspede, filósofo eleata, que após certas considerações sobre a personagem que atende pelo nome de sofista (216b-236c), cuja arte constitui uma incógnita, embarca em uma longa digressão (236d-264d). Nesta seção *central* do diálogo as principais questões que afetam a concepção de saber grega e platônica são revisitadas a partir das seguintes aporias:

- (1) a aparência e o parecer, a *dóxa* e o *lógos* falso (236d-237a),
- (2) o não ser (237b-239b),
- (3) a arte fantástica e a imagem (239c-240c),
- (4) a opinião e o não ser (240d-241a),
- (5) a natureza do ser,
- (6) a quantidade e a qualidade,
- (7) se o ser é um nome,
- (8) se o ser é um predicado ou tem predicados (242b-245e),
- (9) o que é a entidade,
- (10) o conhecer e o ser conhecido (246a-247e; 247e-250e) e, por fim,
- (11) o problema da predicação (251a-e).

¹² Sobre como essa pesquisa em comum pode ocorrer, veja-se o *Mênon*; sobre a abrangência do projeto platônico, a *República*.

Embora seja a partir do ser e do não ser que o debate sobre todos estes problemas se estabelece, e do fato de que sobre estas noções há muito tempo se posicionaram os filósofos, não é possível, segundo Platão, ter uma noção clara do que eles entendem por “ser” e o que querem dizer quando dizem “que é” (*Sof.* 242c-243c). Pois, do contrário, como explicaríamos esta constelação de problemas?

Por outro lado, não é possível avaliar a importância das soluções apresentadas por Platão no *Sofista*, senão quando avaliadas da perspectiva da história da filosofia, isto é, da história das ideias e dos problemas filosóficos.

Para começar nosso trajeto, pergunto: que elementos na história dos problemas, quais as teses e conceitos destacam-se para aquele que deseja reconstruir o contexto prévio ao *Sofista*? Que pensadores e que posições estão, de algum modo, contempladas na reflexão platônica e nas soluções oferecidas pelo ateniense?

Xenófanes

Xenófanes (DK21) é apresentado pelo Hóspede de Eléia como precursor da Escola Eleática¹³. Sua postura crítica, contudo, não reconhece a existência de homem sabedor em questões cosmológicas e divinas¹⁴.

E quanto à verdade, não se gerou nem haverá quem conheça sobre os deuses e todas as coisas que mencionei¹⁵ (*kai to mèn oun saphès oútis anêr génet' oudé tis estai eidôs amphì theôn te kai hássa légô perì pántôn*: B34).

Sobre o alvo deste tipo de investigação, é ainda cético:

Se na melhor das hipóteses, alguém fala do que é perfeito, de modo semelhante ele próprio não saberia: mas uma opinião é atribuída a tudo (*ei gâr kai tà málista týchoi tetelesménon eipôn, autòs hómòs ouk oide: dókos d'epi pási tétyktai*: B34).

¹³ A sugestão de Platão que faz remontar a pensadores anteriores (*éti prósthên arxámenon*), talvez trate indistintamente, como de costume, sábios, poetas e pensadores os mais distintos (*Sofista*: 242d). Aristóteles (*Met.* A5 986b 18) designa Xenófanes como defensor do monismo “o um é o divino” (*to hèn einai phêsi tòn theón*; cf. B23: *nóema*), e alegadamente Parmênides como seu discípulo. Opinião peculiar é a de Reinhardt (*Parmenides*: 1916, *apud* Fritz 1974: 228; 230-231) para quem a relação dá-se no sentido inverso.

¹⁴ Neste sentido, veja-se: Jaeger (1948: 38-54), Fritz (1974) e Palmer (1999: 185-206).

¹⁵ A tradução dos seguintes fragmentos é minha.

Este pensador avalia que “tudo” aquilo de que os homens falam não passa de mera “opinião” (*dókos*¹⁶: B34). O problema é a avaliação que eles mesmos fazem de suas opiniões, quando “estas coisas julgam parecidas ao verdadeiro” (*taûta dedoxásthô mèn oikóta toîs etýmoisi*: B35).

Heráclito

A mensagem de Heráclito (DK12) aos sábios, fisiólogos e ao comum dos homens evidencia a recepção crítica dos pressupostos culturais da tradição poética e reflexiva grega¹⁷.

O efésio denuncia o descompasso com a experiência de como se geram todas as coisas (*pantôn*) “segundo o *lógos*” (*katà tòn lógon*), que é sua medida comum, capaz de distinguir cada coisa (*diairéon hékaston*) “segundo a natureza” (*katà phýsin*: B1).

Apesar de o *lógos* “do que é sempre” (*toud’ eóntos aei*: B2) ser comum (*koinós*) da palavra (*epéôn*: B1), da obra (*érgôn*: B1) e do dizer (*phrázôn*: B1), a muitos homens, dormentes e esquecidos, “parece crível” (*dokoíê*: B5) “terem [das coisas] uma inteligência particular” (*idían echontes phrónésin*: B2). Por isso, o *lógos* comum não coincide com o que pensa “o povo” ou “a maioria¹⁸” (*hoi polloi*: B104), mas com “o pensar que é comum a todos” (*xynón esti pasi tò phronéein*: B113) e a lei da cidade (*xyn nóôî... nómôî pólis*: B114).

Para Heráclito a natureza é um enigma que cabe ao sábio desvendar (B123; 112; 54). O bom inquiridor deve perceber através das coisas que estão em fluxo, eivadas de contrários¹⁹, e que são descritas paradoxalmente pelos homens (B49a; 51; 65; 67; 126), o divino e a unidade.

¹⁶ Da raiz *dok** também derivam “as aparências” (*ta dokounta*: DK28 B1.30-32) e “o parecer” (*to dokein*: Sof. 236e). Em uma acepção não técnica, indica o que o homem aceita como verdadeiro, ou seja, o seu parecer, o ponto de vista que comunga ou não com outros. Para Parmênides as “opiniões dos mortais” (*dóxas... broteias*) sobre a “ordem cósmica” não são mais que “plausíveis” (*oikóta*: B8.51-61).

¹⁷ Vejam-se as obras de Kirk (2010) e Kahn (2009).

¹⁸ Pois “que inteligência e pensar são o deles” (*tís gàr autôn nóos é phrên*: B104)? Se o que se busca é o acordo (*homologeîn*: B50), não é no pensamento dos muitos que se o deve buscar. Porque discordam uns dos outros, divergem entre si (B72). Ao partir do uso de uma *inteligência particular* o juízo reveste-se sempre de um caráter idiossincrático e parcial.

¹⁹ Subiste a questão: qual a raiz dos paradoxos a que faz “forte” alusão o efésio? A própria natureza ou a forma com que o homem busca conhecê-la?

Parmênides

Já o eleata (DK28) no poema *Da Natureza* evoca o saber divino a partir do discurso da Deusa e indica ao homem sabedor (*eidota phôta*: B1.3), antes de tudo, que se preocupe em discernir entre a Verdade e a opinião dos mortais (B1.25-32).

Defende como paradigma o *estado cognitivo perfeito*, que se consuma na identidade de pensar e ser²⁰. A Verdade (B2.3-4), isto é, a inequivocidade de pensar e ser, ou ainda, a apreensão efetiva do ser²¹ “que é” (B3), é o pressuposto do saber²².

No entanto, o hábito de dar crédito às experiências sensoriais, leva os mortais a descrever o “que é e o que não é” (*tò pélein te kai ouk einai*: B6.8-9), em conjunto, como “o mesmo e o não mesmo”, coisas errantes e que se alternam, não sendo por este caminho²³ estável o seu juízo²⁴ nem incomum a adesão a posições contrárias.

O aspecto crítico da obra reside na denúncia de inconsistência das *opiniões dos mortais* (B6) que, ao mesmo tempo, convida o buscador à refutação (*élenchon*) de posicionamentos injustificados e a escolher (*krinai*) o que é sustentável pela consistência do argumento (*lógôi*: B7).

Interlúdio

É possível enfatizar a crítica à *dóxa* como cerne das preocupações filosóficas no século V? Pode o saber corresponder àquilo que os homens transmitem uns aos outros, como expressão de suas crenças?

²⁰ A conclusão da análise do pensar apóia-se na cadeia de necessidades que o *argumento* da Deusa (B2, 6-7; 8) constrói. A sua validade se apoia na evidência de sua coerência interna. A exigência do argumento se constripõe à aceitação da *dóxa* sem exame ou justificação. O menor sinal de incoerência bastaria, em particular, para rejeitar uma opinião, ou pelo menos, isentar-se de defendê-la, e de modo geral, permite questionar o *modus operandi* da “multidão indecisa” (Santos: 2012b: 190-191).

²¹ Além de atender à exigência de infalibilidade do saber para um grego antigo, é aceito por Platão o pressuposto da inteligibilidade de “o que é”, como condição de possibilidade do saber. Para o ateniense o eleata é, se não o pai da filosofia, pelo menos o precursor de sua própria filosofia. Entre muitos passos relevantes, vide *República V 476e ad fin.*; e Cornford (1973: 229).

²² Isto implica que o saber é necessariamente verdadeiro. Não há caso de “saber falso”, pois um “falso saber”, simplesmente não é saber.

²³ Não se trata aqui de outro caminho, além daquele que é e conduz a o que é, e do segundo que não é, mas da constatação de que este último, uma vez assumido, pode conduzir a conjução é/não é. Ver Santos (2002; 2011a; 2012b) e Cordero (1984).

²⁴ Segundo Palmer (1999: 26) Parmênides concorda com Xenófanes que a “sensopercepção pode resultar apenas em *dókos*” e que como consequência disso ele “busca um caminho alternativo para o conhecimento”.

Xenófanes (DK21) satiriza aquilo em que “os mortais acreditam” (*hoi brotoi dokéousi*: B14) a respeito dos deuses e ressalta a insuficiência das perspectivas sobre as quais se forma a *dóxa* (B15-16). Parece discernir entre o saber e a opinião (B34). O que se julga se torna plausível (*eikota*) em relação ao verdadeiro (*tois etýmoisi*: B35). Eis manifesta uma diferença de suma importância.

Mais esclarecedoras que a tradição que faz de Parmênides, na esteira de Platão e Aristóteles, “discípulo” de Xenófanes, percebo uma preocupação que se põe em *termos comuns*.

O eleata denuncia a inconsistência da opinião humana (*brotôn dóxas*: DK28B1) como resultado de uma indecisão relativa aos caminhos da investigação (B2-8). Se a decisão não for coerente com a natureza do caminho seguido, as opiniões humanas, se não completamente enganadoras, não serão mais que “plausíveis” (*eoikota*: B8.50-61).

Heráclito, por sua vez, denuncia que o uso idiossincrático da “inteligência” (*phrónêsin*: DK12B2), o mais das vezes, desencaminha os homens, quando o conduz a uma incongruência com o *lógos* que é *comum* (B1-2).

A reação sofística a esta crítica visa reabilitar aquilo mesmo que é criticado pelos filósofos, as *opiniões humanas*, a partir do confronto com Parmênides. Senão vejamos.

Protágoras

Para Protágoras²⁵, se há saber, é aquele que brota do foro íntimo de cada um e se apóia no *senso comum* (*tô koinêi dóxan*: 172b), na soma dos interesses de uma categoria ou de uma coletividade. Esta posição está consubstanciada na tese: “o homem²⁶ é de todas as coisas a medida” (*pántôn chrêmátôn métron*: *Teeteto* 152a).

²⁵ O “Protágoras” de que trato é uma imagem platônica. Das únicas imitações de *grandes discursos* o sofista, o mito no diálogo homônimo (320c-322e) enfatiza a posse do dom de que os homens participam ao ter parte no divino: “a aptidão política” (*tên politikên technên*: 319a). Na passagem do *Teeteto* (166c-167d) conhecida como a *Apologia de Protágoras*, Platão descreve o sábio como aquele que muda o estado (*héxis*) de alguém de uma condição pior para outra melhor e mais útil. Note-se a associação implícita entre o “melhor” e o “mais forte” (*kreittón*) estabelecida na *República I*, e a desconfiança em “fazer do argumento pior o mais forte” (*tôn héttô lógon kreittô poiôn*), como prática sofística na *Apologia de Sócrates* (18b-c). Segundo Untersteiner (2012: 93-99) *hékaston hémon* corresponde ao fenômeno. Já o papel de *orthón* faz que a “verdade racional” e prática remonte “à verdade lógica”.

²⁶ Ver as críticas de Platão no *Eutidemo* (286c-d), *Crátilo* (385e-386e) e *Teeteto* (152a-179c).

A versão do *infallibilismo*²⁷ atribuída por Platão a Protágoras no *Teeteto* (152c) apóia-se na combinação dialética das doutrinas do sensismo e do fluxismo numa fenomenologia subjacente aos indivíduos e à pragmática dos acordos temporários no âmbito da linguagem²⁸.

Esta visão da *infallibilidade* parte do princípio de que a faculdade e aquilo que ela capta se unificam no cognoscente. Deste modo, se a *verdade* for derivada do estado²⁹ ativo ou passivo (*héxis/páschéi*) em que se encontra o homem quando sente ou opina, então, não se pode tornar a opinião falsa verdadeira,

... nem é possível ter opinião sobre o que não é, nem ser afectado por outra coisa que não aquela que o afeta (*oute gâr tâ mê ónta dynatòn doxásai, óute álla par' hà àn páschéi*: 167a);

Então, o que cada um sente é sempre verdadeiro (*aei aléthé*: 167b), pois a verdade da aparência e da opinião está para a experiência privativa assim como ela acontece e adquire valor *em* e para *cada um*³⁰.

Portanto, a partir desta versão de Protágoras é possível verificar, tomando a *incognoscibilidade do que não é* por premissa, na ausência de uma teoria que justifique o erro, como o sofista defenderá as teses de que *é impossível opinar falso e contradizer a outrem*³¹.

A consequência prática da *doutrina secreta* é que qualquer disputa será decidida segundo aquilo que *parece melhor* à assembléia ou aos particulares (166a-168c).

²⁷ Para uma interpretação do infalibilismo, veja-se Fine (1996: 105-133).

²⁸ Esta visão encontra-se atestada em Sexto (*Pyrrh. h. I*, §§216-219). A principal consequência disto é a rejeição da possibilidade de qualquer ontologia e a concomitante defesa de que só há aparências (ver *Teeteto*: 158a). Santos (2011: 69) defende que a “tese protagórica segundo a qual ‘todas as opiniões são verdadeiras’ constitui a tentativa de superação da exigência eleática de que o conhecimento tem de ser idêntico ao conhecido sem prometer o acesso ao ser, transferindo-a para a relação entre o sentinte/pensante/falante e o espaço político”. Platão distingue na percepção o percipiente, o perceptível ou a coisa percebida que se gera junto à suas qualidades (157b-c), para depois discernir entre percepções e as qualidades percebidas. As “coisas” são descritas como “agregados” de propriedades captadas de acordo com a constituição física dos percipientes (157e-160c; ver Denyer, 1993: 86-87).

²⁹ Segundo Santos “o ‘estado’ resulta da aplicação da ‘faculdade’ a ‘o que é’, sem intervenção de algum processo. A segunda e terceira partes do *Teeteto* (186e ad fin.) confirmam a impossibilidade de recorrer a qualquer processo cognitivo para atingir a infalibilidade que caracteriza o estado epistêmico perfeito” (2011: 64).

³⁰ Esta construção, inteiramente relevante para o problema do saber, foi recebida como autêntica pela tradição doxográfica. Sexto Empírico (*Adv. Math.*), p. ex: entende “o homem” enquanto *kritérion*.

³¹ Ver *Eutidemo* (285d-286c).

Górgias

Deixo, em parte, de prestar atenção ao Górgias histórico³² e ao diálogo homônimo escrito por Platão, para me concentrar, após apresentar, mais abaixo, uma interpretação do *Poema* de Parmênides, na leitura crítica que faz Górgias do eleata no tratado *Da Natureza ou do Não Ser* (B3, B3a³³).

As três “teses capitais” (*kephalaia*) que o sofista pretende demonstrar, não apenas testemunham a diversidade de *leituras sofisticas* do Poema de Parmênides, como permitem compreender algumas das dificuldades sentidas pelos pensadores gregos em conciliar a realidade, o pensamento e a linguagem³⁴.

Antístenes

Este pensador extrai de Parmênides uma consequência, inaceitável a Platão, de que sobre cada coisa só é possível dizer o *lógos* que lhe é próprio³⁵. O problema neste caso é negação de uma *concepção predicativa* do *lógos* por Antístenes, que impõe a leitura da identidade (dos nomes), segundo o argumento eleático, como a única possível.

Também aqui, lê-se *a negativa como contrariedade*, e rejeita-se qualquer fórmula definicional que exija a relação de uma coisa com outra (vide *Sof.* 251b).

O itinerário da pesquisa no Poema de Parmênides

No *Poema*, a Deusa indica ao jovem Parmênides a natureza do saber, ao instituir o caminho da pesquisa filosófica:

... Terás, pois de tudo aprender:
o (1) coração inabalável da Verdade fidedigna

³² Segundo a Suda (A2), Górgias terá sido discípulo de Empédocles. Filostrato (I 9,6) diz-nos que ele respondia a tudo o que lhe era perguntado, demonstrando “tudo saber, sobre todas as coisas” (*pánta... eidenai, perì pantòs*) e que falava de acordo com o momento oportuno (*kairòs*).

³³ Respectivamente, as duas versões que nos chegaram são a de Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 65ss, e a de Pseudo-Aristóteles, *De Melisso, Xenophane, Gorgia*. Para B3 utilizo as traduções de M. Barbosa e I. Castro (1993) e M. L. Marques (1997); para B3a a de W. S. Hett (1955).

³⁴ Neste sentido ver Casertano (2012: 1-10). Górgias corrobora no *Da Natureza*, em outros termos, a defesa do sensismo de Protágoras, e defende por sua vez o *lógos* como ferramenta para a vitória nas disputas públicas e privadas (vide *Elogio de Helena*).

³⁵ Em Diógenes Laércio: “um *lógos* é aquilo que manifesta o que uma coisa era ou é” (*De Vita et Moribus Philosophorum*: VI, §3). A doutrina ficou conhecida como *oikeios logos*.

e (2) as crenças dos mortais, em que não há confiança genuína³⁶ (B1.28-30).

O aprendizado inicia pela distinção entre *Via da Verdade* e *Via da Opinião* e seus domínios respectivos. A condução por ambos, o divino caminho e o trilho dos mortais, é a condição necessária da experiência que culmina na escolha de uma via e a consequente crítica da outra.

Das duas Vias, a Verdade (*Alêtheiês*) é “fidedigna” (*eupeitheos*), enquanto nas *crenças dos mortais* (*brotôn dóxas*), “não há confiança genuína³⁷” (*ouk éni pístis alêthês*). Contudo, este pressuposto deve justificar-se no contraste com as evidências³⁸:

Mas também isso aprenderás: como as aparências têm de aparentemente ser, passando todas através de tudo (*all’ empês kai tauta mathêseai, hôs tà dokounta chrên dokímôs einai dia pantôs pánta perônta*: B1.31-32).

Por reconhecer as aparências (*tà dokounta*) e a *dóxa*, a investigação se consolida no exame crítico do parentesco que há entre elas, sua valorização, como se configuram e são significativas da experiência dos homens³⁹.

O argumento da Deusa

O argumento que abre a *Via da Verdade* (B2) é autorizado pela marca da necessidade⁴⁰, que toma a verdade como o pressuposto do saber.

³⁶ Utilizo a tradução de Santos (2002) para o *Poema*.

³⁷ Além de Dia e Noite, e *Dikê*, *Alêtheiês* aparece individualizada como entidade divina. Por outro lado, estão os homens que vagueiam fora do caminho (*ektòs pátou estín*: B1.27) e as *opiniões dos mortais* “em que não há confiança genuína” (*tais ouk éni pístis alêthês*: v.30). A série de oposições entre B2-B8 reforça que é a mistura de “o que é” e “o que não é”: B2-B8) o que desqualifica a opinião como via de acesso a verdade, por sua vez, identificada com a “confiança” (*pístis*) que acompanha à persuasão (*Peithous*: B2.4).

³⁸ O caso das aparências destaca-se como um problema incontornável para o qual é necessário o aprendizado.

³⁹ Protágoras legitima este parentesco como ponto de partida na defesa do *senso comum* e da opinião de cada um. Platão, por sua vez, toma como tarefa de sua filosofia investigar o caráter persuasivo da aparência, bem como esclarecer o seu estatuto ambíguo paralelamente à crença e a opinião.

⁴⁰ O recurso contínuo a necessidade (*chreô*) introduz a cadeia argumentativa que associa o rigor lógico ao ser. No esquema da oposição dos caminhos, a impossibilidade de o caminho *que é* “não seja” (*ouk ésti mé einai*: B2.3) é contraposta à necessidade de *que não é* ter de não ser (*chrêôn esti mé einai*: B2.5). Por se tratar de uma via “inconsumável” (B2.7), a rejeição da *via que não é*, conduz, *pari passu*, à mesmidade anunciada em B3. B6 afirma que é necessário que “o dizer, o pensar e ser sejam” (*chrê tò légein te noein t’eòn émmenai*), pois “podem ser” (*ésti gàr einai*: B6.1). Com interpretar, contudo esta afirmação? É o caso de o dizer e pensar que é, ou que o ser é, expressar apenas e exatamente aquilo que decorre de B2-3. O papel da necessidade em B8, por sua vez, acentua a coerência entre os *sinais do ser* e a decisão: “é” ou “não é” (*chrêôn estin é ouchi*: B8.11). Pois que necessidade cósmica (*chréos*: B8.9) violaria a consistência que o pensamento testemunha?

A investigação (*dizêsiós*) parte de quais sejam “os únicos caminhos (*hodoi*) de investigação que há para pensar” (B2.2), “um que é, que não é para não ser” (B2.3), “é caminho de confiança (pois acompanha a verdade: B2.4)” e “o outro que não é” (B2.5), “que tem de não ser” (B2.6).

O “pensar⁴¹” admite dois caminhos: um “que é⁴²” e, outro, “que não é”. No entanto, a Deusa adverte contra o caminho “que não é”:

... esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o que não é, não é possível, nem indicá-lo [...] (B2.7-8).

Uma vez que são apenas dois os únicos possíveis caminhos, a oposição entre ambos indica *contrariedade*. Se a negação do primeiro conduz ao segundo e a negação do segundo retorna sobre o primeiro, então não há outro caminho entre os dois⁴³. Logo, se um “é” (*éstin*: B2.3), o outro, “não é” (*ouk éstin*: B2.5).

Nesse caso, a contrariedade dos caminhos torna a alternativa enganosa. A exclusão do segundo caminho confirma pela dupla negação o caminho “que é⁴⁴”. O primeiro é *necessário porque é o único possível*. Sendo contrários os caminhos, se um é possível, então o outro caminho “que não é”, não é consumável (*ou gar anyston*: B2.7-9). Embora seja o segundo caminho, ele não leva a nada.

Ao deixar de lado a interpretação de que a tese da incognoscibilidade do não-ser consiste na impossibilidade de conhecer “o que não existe”, lemos “o que não é” como um [não] nome⁴⁵.

Não é demais enfatizar que o registro de sua atuação cósmica não é alheia ao seu registro cognitivo. A mesma força que mantém o ser imóvel “no limite dos laços” (*en peirasi desmôn*: B8.26), o “tem no limite dos laços” (*Anánkê peirátos em desmoisin échei*: B8.30-31), uma vez que fora destes não seria determinável, pois o ilimitado é alheio à compreensão e a linguagem. Neste sentido estaríamos diante de uma crítica a Anaximandro e a sua noção de *apeiron*. Ver ainda *anankê* (B8.16); *chréon* (B8.45); *chreôn* (B8.54).

⁴¹ Sigo a interpretação de Von Fritz (1974) e tomo “o pensar” no sentido forte de “o conhecer”.

⁴² A leitura existencial de “é”, a exemplo de Cornford (1973), abalada pelos estudos de Kahn (2000), passa a ser evitada, salvo em casos em que é o único sentido evidente.

⁴³ Note-se a ênfase nos dois únicos caminhos possíveis (*mounai*: B2.2), que exclui qualquer outra possibilidade (Santos: 2012a, 15-18). Reforçado pelo início de B8: “Só nos resta falar do caminho que é” (*Mónos d’ éti mythos hodoio leipetai hós éstin*).

⁴⁴ É o que Santos (1998) defende; ver também Gallop (2000: 8): “a aceitação da primeira via segue-se necessariamente da rejeição da segunda” (B8.17-18). E com isto, faz sentido o começo de B8: “Só nos resta falar do caminho que é” (*Mónos d’ éti mythos hodoio leipetai hós éstin*).

⁴⁵ A leitura de “o que não é” (B2.7: *tò mé éon*) como um não nome evita as dificuldades de encontrar um sujeito ou um predicado elidido, derivadas da leitura de “é” como cópula. Evito ler predicativamente o argumento e não derivo a incognoscibilidade do que não é de sua irreferencialidade (B2.7-8; B8.9-10; 16-18), uma vez que, tampouco o ser poderia ser apontado por alguém como se fosse uma coisa entre outras. A leitura nominal de “o que é” e “o que não é” evita tomá-los como o nome da coisa conhecida e, por conseguinte, também a aporia da impossibilidade de indicar a não coisa. Não se trata, portanto, de uma leitura predicativa viável somente no âmbito da

Deste modo, também o ser será tido como o nome próprio do que é cognoscível, pois, do contrário, não se pode conhecer aquilo cujo nome (a identidade) é negado.

Por sua vez, segundo “o pensar” e o exame de sua natureza, o caminho “que não é” revela-se “inconsumável⁴⁶” (*ouk anyston*), o conhecimento de “o que não” é impossível.

Se “o que não é” é o nome correspondente ao caminho “que não é”, por efeito da contrariedade entre os caminhos, isto é, por serem apenas dois os caminhos, na ausência de uma terceira alternativa⁴⁷, é necessário assimilar “o que é” a “que é”.

Do contraste das duas únicas possibilidades para “o pensar”, a contrariedade que entre elas impede-nos de conceder à “que não é” o que quer que seja apropriado à “que é”. Nenhuma outra argumentação é fornecida para a rejeição do caminho “que não é” e a consequente impossibilidade de conhecer “o que não é⁴⁸”.

É difícil não ler a tese capital para o pensamento grego posterior: “o mesmo é pensar e ser” (B3), como uma conclusão ou corolário⁴⁹ da incognoscibilidade de “o que não é”.

O pensar, nestas condições, é reconhecido como estado de perfeita cognoscibilidade do ser⁵⁰, que se realiza no único pensamento efetivo: “que é” (*éstin*) “o que é” (*tò éon*).

Parmênides, então, estende a conclusão do exame do pensar ao dizer. Expressando a identidade entre pensar e ser, “o dizer” *que é* “o que é” ingressa em uma condição necessária e afirma a única verdade infalível⁵¹:

diferença entre nome e coisa (aí todo nome é nome de uma coisa), mas de abordar o nome em si (ver *Sof.* 244d).

⁴⁶ Se Deusa visa o que é próprio à faculdade: realizar a sua função, então o pensar ou se efetua, sendo pensar, ou não se efetua, não sendo, e então, nada capta. Casertano (2011: 86) traduz assim B2.6-7: a via que não é sendo “impassível” o seu conhecimento é “irrealizável”.

⁴⁷ Nenhum terceiro caminho ou termo é possível entre “é” e “não é”: *tertium non datur*. Segundo Santos (2011: 18) esta “consequência puramente formal é facilmente captável pela aplicação da negativa ao verbo ‘ser’. Não só em nenhum outro par de opostos a contradição é mais evidente do que em “que é” / “que não é”, como essa evidência certifica a impossibilidade de uma “terceira via”.

⁴⁸ A ausência de uma justificação explícita conduz à hipótese de esta consequência estar apoiada em um truísmo, algo que devia ser óbvio ao leitor/público grego a que se destinava a mensagem.

⁴⁹ Isto é testemunhado pela história do ordenamento dos fragmentos de Parmênides a partir da obra de Diels (1903).

⁵⁰ A noção de que o pensar é um estado em que o pensável está presente ao pensar como não separado é confirmada por B4, segundo o contraste entre o que é “ausente” (*apeóntha*) e “presente” (*pareóntha*) ao “pensamento” (*nóôî*). Os *sinais do ser* (B8) afastam a possibilidade de interpretar *noein* como um processo: o ser não é incompleto (*ouk ateleútêton*: B8.32), mas acabado (*tetelesménon*: B8.42), não se gera, nem se destrói. A inseparabilidade de ser e pensar, pois “sem o ser não acharás (*heurêseis*) o pensar” (B8.35-36) acentua o aspecto puramente formal e heurístico do argumento. É possível, pois, entender o monismo em termos estritamente epistemológicos.

É necessário que o dizer e pensar que é sejam: pois podem ser (*chrê to légein te noein t'eon emmenai: esti gar einai: B6.1*).

É *necessário* aqui pode ser lido em dois níveis. No que diz respeito ao dizer e pensar, estas capacidades podem atingir a sua finalidade porque o ser é necessário⁵². Ao se realizarem, elas se unificam no único veredicto *conforme a necessidade*: que é.

... enquanto nada não é: nisto te indico que reflitas (*médèn d' ouk éstin; tá s'egô phrázesthai ánôga: B6.2*).

A contrariedade entre os caminhos “que é” e “que não é” conduz à mesmidade entre pensar e ser (B3) e pode ser afirmada: pois dizer e pensar “que é” podem ser (*emmenai*). Além de “é”, nada é válido ou nada se diz que seja necessariamente ou esteja na mesma condição em que se encontra “o dizer e pensar que é”.

Esta conclusão torna-se a premissa da crítica e rejeição da confiança na *opinião dos mortais* que “nada sabem” (*eidótes oudén: B6*), pois:

- (1) São incoerentes (têm “duas cabeças”: B6.5); “a incapacidade lhes guia no peito a mente errante” (*plaktòn nóon: B6.5-6*);
- (2) Confusos e hesitantes⁵³ seguem como “multidão indecisa” (*akrita phyla: B6.7*);

O *senso comum* consiste na crença nos sentidos que leva a indiscriminada *conjunção*⁵⁴ dos domínios do pensar e opinar e a defesa de enunciados como “o ser e o não ser são o mesmo e o não mesmo” (B6.8-9).

⁵¹ Não é necessário derivar da coerente afirmação “que é” “o que é” nenhum compromisso com as coisas efetivamente ditas, com qualquer conteúdo positivo ou uso empírico do discurso humano.

⁵² O recurso à necessidade parece atribuir ao ser uma função modal, registrada pela oposição que se manifesta no pensar entre a possibilidade e a impossibilidade. Deixo de lado possíveis implicações teológicas ou cosmológicas para registrar a função formal que a noção desempenha ao longo de B8 no sentido de encadear as condições de possibilidade do saber. Para aquelas implicações comuns à cosmovisão grega ver o dito de Simônides no *Protágoras*: “contra a Necessidade nem os deuses lutam” (345d).

⁵³ Literalmente “aturdidos” (*tethépótes*) devido a uma conjunção de fatores: os diferentes sentidos, a sua relação com a natureza (*physin*) e o processo de geração e corrupção, a mistura que há nos membros errantes (*krasin meléôn polypláinktôn: B16*). Para Vlastos (1996: 158) “a estrutura mortal, enquanto (*qua*) mortal, não pode pensar o Ser”. Será “o homem sabedor” capaz de saber algo mais que isto? A Verdade exige um “coração inabalável” (*atremès étor: B1.29*) como o ser (*atremès: B8.4*).

⁵⁴ A *conjunção* é o resultado do juízo através da aparência, de acordo com o hábito da sensibilidade, ou seja, a captação flutuante de estímulos a partir dos quais se formam opiniões sobre “todas as coisas” (*pantôn: B6*). A crença de que “ser e não ser [são] o mesmo e o não mesmo” é inconsistente com a argumentação desenvolvida pela deusa.

A isto, a Deusa opõe a *disjunção* entre “que é” e “que não é”, evidente pelo exame do pensar. Neste sentido, a *interdição* expressa em B7 segue como efeito da rejeição da via negativa:

Pois nunca imporás isto: que não seres são⁵⁵;
 Mas afasta desta via de investigação o pensamento.
 Não te force por este caminho o costume muito experimentado,
 Deixando vaguear olhos sem foco (*áskopon*), ouvidos soantes
 E língua, mas decide pelo argumento a prova muito disputada de que falei.

A interdição corrobora a exigência: decidir (*krinai*) pela forte evidência do argumento em oposição ao *costume*⁵⁶. Logo, eis, portanto, a decisão (*hê dê krísis*) coerente: “é” (*éstin*: B8.15-16), motivo de disputa e refutação (*élenchon*: B6.5).

As teses contidas na *Via da Verdade* serão posteriormente reexaminadas à luz dos *sinais do ser*⁵⁷, e dos aspectos plausíveis da *Via da Opinião* em B8.

A leitura de Górgias

Uma vez que apresentei *uma* leitura⁵⁸ do poema *Da Natureza* de Parmênides, enfatizo agora certos aspectos que Górgias recepciona e critica em seu tratado *Da Natureza ou do Não Ser*.

Logo na introdução do tratado colhemos três teses⁵⁹ capitais (*kephalaia*) encadeadas: (1) “nada é” (*oudèn éstin*), (2) “se fosse, não seria compreensível para o homem” (*ei kai éstin, akatálêpton anthrôpôi*), (3) “se fosse compreensível, seria

⁵⁵ A presente tradução dos versos é minha.

⁵⁶ Note-se o paralelismo presente na precaução: “não te force o costume o caminho *muito* experimentado” (*éthos hodòn polypeiron katà tênde bíásthô*) e na injunção “decide pelo argumento a prova *mui* disputada” (*krinai dê lógôi polydêrin élenchon*: B6.3-5). A deusa exorta a não seguir a força do hábito, ou seja, naturalizar o costume, pois há um problema, uma disputa diante a qual é necessário *julgar*, isto é, *discriminar* as alternativas e *escolher* uma delas, justificando-a com um *lógos*. Note-se que todas estas operações estão conjugadas no verbo *krinai* que opõe a decisão do sábio (B8.16) coerente com o argumento exposto pela deusa à multidão indecisa (B6.7).

⁵⁷ A prova do argumento pelo exame “do caminho que é” (B8) articula-se ao encadeamento dos *sinais do ser*: a) ingenuidade e indestrutibilidade, b) completude, perfeição, c) homogeneidade, unidade e continuidade consigo “pois o ser é com o ser” (B8.25), d) indivisibilidade, e) imobilidade, identidade, e repouso, f) finitude, e g) imutabilidade, delineiam a condição de estado pela ausência dos processos. Ver ainda, em outra perspectiva a diferença estabelecida entre o nome “que é” e os nomes que os mortais atribuíram às coisas que se geram e destróem: B9, 16 e 19.

⁵⁸ Leitura esta que é marcadamente epistemológica e que se concentra na possibilidade do conhecimento e da pesquisa, bem como de seus reflexos sobre a cognição e a linguagem.

⁵⁹ Das duas versões do argumento no *Da Natureza* que nos chegaram, sigo a tradução de Casertano (1995; 2012) para o texto de Sexto (B3). Na versão de Pseudo-Aristóteles (B3a) é mais clara a contraposição à possibilidade do saber, como segue: “Não é nada” (*ouk einai oudén*); “se é, é incognoscível” (*ei d’ éstin, agnôston einai*); “se é e [é] cognoscível, não [é] demonstrável a outrem” (*ei dê kai ésti kai gnôstón, all’ ou dêlôtòn állois*: 979a12-14).

incomunicável e inexplicável a outrem (*ei kai katalêptón, allà toí ge anéxoiston kai anermêneuton tói pélas*: §65”).

Estas teses contrariam os princípios sobre os quais repousa todo saber possível, extraindo *da relação entre ser e não ser*, e especialmente desta última noção, por redução a absurdo, a inexistência e a ininteligibilidade de “o que é”, bem como o paradoxo da falsidade.

Em primeiro lugar, para demonstrar (1), Górgias introduz o termo “algo⁶⁰” (*ti*: B3; B3a), em função do qual pretende extrair consequências contrárias das duas hipóteses possíveis a investigar. Assim, “se algo é” (*ei gár ésti ti*), uma de duas⁶¹ (*av~a*) ou “é o ser ou o não ser” (*étoi tò òn éstin ê tò mê ón*), no sentido da disjunção entre as alternativas, ou se sustenta a conjunção de ambas (*a&~a*) “é o ser e o não ser” (*ê kai tò òn ésti kai tò mê ón*: §66).

Górgias recepciona a oposição dos caminhos como premissa do exame que conduz segundo a relação dos termos ser e não ser no *lógos*⁶² (B2.6-7):

É evidente que o não ser não é (*tò mê òn ouk éstin*: §67).

Pois, do contrário:

... se o não ser é (*tò mê òn éstin*), será e não será simultaneamente (*háma*: §67);

Ora, não só a relação do não ser com o ser é o cerne do problema, como este deriva imediatamente do que se passa na cognição. Quando a contrariedade que reina entre os termos da relação se reflete no âmbito do *lógos*, temos então, ante nós, uma série de consequências inaceitáveis.

Em primeiro lugar, como dizer aquilo que acontece no pensamento quando se investiga “o não ser”?

... Pois, se o apreendermos (*noeitai*) como não sendo (*ouk òn*), não será, porém como é não ser (*ésti mê ón*), pelo contrário, será. É completamente absurdo o ser algo e não ser simultaneamente (*tò einai ti háma kai mê einai*), portanto: o não ser não é (*ouk ára ésti tò mê ón*: §67);

⁶⁰ Ainda que questionável a presença de “algo” (*ti*) no texto da demonstração, as duas fontes a apresentam. Ver B3: *ei gár ésti ti* (§66); e B3a: *ei ti éstin* (979a18). Ver o *status questionis* em Untersteiner (2012: 224).

⁶¹ Para Casertano (2012: 1): se algo é, “é apenas ‘o que é’ ou apenas ‘o que não é’” (§66).

⁶² Segundo Santos (2011: 50-51), Górgias deduz a incognoscibilidade de “o que não é” (B2.7) da oposição do caminhos que é (B2.3) ao que não é (B2.5), logo, do exame do “*pensar*”. No entanto, ele aplica a conclusão “o não ser não é”, sem distinções ou mediações, ao conjunto das relações entre a cognição, as coisas e as coisas ditas.

A ambiguidade revela-se pelo fato de que não se pode pensar, sem conferir, de algum modo, identidade ao que é pensado: “é não ser⁶³”. No entanto, não se poderia negá-lo senão pensando.

A única alternativa a “o não ser não é” seria defender que “o não ser é”. No entanto, segundo Górgias, defender que “o não ser” é (*éstin*), equivale a afirmar e negar ao mesmo tempo (*háma*): “ser e não ser”. Como isto é “totalmente absurdo” (*pantelôs de átopon*), então, “o não ser não é”.

Por que é impossível ou absurda a conjunção? A ambiguidade da expressão “algo é e não é” (a&~a) é intolerável⁶⁴, uma vez que “ser” e “não ser” são *contrários entre si*:

... de outro modo (*allôs*): se o não ser é (*ei tò mé ón ésti*), o ser não será (*tò ón ouk éstai*), pois estes são contrários entre si (*enantia gar esti tauta allélois*); e se ao não-ser acontece o ser (*ei tói mé ónti symbébêke tò einai*), ao ser acontecerá o não-ser (*tói ónti symbésetai tò mé einai*). Mas, sem dúvida, o ser não é (*tò ón ouk éstin*), logo, nem o não ser será (§67).

A linguagem revela uma ambiguidade do ser pensado. Se só o ser é verdadeiramente pensável, como a *incognoscibilidade de o que não é* pode ser extraída do pensar?

Górgias impõe objeções à cadeia de necessidades apresentadas por Parmênides. Se “o [caminho] que não é” (*hé d’ hós ouk éstin*), dizemos também “que tem de não ser” (*kai hós chrêôn ésti mé einai*: B2.5), este segundo “é” (*ésti*), pare conferir ao não ser alguma necessidade, pois necessariamente é não ser.

Por sua vez, embora seja um não nome, “o que não é” (*tò ge mé eòn*: B2.7), aparenta ser algo delimitável pela própria oposição a o que é.

Isto permitiria então, desarticular, ou ao menos por em causa, a identidade de ser e pensar (*noein*: B3), devido a ambiguidade da noção de ser conduzir a uma consequência contrária àquela do raciocínio de B2-B3.

Por esta via, Górgias objeta que a ligação da *identidade* de “pensar e ser” com “o dizer”, e a descrição do ser por meio da linguagem, não cala a *heterogeneidade* da realidade e do nosso discurso nem a exclui⁶⁵.

⁶³ Pois o não ser é a negação do nome que é.

⁶⁴ O que vemos em Górgias é a aplicação e a explicitação daquilo que será a pedra de toque para a expressão do pensamento ou da demonstração de qualquer argumento desde Parmênides: o princípio da não contradição. Ver Casertano (2012: 2). Sobre sua formulação vide Aristóteles (*Met.* Γ1005b17-34) para quem este princípio é o ponto de partida de toda demonstração e da axiomática.

⁶⁵ Ver Casertano (2012: 2). A *heterogeneidade entre discurso e ser* é comum a Protágoras e Górgias, e característica da *aliança entre eleatismo e sofística*, segundo Souza (2009: 53-72).

Se para Parmênides há um caso de dizer compatível com o pensar “que é”, o dizer é salvo, pois também atinge o ser e não se confunde com “o que não é”. Sendo o que ele é, é aquilo que permite afirmar *que é*. A justificação, por absurdo, desta sua identidade, é que se nada fosse dele não teríamos indício algum, uma vez que “nada não é” (*mêden d’ ouk éstin*: B6.2). Mas, a seu respeito isto não é o caso.

Górgias, não obstante, defende exatamente o contrário, que não há um só caso de pensar e dizer que seja coerente com os pressupostos do ser eleático, e que então, “nada é” (*oudèn éstin*).

Górgias concorda que “o não ser não é” (*tò mê òn ouk éstin*: §§67; 75). No entanto, reconhece que somente enquanto “não é, não é pensável” (*ouk gàr òn noeítai*), pois se o pensar é capaz de conferir identidade, ainda que nominal, ao admitir que “é não ser” (*ésti mê ón*: §67), isso bastaria para derivar a *existência* da identidade formal⁶⁶ de “o que não é”.

Já a defesa de que “nem o ser é” (*oude tò òn éstin*: §68), esta depende e resulta da elaboração de dados de fontes distintas.

Górgias alcança a prova da *inexistência* de “o que é”, através ou (a) da leitura dos “sinais” do ser como incompatíveis com as coisas naturais ou (b) dos “predicados” atribuídos ao ser por Melisso e Zenão (§68-75).

Em qualquer destas alternativas, a facilidade do raciocínio (*euepilógiston*) é extraída à custa e contra os eleatas⁶⁷.

Por fim, se ao não ser se estende o ser, então, de algum modo ambos comungam do “mesmo” (*tautón*), relativamente a “ser o não ser e ser o ser” (*eiper gàr tò mê ón ésti kai tò ón ésti, tautòn éstai tòi ónti tò mê òn hoson epi tòi einai*: §75). Mas se são contrários, *a identidade entre eles é impossível*, então não podem ambos ser; se cada um deles é o que é e não podem ser idênticos, logo, nenhum deles é. Por esta via, os paradoxos levam a negar a *possibilidade* de ambos (*ou dynatai amphótera einai*: §76), e à conclusão de que o nada é⁶⁸ (*tò médèn einai*: §76).

⁶⁶ Como se a existência fosse um predicado que *decorre* (*syμβέβηκε*: §67) do ser pensado.

⁶⁷ É possível restringi-la a Melisso e Zenão e extendê-la aos físicos, com a exclusão de Parmênides. Ver a referência de Pseudo-Aristóteles: “para provar que nada é, [Górgias] combina enunciados contraditórios a respeito dos seres feitos por diferentes [pensadores]” (979a14-15). Sobre “o ser” pesam os paradoxos da geração e da eternidade; do princípio; da infinitude; do lugar; do continente e do que é contido; do corpo; da geração “a partir do ser ou do não ser”; do uno e do múltiplo, etc (§68-75). É difícil ver em que medida todas estas dificuldades podem ser impostas a Parmênides, porém *todas estas coisas pressupõem o ser*.

⁶⁸ A posição do artigo potencializa a ambiguidade da expressão.

A prova consiste em demonstrar que “nem o ser é” (a), “nem o não ser” (~a), “nem ambos” (*mête amphótera*: §76) são, o que equivale a negar a *disjunção* e a *conjunção* (serem ambos), e cada uma das alternativas simultaneamente.

As duas alternativas restritas assim formuladas são as únicas possíveis, pois: “além destas nada é pensável, nada é” (*parà dè tauta oudèn noeitai, oudèn éstin*: §76). Se elas forem mutuamente excludentes, e da ambiguidade de ser (identidade/existência) decorrem consequências paradoxais, estas afetam toda a cognição:

se for algo (*ti*), é incognoscível (*agnóstón*) e incompreensível (*anepinóêtón*) ao homem (§77).

Deste modo Górgias recepciona não somente a tese de Parmênides (B3), mas a estrutura do raciocínio, vertendo-a da seguinte forma:

Se as coisas pensadas não são seres (*ei tà phronoumená ouk éstin ónta*), o ser não é pensado (*tò òn ou phroneisthai*: §78; §77).

Torna-se evidente que a finalidade desta demonstração é a rejeição da exigência de *inteligibilidade do ser* e da própria noção de ser:

As coisas pensadas, com certeza, não são seres (*ouk éstin ónta*), como iremos demonstrar: logo, o ser não é pensado (*ouk ára tò òn phroneisthai*). E é evidente que as coisas pensadas não são seres (*tá phronoumena ouk éstin ónta*: §78).

No entanto, Górgias postula a equivalência entre “as coisas pensadas” e “os seres”, para em seguida, tratar da natureza de o que é pensado. À primeira vista, isto basta para deparar-se com o absurdo:

Se as coisas pensadas são seres, todas (*pánta*) as coisas pensadas são (“existem”⁶⁹: *éstin*), independentemente de como (*hópê*) se as pense (*phronêsei*: §79).

Ao extrapolar o âmbito da definição da faculdade/estado a que Parmênides chama “o pensar” para o contexto de “todas as coisas pensadas”, Górgias lê a existência e a identidade como predicadas dos pensamentos.

Por sua vez, se estes predicados se atribuem somente às coisas pensadas, “as coisas que não são” não existirão por não serem pensadas, porque *o não ser é o contrário do ser*⁷⁰.

⁶⁹ Extrair existência necessária a partir da mera *possibilidade* de algo ser pensado equivale a instaurar um *idealismo* extremado, *confundindo o pressuposto com o predicado*. Ver Santos (2012b: 189).

... se as coisas pensadas são seres (*estin ónta*) as coisas que não são não são pensadas (*tà mé ónta ou phronéthêsetai*). Pois, a coisas contrárias advém o contrário (*tois enantíois tà enantía symbebéken*) e o não ser é contrário ao ser (*enantíon dé esti tói ónti tò me ón*). E assim, se ao ser sucedeu ser pensado, ao não ser sucederá não ser pensado (§80).

Esta é a primeira falácia do argumento. Primeiro, a coerência entre os pressupostos do ser e do pensar em Parmênides, *quando estes são o mesmo*, são vertidos de um para a totalidade dos casos, do único *pensamento necessariamente verdadeiro*, para todos os pensamentos possíveis, a “todas as coisas” (*pánta*) e a “algo”, o que favorece a *redução ao absurdo*.

Em outras palavras, é como se a identidade fosse um predicado de coisas *diferentes* e o ser *pensável* fosse o mesmo que *existir*.

Para que Górgias possa derivar da possibilidade de uma coisa ser pensada a realidade de algo, a saber, “se é”, “é” “alguma coisa” (§67), é necessário que se leia “ser” de diferentes modos, aplicando-o a algo “que é” ou *qualificadamente*, “que é x ou y”.

Então é caso de admitir que de tudo aquilo que pode ser pensado e dito, que se x é y, então x *existe*⁷¹? Será sempre o caso de, porque a um dado assunto possa ser atribuída uma qualidade, disto decorra que isto tenha de efetivamente ser?

Interlúdio eleático

Porém, a ausência em Parmênides de uma referência pontual a *uma dada coisa* ou a *qualidades de uma coisa* motiva a pergunta: o eleata estará a falar da realidade tal como ela é captada pela cognição ou interpretada por alguém?

Ainda que a resposta seja afirmativa, não é a única, embora seja a única que Górgias aceitará como pragmaticamente válida. Além disto, é difícil provar como isto decorreria de B2⁷². Aquilo de que o sofista se apropria é mais a forma implícita do raciocínio eleático e não o contexto ou a finalidade do argumento da deusa.

⁷⁰ Górgias entende a relação entre “ser” e “não ser” como *contrariedade*. O fato de não pô-la em causa, mas assumi-la, testemunha no sentido de uma interpretação corrente, o que explica a legitimidade das aporias no *Eutidemo* e no *Sofista* (236d-251b), em vários contextos. Platão julga necessário propor uma alternativa a esta leitura unívoca da negativa (257b; 259a).

⁷¹ Ver *Sof.* (255e-256a).

⁷² Sinal disso é o intenso debate que a obra de Parmênides acarreta, sensível nas diversas apropriações sofísticas, dos fisiólogos, de Platão, Aristóteles e Plotino, e no século XX, onde as interpretações existenciais e predicativas do argumento dão origem a uma série de outros problemas.

Ora a noção de contrariedade é assumida por Parmênides como aquela que permite explicitar a natureza do “pensar”, *o que é pensar*, e não daquilo *que é pensado*, pelo exame daquilo que é característico dos caminhos: “se é, é, se não, não é”.

Por que o fato de serem contrários bastaria para a rejeição do caminho “que não é” e a exclusão do nome “o que não é”?

É que, enquanto “o pensar” pode ser o mesmo que o que é pensável, “o que não é”, não é pensável. Isto é, a via “que não é” é inconsumável porque não realiza a *finalidade* própria do pensar⁷³.

Somente a *univocidade do ser e sua unicidade*, porque só “o ser é”, permite, em um contexto antepredicativo⁷⁴, a defesa da *mesmidade* de “pensar e ser”, pois ao mesmo tempo a alternativa, reduzida ao contrário, não ausência de outro termo (*tertium non datur*), implica na exclusão das noções de *algo* e de *qualidade*⁷⁵.

Neste sentido, há que distinguir o *uso efetivo da faculdade pensante* (*phronein*), em Górgias⁷⁶, do conceito de “pensar” (*noein*) e “pensamento” (*νόημα*) em Parmênides⁷⁷.

A relação do “pensar” (*noein*) com a cognição é ambigua. Por um lado, é uma deusa que nos diz, segundo o seu entendimento que os homens não pensam bem.

⁷³ Que a noção de “fim” (*télos*) desempenha um papel central tanto na caracterização epistêmica e cognitiva quanto na orientação prática a partir da qual os diferentes saberes e técnicas são compreendidos por Platão, ver Górgias; *Rep.* V-VI e Aristóteles, *Ética à Nicômaco* VI e *Met.* A2.

⁷⁴ Por “antepredicativo” entendo a partir da interpretação de Santos (2012a: 1; 2009: 31-36) “uma interpretação que, explorando a ausência de sujeito e predicado em “é/não é” (B2.3, 5), lê os dois caminhos como expressões autoreferenciais, negando às formas verbais usadas o valor de cópulas”.

⁷⁵ Platão percebe claramente que estas noções pressupõem o não ser e a alteridade no contexto da pluralidade (*Sof.* 257b; 256d-258b). As faculdades (*dynámeis*) em si são completamente destituídas de predicados, pois nem “alguma figura vejo nem figura nem qualquer das coisas que tais como as das outras coisas” (*oute tinà chróan orô oute schêma oute ti tôn toioutôn hoion kai állôn pollôn: Rep.* 477c).

⁷⁶ Para Górgias (B3 §§77-82; B3a: 980a9-b11), segundo Santos (2011: 49), “a faculdade denominada ‘pensamento’ é reduzida à experiência individual das ‘coisas pensadas’ [*ta phronoumena*] por um ou por outro, agora ou depois”.

⁷⁷ Segundo Santos (2012b: 185-186) a oposição de *noein/nous* a “mente errante” (*pláhton noon: B6; nóos: B16.2*) dos mortais impede que se identifique “o pensamento dos homens com o *noein*” de B2.2; Górgias “incorpora no ‘pensar’ (*phronein*) a diversidade de dados colhidos pelas sensopercepções da generalidade dos sentintes (precisamente o tipo de pensamento que Parmênides critica”. Platão destaca (*Mênon: 76c-d*) a ligação do sofista com Empédocles, que concebe o “pensar” em uma perspectiva cosmológica e fisiológico-orgânica (B3, 4.12, 11.1, 15.1, 17.14, 17.22-23; *phroneusi: B107; to phronein: B108*; “tudo tem sua parcela de consciência e pensamento”: B110; *phréna: B114*). Em Platão encontramos uma gama de termos que designam pensar, entre os quais *phrónesis* (*Mênon* 98d-e; *Fédon: phrontízôn tôn hêdonôn*, 65a; *autên tèn tês phronêseôs ktêsín*) que encontra-se, por vezes, associado ao corpo e a contextos práticos (ver *Sofista: tèn phrónimon, tèn áphrona; dikaiosynês kai phonêseôs; soma ti kektêsthai, phrónesin...* 247a-b). Esta perspectiva encontra apoio em Fritz (1974: 231-232), para quem Heráclito (B111) distingue dois aspectos da *sophia*, um teórico (*noos*) que visa “dizer a verdade” (*alêthea legein*) e outro prático (*phrên*) que resulta em obras (*erga*).

O pensar é então posto enquanto *paradigma*, pois a divindade é pensada pelo grego, antes de tudo, como um modelo para ação.

A atividade pura segundo o modelo que é o padrão cognitivo a para avaliação eleática do próprio pensar, da sensibilidade e da *dóxa*, não pode estar comprometido com a cognição humana. Segundo Parmênides⁷⁸, no homem estas coisas se encontram juntas, de modo que a sua cognição envolve a “mistura” das diferentes “potências” (*dynameis*: B9.2) inerentes aos “membros” cujas impressões são vagas, errantes (*polyplanktôn*).

Pois tal como cada um tem mistura nos membros errantes,
 assim aos homens chega o pensamento; pois o mesmo
 é o que nos homens pensa, a natureza dos membros,
 em cada um e em todos; pois o pleno é pensamento.
 (*Hôs gàr hékastos échei krasin meléon polypláinktôn,*
tôs nóos anthôpoisi parístatai; tò gàr auto,
éstin hóper phonéei meléon phýsis anthôpoisin
kai pasin kai pantí: tò gàr pléon esti nóêma: B16).

Sem esta ressalva que motivo nós teríamos para não confundir a *Verdade* (B1.29, 2-3) com a *dóxa* (B1.30-32, 6, 8.50-51, 16; 19)?

Porque segundo a *Verdade* os contrários são mutuamente excludentes (B2), se exige a escolha de um e o abandono do outro. Já de acordo com a *dóxa*, ambos os contrários são aceitos como constitutivos da natureza (*physis*) dos “membros”. A multifacetada experiência sensorial⁷⁹ leva os homens a acreditar que os nomes com os quais assinalam as coisas *são verdadeiros*. Disto resultará eventualmente a confusão, o engano e o erro quanto à natureza dos contrários e a relação de uns com os outros⁸⁰ (ver B9).

O fragmento B16 é o marco para a distinção de dois tipos de cognição. A primeira é aquela segundo a qual “o ser”, “em vistas de que é pensamento” (*houneken ésti noêma*: B8.34), é “um” (*hén*), “todo” (*pan*), “contínuo” (*homou*: B8.5-6; 8.25), “é todo semelhante” (*pan estin homoion*) e “indivisível” (8.22). O pensar que se realiza de forma perfeita é aquele que encontra o ser, aquilo a que nada falta (B8.32-33), que é *pleno* de si. Nestas condições é o mesmo (*tautòn*: B8.34) o pensar e a sua finalidade, isto é, *aquilo em vistas de que o pensar é pensar*: o ser.

⁷⁸ Ver Teofrasto *De Sensu*, 3.

⁷⁹ Ver Aristóteles, *Física* (188a20) e o comentário de Simplício (*phys.* 179, 31; 30-13).

⁸⁰ Segundo Vlastos (1996: 157) as conclusões lógicas extraídas a partir daquilo que as sensopercepções mostram e aquilo que a escolha (*krinein*) a que “o pensar” conduz estão em desacordo. Os homens, alvos da crítica de Parmênides, e a quem ele se contrapõe, são os poetas e fisiólogos que disseram que o ser estava em fluxo ou que era isto ou aquilo (ver *Teeteto*: 180d; e Melisso, B7).

O ser é o caso paradigmático da ação da faculdade que se realiza *totalmente*: pois o pleno é pensamento (*esti noêma*⁸¹: B16.4). Nesta relação, o ser não é um mero resultado da atividade cognitiva, mas aquilo em que coincide o princípio e a finalidade do saber que, neste caso, demonstrou-se *infallível*.

No entanto, o eleata não pode deixar de conceder uma finalidade própria a cada uma das faculdades (*dynámeis*: B9.2) e a capacidade delas se realizarem na medida do possível. Assim, o pensamento (*nos*) chega aos homens de forma vaga e difusa, pois é derivado e depende qualitativamente de sua natureza compósita e de sua disposição corpórea⁸². O que é captado consiste em “cada um” e “em todos” naquilo que prepondera⁸³ na “mistura” (*krasin*) dos “membros” (*Milton*: B16).

Empédocles, que teria sido, ao mesmo tempo, um discípulo de Górgias e eleata, segue de perto o desenvolvimento do aspecto cognitivo de B16 em sua física. Para o agrigentino “o sangue que circula o coração dos homens é pensamento (*esti noêma*: B105)”. Uma vez que é aí que a mistura das “raízes” se verifica perfeitamente unida, torna-se possível ao homem interpretar as constituintes da natureza como um todo.

Retorno a Górgias

Silenciando os contornos da crítica eleática, Górgias aplica o postulado da *cognoscibilidade* do ser ao uso *efetivo da faculdade pensante* (*phronein*), indistintamente, a partir da sobreposição do contexto dos pressupostos formais do saber ao âmbito psíquico, que envolve o exercício das faculdades cognitivas e a síntese do que é produzido pelos órgãos físicos.

Este tipo de síntese é evidente no uso comum da linguagem, de que Górgias extrai compromissos paradoxais da análise da cognição expostos através de três classes de exemplos que envolvem, agora, a *predicação*:

... tal como acontece às coisas pensadas serem brancas, também poderia ter acontecido às coisas brancas serem pensadas; do mesmo modo, se às

⁸¹ Acredito que *noêma* está ligado ao resultado pleno da faculdade a que Parmênides chama pensar: a verdade é que o ser está infalivelmente ligado ao pensar enquanto tal. O modelo literário é aquele em que Homero exemplifica a relação entre o pensamento de um deus e um homem: “nem todos os propósitos de Heitor Zeus prudente realizará” (*ou thên Hektori pánta noêmata mêtieta Zeus ekteléi*: *Il.* X.104).

⁸² No sentido da tese do pensamento passivo (*nous pathetikos*) apresentada por Aristóteles no *De anima* (Γ4: 430a10-25). Esta receptividade é mostrada por Homero, quando nos diz que Zeus produz na mente do homem um pensamento (*eni phresin* [lit. diafragma] *hōde noêma poiês*: *Od.* XIV.273).

⁸³ Segundo a interpretação de Vlastos (1996: 153).

coisas pensadas aconteceu não serem, necessariamente acontecerá aos seres não serem pensados (§77);

É notório que *os produtos do exercício da faculdade pensante* quando descritos assumem a forma predicativa.

Primeiro, “se às coisas pensadas aconteceu⁸⁴ (*syμβέβηκεν*) ser (*einai*) brancas...”, então acontecerá “às coisas brancas serem pensadas” (§77). Se do pensar *decorre* uma qualidade: o “ser branco” ou de coisas tais que “brancas” serem *objetos* do pensamento, nota-se que Górgias, ao ler o ser univocamente, extrai a mútua implicação dos termos em relação: a faculdade e o predicado que ela capta.

O sofista vincula assim a cognição com a predicação, e ambas em conjunto com a existência: se x é y, então x “é”. As suposições de Górgias neste sentido constituem o cerne da questão:

se as coisas pensadas são seres (*ei gàr tà phronoumena estin ónta*), todas as coisas pensadas são (*pánta tà phronoumena éstin*), como quer que alguém as pense⁸⁵ (*kai hópê án tis autà phronésēi*: §79).

Todas as coisas pensadas serão seres, porque não é possível pensar os não seres. Mas isto é absurdo, conforme testemunha o segundo exemplo:

Nem é por alguém pensar⁸⁶ (*phronēi*) um homem a voar ou carros de cavalos a correr rapidamente sobre o mar, que logo um homem voa ou carros de cavalos correm rapidamente sobre o mar (§79).

Do contrário, se “as coisas pensadas” estão comprometidas com o ser, então *todos os pensamentos existem*. Porém, o que dizer *dos não seres que são pensados*? É o que trata o terceiro exemplo:

Efetivamente não só Cila, mas também Quimera e muitos dos não seres são pensados. Portanto, o ser não é pensado (§§79-80).

O que é absurdo, porque não podem ser apontados os referentes de tais coisas. Isto bastaria, então, para chegar à conclusão negativa: “o ser não é pensado” (*ou tà phronoumená estin ónta*: §79).

⁸⁴ Para Aristóteles *syμβέβηκεν* terá conotação predicativa. A ciência que o estagirita busca, no entanto não parte de predicações acidentais ou “por concomitância” (*kata symbebékós*: *Met.* Γ1003a31), mas daquilo que pertence necessariamente a “substância” (*ousia*), “a essência” (*to ti en einai*: 1007a22-b1). É esta indistinção entre tipos de predicação e dos sentidos de ser que tornam o argumento sofístico falacioso (ver *Met.* 1006a29-1008a36).

⁸⁵ A tradução é minha.

⁸⁶ Note-se a opção dos tradutores Barbosa e Castro (1993) por “imaginar” (*phronēi*), o que de algum modo introduz uma distinção entre pensar e o que nós consideraríamos imaginar para explicar o que Górgias tem em mente.

Todos estes casos sugerem segundo Górgias, o compromisso do pensar com *as coisas efetivamente pensadas*, mas decorre do ponto de partida que é a cognição de algum homem (*phronêi tis anthrôpon*: §79) e da atribuição do ser, entendido como predicado, às “coisas pensadas”.

O sofista, ao partir da heterogeneidade da experiência e do uso privado⁸⁷ da *faculdade* e seus resultados⁸⁸, visa provar que não há acesso ao ser pelo pensar, nem aquele é comunicável pela palavra⁸⁹ (*lógos*) como prova de (3) sua inexpressabilidade⁹⁰:

... ninguém pode demonstrá-lo a outrem, porque coisas não são palavras (*oudeis ân autô héterôi dêlôseien, dia te tò mê einai ta prágmata lógous*), também porque ninguém tem em mente o mesmo que o outro (*oudeis héteron hetêrôi tautòn ennoei*: 980 b18-20).

Em suma, a *incognoscibilidade do não ser como contrário do ser* acarreta, segundo Górgias, entre outros paradoxos, a inexistência da falsidade, pois é impossível pensá-lo ou dizê-lo⁹¹.

Esta é a consequência prática implícita deduzida pelos sofistas: assim como não é possível pensar coisas falsas⁹², também o é dizer falsidades, simplesmente porque *o falso é o contrário do verdadeiro*. Deste modo todos os pensamentos existem, são corretos e verdadeiros bem como sua expressão por meio da linguagem.

⁸⁷ Segundo Sexto o tratado visa ainda uma defesa do *sensismo*, à infalibilidade da sensação, e do estatuto privilegiado da palavra (§§81-87).

⁸⁸ A referência a personagens míticas revela a fusão do pensar àquilo que Platão chamará *imaginação* (*Sof.* 264a). *A coisa particular e efetivamente pensada por alguém transgride* o princípio de *unicidade* do ser pensado.

⁸⁹ Górgias parte da premissa de que os *seres* visíveis e audíveis são captados pela percepção (*aisthêta*) própria, e por nenhuma outra, para defender que o ser que subsiste fora (*hypokeitai tò òn ektos*) de nós, sendo incompatível com a palavra que se forma em nós como imagem das coisas exteriores (§83). O que subverte completamente o princípio de inteligibilidade do ser (B3; B8.34-36).

⁹⁰ A rigor, esta série de compromissos do ser com “algo” (*ti*), a pluralidade de “as coisas pensadas” e, por fim, com “as coisas” (*ta prágmata*: a28-29) torna o argumento falacioso, pois a afirmação “é” pode se referir a uma entidade ou a um predicado (p. ex: pensado/cognoscível), bem como a negação “não é”; portanto, também ao ser e o que é pensado e o que é ser pensado.

⁹¹ Segundo o texto de Pseudo-Aristóteles (*De Melisso, Xenophane, Gorgia*: 980a14): “tudo estaria no mesmo [gênero]” (*pánta gàr ân taútei eíê*), coisas pensadas, ditas, vistas e ouvidas e serão infalivelmente captadas se “cada uma delas é pensável” (*phoneítai hékasta autôn*).

⁹² Pseudo-Aristóteles verte o argumento do seguinte modo: se “todas as coisas pensadas são” (*hápanta deín gàr ta phronóumena einai*: 980a9-10) e “o não ser” (*kai to mê ón*), não sendo (*eíper mê ésti*), não é pensável (*médè phroneísthai*), então, se isto é assim (*ei d’houútós*), ninguém diz falsidade nenhuma (*oudèn ân eipoi pseúdos oudeís*), “nem mesmo quando diz que há carruagens completas correndo sobre o mar” (980a5-15). Se só há “duas coisas” (*duoin óntoin*), se uma é, então, a outra que não é não é verdadeira (*tò d’ ouk aléthés, hoti ésti tò mê ón*: 979a38-b1).

É esta elaboração sofisticada da *impossibilidade de dizer falsidades*⁹³ como consequência da *impossibilidade da contradição*, que Platão terá de refutar ao se opor às aplicações da interpretação que Górgias e outros fazem de Parmênides.

Parmênides contra Górgias

O problema capital, então, é: como interpretar as duas primeiras linhas do fragmento B6?

É necessário que seja o pensar e dizer que é: pois podem ser (*chrê to légein te noein t' eon emmenai: esti gar einai*: B6.1).

A construção modal “é necessário que... pois podem ser” indica uma direção, embora se deva justificá-la. Por outro lado, é necessário rejeitar uma leitura existencial⁹⁴ do argumento sob o risco de provocar uma inflação de *compromissos ontológicos* tais como aqueles que se verificam em Górgias.

A simples identificação de “pensar”, “dizer” e “ser” também deve ser descartada⁹⁵, pois deste modo, o argumento ainda estaria aberto à objeção que o que *pode ser* pensado e dito, *tem* de ser.

Leio a tese no contexto epistemológico forte da cadeia de necessidades relativa ao único caso de pensamento infalível e da única expressão plenamente verdadeira: “é”, ponto de partida para a crítica da inconsistência das *opiniões mortais* (B6).

A *mesmidade*⁹⁶ entre “o pensar” e “o ser” permite afirmar apenas que “o que é”, cuja existência e identidade formal, assim como a verdade do saber que é, são pressupostas, é necessário⁹⁷.

⁹³ Muitos testemunham que esta é a conclusão do *raciocínio sofisticado* desde Platão e Aristóteles: “todos [estes] pensadores, incluindo Górgias lidaram com dificuldades de outros antigos pensadores” (980 b20-21). Ver também *Metafísica* Γ, e Guthrie (1995, p. 204).

⁹⁴ A leitura existencial de “é” (*éstin*) silencia outros sentidos de ser. Ver Kahn (2000: 155-196; 70).

⁹⁵ Neste sentido a tese de Kahn (1964: 714) segundo a qual Parmênides identifica estes três termos: dizer, pensar e ser é no mínimo não econômica, pois exigiria uma série de explicações ulteriores. Haverá entre estes termos não uma identidade no sentido forte, mas participação parcial e seletiva, conforme mostra Platão (*Sofista*). Igualmente, a sugestão de uma *teoria correspondentista da verdade*, ou seja, que “o que nós podemos pensar e verdadeiramente dizer deve ser na realidade” não é necessária, por exemplo, devido à ausência de um sujeito gramatical explícito. Por outro lado, para Mourelatos (2008: xx-xxiii) esta “entidade teórica”, dadas as suas exigências formais, não pode ser encontrada na realidade.

⁹⁶ Que não é a simples identidade entre dois termos, mas a unidade de “pensar e ser”, nas condições que o argumento estabelece (B2).

⁹⁷ Segundo Calogero em *Studi sull' Eleatismo*, apud Fritz (1974: 238), *eón é conditio sine qua non* de *noein*.

O argumento presente na via da Verdade é construído pela disjunção dos dois caminhos (B2), o que diz⁹⁸ “é” e sua única alternativa que diz “não é”, na ausência de *terceiro termo* (*tertium non datur*). No entanto, isto é válido, se e somente se, não há outro termo, além do contrário que, neste caso, necessariamente “não é” *nenhuma coisa*: nem algo, nem qualidade. Isto exclui a possibilidade de encarar “é” na função de cópula ou “que é” como predicado⁹⁹.

Assim, somente porque a via negativa é inconsumável, se atinge através da *incognoscibilidade do não ser* (B2), a identidade de pensar e ser (B3), que na verdade não constituem um par, mas diferentes nomes de uma única entidade.

Da unidade de pensar e ser é possível, então, dizer “que é” porque *simplesmente* são, sendo o mesmo (B6.1).

O que defendo com esta leitura restritiva é que a inclusão do “dizer” na sequencialidade do argumento visa explicitar o pressuposto do conhecimento: a verdade, se e somente se, o dizer “que é” reflete a mesmidade de “pensar” e “ser” (B3).

Por não haver nenhuma oposição no “pensar” introduzida pelo ser, este em nada é afetado pelo não ser. O contrário *não sendo o ser*¹⁰⁰, por nenhum motivo será, pois “nada não é” (*médèn d’ouk éstin*: B6.2).

Por fim, é a contrariedade das alternativas que justifica o argumento e serve como premissa para julgar as relações entre “ser” e “não ser”, invariavelmente: “é ou não é” (*ésti é ouchi*: B8.11), quanto ao pensar ou dizer¹⁰¹.

Sobre este paradigma disjuntivo se constrói a crítica à *conjunção* operada pelo juízo (*tà dokounta*: B1.31-32; B6.8-9; pelo costume (*éthos*) da sensibilidade e da língua: B6.3-5).

⁹⁸ Postula, mas não enuncia, ou seja, requer, mas não afirma de x que é y.

⁹⁹ Mourelatos (2008: xv) defende que os caminhos em B2 não exibem sujeito, mas são esquemas vazios para proposições, onde “é” deve ser lido como duplamente incompleto “... (sujeito) é ... (predicado)”. Contra a tradição de intérpretes que interpretam predicativamente o argumento de Parmênides (entre outros, Reinhardt (1916: 36-45), Jaeger (2003: 219), Cornford (1957: 36), Palmer (1999: 3)), defendemos que os “sinais do ser” (B8) não podem ser *predicados do ser*, porque não são diferentes do ser, porque não há outra coisa além dele.

¹⁰⁰ Não sendo nenhuma coisa particular, mas apenas um nome para a negação.

¹⁰¹ Válida enquanto se tenha em mente a perspectiva formal em que radica a infalibilidade, pela ausência de qualquer outro termo que o pensar não contempla: “nem é ou será outro além do ser” (*oud’en gâr <ê> éstin é estai allo párex tou eóntos*: B8.36-37). A exigência de inequivocidade do dizer “que é”, em consonância com o pensar, exclui, na ausência do *outro a predicação*.

A dóxa em Parmênides

É necessário, portanto, interpretar a oposição entre os caminhos da *Verdade* e da *Opinião dos Mortais*, em um contexto epistemológico pelas seguintes razões:

- (a) A deusa anuncia no Proêmio um programa de pesquisa e instrução sobre a Verdade e a *opinião dos mortais* (B1. 27-30), a partir do contato com a condição divina e da condução por um caminho exterior ao dos homens;
- (b) A enigmática admissão de “as aparências” (*tà dokounta*) e sua *complexidade*¹⁰² aponta para a necessidade (*chrên*) de reconhecer o seu efeito persuasivo sobre as crenças/opiniões dos mortais (*brotôn dóxas*: B1.31-32);
- (c) A função da *Verdade* é impor um conjunto de necessidades de outro tipo, encadeadas pelo *lógos* (*lógôî*), como ponto de partida para a crítica, seja daqueles que falaram do que não é, seja dos “mortais que nada sabem” (*brotoi eidótes oudén*: B6.3-5), que são levados pela aparência a aquiescer ao testemunho da sensibilidade, a aderir a afirmações inconsistentes pela incapacidade de decidir (*ákrita phyla*: B6-9) corretamente;
- (d) A deusa veta “que não é” (B2, 6.2-4, 7.1-2) porque “não é verdadeiro caminho” (*ou aléthés estin hodós*: B8.17-18), em oposição ao caminho que é autêntico (*etêthymon einai*: B8.18) para o pensar. Além da ressalva ao “costume mui experimentado” (*éthos polýpeiron*: B7.3-6), o eleata oferece um argumento tanto para a decisão (*krinai*), refutação e superação da indecisão, quanto para discernir o próprio ser do pensamento (*nóos*) que pela mistura (*krasin*) dos membros chega aos homens (B16);
- (e) Fica claro que é segundo a *dóxa* que os mortais “nomeiam duas formas” (*dúo gnômas onomázein*), das quais uma, a contrária (*tantia*) não é necessária (*tôn mían ou chreôn estin*: B8.51-56); assim *katà dóxan* as coisas nascem, crescem e findam (*ephy... teleutêsousi traphénta*: B19);
- (f) Os mortais convencidos de que essas coisas são verdadeiras (B8.38-39), instituindo-as assinalam um nome para cada uma delas (*katéthent’ epísêmon hekástôî*: B19).

¹⁰² Cujos exames são uma das preocupações de Platão. Segundo Hintikka (1974: 6-7) em contextos cognitivos revela-se “a ambiguidade entre uma faculdade e os seus produtos”. No caso da *dóxa* como “aparência”, “crença” e “opinião” (vide *República* V-VII e *Teeteto*: 152a-157c).

Ao postular a mesmidade (*tò gàr autò*: B3) de pensar e ser, Parmênides tem em mente a função heurística desta faculdade, cuja finalidade se expressa em termos infalíveis. Pois se o pensar e “aquilo em vistas de que há pensamento” (*tauton d’ esti noein te kai houneken esti noêma*: B8.34) são um e o mesmo, então, é inadmissível que “o pensar” não encontre (*heurêseis*) aquilo que lhe é próprio, que é único e que o define: o ser.

Os *sinais* do ser indicam o caminho para um saber de natureza antepredicativa, sem contradições internas (como os na forma sujeito/predicado) ou oposições externas (cognoscente/cognoscível; sujeito/objeto), pois *só há um nome que é*.

À unidade do nome “o que é” e a unicidade da faculdade/estado “o pensar” (*tò noein*) com o “inteligível” (*noêma*: B8.34) e deste com o argumento confiável (*pistòn lógon*) e verdadeiro (*edè noêma amphìs alêtheiês*: B8.50-51), Parmênides opõe o conjunto de faculdades responsável pela elaboração das aparências (é esta a leitura de Platão), a sensibilidade e o juízo (*dóxa*), nas opiniões (*dóxas*) e pensamento (*noon*: B6.6; *noos*: B18) falíveis.

Para Parmênides, o erro dos mortais consiste em violar a unicidade de “é” e instituir outros nomes além do ser, como se fossem reais as contrariedades (*tantía*: B8.55; ver B19) que a percepção observa, e conjugá-los, sustentando que “o mesmo e o não mesmo são e não são” (*hois tò pélein te kai ouk einai tautòn nenómistai kou tautón*: B6.8-9), p. ex: “que é noite”, e depois, “que é dia”.

Ao denunciar o princípio da contradição, o eleata proíbe dizer que “não seres são” (*mé eonta einai*: B7.1) e propõe um argumento confiável a favor da unidade do ser. Este *lógos* não contraditório funciona como instrumento para a correção dos dados da sensibilidade e da língua¹⁰³ (*glôssan*).

Finda a demonstração (B8.50-51), não será difícil ao filósofo compor um *símile* para a *dóxa* dos mortais, indicando que aprendamos, antes de tudo, “a ordem enganadora de suas palavras” (*kósmon emôn epéôn apatélon*: B8.51-52).

¹⁰³ Segundo Curd (1991: 252-253) a rejeição eleática de negações no plano metafísico não implica em descartar predicções negativas. A “prática filosófica que atravessa a *Alêtheia* é consistente com sua rejeição da via dos mortais”. Para a tese de um *monismo predicativo* a indivisibilidade (B8.22), a imobilidade (B8.26) e a não incompletude (B8.32), realça a ausência de negações internas. Nestes sinais o uso da negação *diz respeito* ao que o ser é, mas não são negações *do* ser.

Protágoras e Górgias contra Parmênides

Ora, é exatamente essa univocidade do ser face ao pensar e ao dizer que Protágoras e Górgias não podem aceitar e contra a qual objetam, ao recepcionar o argumento de Parmênides.

Protágoras explora a dificuldade relativa ao não ser, para defender a *infallibilidade da percepção e da opinião*, porque nem “é possível ter opinião sobre o que não é” (*oute gàr tà mé ónta dynatòn doxásai*), nem “ser afetado por outra coisa que não aquela que o afeta” (*állà par’ hà àn páschéi: Teeteto: 167a*).

É provável que Protágoras não encarasse o pensamento senão como um estado correspondente a uma disposição corpórea (*héxis*) análoga à percepção visual¹⁰⁴.

Se “ver é aperceber-se e a visão é percepção” (*tò horan... aisthánesthai... tèn ópsin aisthêsin*) e “aquele que vê algo se torna sabedor daquilo que vê” (*ho idôn ti epistêmôn ekeinou gégonen hò eiden: 163d-e*), então, a simples ocorrência¹⁰⁵ da percepção equivale ao saber infalível, estando o percipiente cōnscio daquilo que percebe¹⁰⁶.

No plano *antepredicativo* a visão é necessariamente a capacidade pela qual se vê aquilo que é visto. Protágoras extrai, assim, a infalibilidade das sensações da coincidência da faculdade com sua função.

Também Górgias, não parece conceber o pensar como algo rigorosamente diferente de outras faculdades cognitivas, pois assim como “todas as coisas pensadas são” (*hápanta dein gàr tà phronoumena einai*), porque se não são, não podem ser pensadas, também “as coisas vistas e ouvidas serão, porque se pensa cada uma delas” (*hóti phroneitai hékasta autôn: 980a7-14*).

Enquanto homens práticos os sofistas defendem que “as coisas” (*tà chrēmataltà pragmata*) não são cognoscíveis senão *para nós* e relativamente ao uso e valor que elas adquirem em nossa vida¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Segundo Fritz (1974: 225) segundo os usos homéricos do termo *noein* evoca a ideia da visão, metaforicamente a verdade é “vista” pelo *noos* através dos olhos. Esta noção não deixa de estar presente na “forma” (*eidos*) platônica e em “saber” (*eidenai*) que deriva da raiz **id* e do tema **eidō*.

¹⁰⁵ A ocorrência do opinar (correto ou não) é um fato que não se pode eliminar (*óntós oudépote apóllysin: Filebo, 37a*).

¹⁰⁶ Se a quem vê é certo que vê (1), se vê o que vê (2), vê aquilo que vê (3), e não se engana, porque não é possível ver senão o que pode ser visto (*Teeteto: 188e-189a*). Ver *Eutidemo* (300a).

¹⁰⁷ Enquanto profissional, a utilidade do sofista está em mudar o estado de alma (*psychês héxei*) em que alguém se encontra, provocando uma mudança qualitativa, do pior para o melhor, benéfico ou

Neste sentido, a univocidade do “ser” que Parmênides requer para que seja inequívoco o saber de “o que é” parece ao sofista incompatível com o uso comum dos nomes que se atribuem às coisas na linguagem cotidiana.

Não se pode, contudo, prescindir do ser para falar. É nesse sentido que Górgias parece criticar a consistência antepredicativa do conceito de ser eleático em sua aplicação a objetos outros que não o próprio pensar.

Parmênides, sofistas e Platão

De fato, para Parmênides “o pensar” não está comprometido com as coisas vistas, julgadas ou efetivamente ditas por alguém, nem deriva da sensibilidade ou da linguagem. No entanto, é necessário que a percepção e a *dóxa* sejam, como se nota no caso da “aparência” (B1.31-32), pois, não podem não ser de todo! Então, se “o pensar”, “o dizer” são, mas também a *dóxa* tem de ser, como é que são e o que os diferencia?

Para responder a esta pergunta Platão se impõe duas tarefas complementares: explicar o funcionamento da cognição e a predicação. Este ponto seria pacífico se o ateniense não introduzisse a estrutura do argumento eleático como ponto de partida para o saber, em uma matriz predicativa na *República* (V: 476e e ss.).

Como veremos Platão sente-se obrigado diante a ambiguidade da *dóxa* a inserir um domínio e instâncias intermediárias (*metaxý*) entre o ser e o não ser. Ora, se a opinião não pode ser nem não ser de todo (477a-480a). Então ela “é”, mas não pode ser como “o saber” ou “a ignorância” *simplesmente*, ou coincidir com “o ser” ou “o não ser” *sem mais*, senão será de todo, entre tudo o mais verdadeira, e será saber, ou do contrário, de todo incognoscível, nada.

É este tipo de dificuldade que justifica posicionar a opinião como *algo deste tipo* incluído em um esquema ontoepistemológico enquanto uma espécie de intermediário.

saudável, ao indivíduo e à cidade (167b-d). O mesmo acontece com a opinião e os argumentos (ver *Apologia*: 18b). Para Górgias a persuasão de que o sofista se ocupa se dirige a crença (*Górgias*: 454a-d). A crítica ao modelo autônomo da virtude política sob a ótica do cidadão, e o heterônomo fundado nos valores para a *pólis* (ver *Laques*: 178a-184c) é o pano de fundo da discussão sobre o “mais forte” que divide Sócrates e Trasímaco na *República* I.

Cria-se, contudo, o problema: como pode algo ser e não ser? É este problema lógico que nos permite compreender o vínculo e o parentesco entre os problemas da aparência e da predicação.

Platão busca explicar o erro em uma perspectiva cognitiva, e logicamente a opinião falsa. No entanto, parece não bastar a distinção entre o que é infalível e o que é falível¹⁰⁸.

No *Teeteto* (152a ss.) a confluência da “sensação” com a “aparência” conduz Platão a uma análise da realidade, da cognição e da linguagem. A pergunta é: será possível fundir tudo isto e fundar o conhecimento naquilo que parece a um homem? Não serão as estratégias usadas pelo sofista para corroborar a sua tese, entre as quais, a exploração do problema do não ser e a dificuldade de mostrar como é possível o erro na opinião e o discurso falso, o que torna esta alternativa tão sedutora?

No *Sofista*, por sua vez, Platão assume uma tarefa singular: levando em consideração as *leituras sofisticas* do argumento de Parmênides, responder a Protágoras e Górgias, e as dificuldades geradas a sua própria concepção de saber. Será preciso definir bem os contornos de sua recepção eleática (por ex., em *Rep.* 477a), e rever, de uma perspectiva crítica, os pontos frágeis de sua teoria da cognição e do saber à luz do debate estabelecido com os sofistas sobre as condições de possibilidade do conhecimento. Este diálogo torna-se manifesto principalmente no *Teeteto* e no *Sofista*.

Platão aproveita da análise do argumento de Protágoras a ênfase na relacionalidade entre o percipiente e o perceptível, para defender que a opinião de *cada um* é verdadeira para aquele que crê, enquanto nela acredita¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Violando o contexto antepredicativo do Poema, Sócrates não se cansa de exigir de seus interlocutores, provas de um saber infalível no *lógos*. Pois, por definição, o saber é infalível, se não é infalível não é saber. A simples tentativa de explicar um dado saber exige postular certas diferenças, para lá da identidade entre a entidade e a definição. Porém, o argumento eleático originalmente não suporta a diferença entre uma entidade e uma qualidade.

¹⁰⁹ Enquanto tiver a opinião correta acerta, mas ela não permanece (*paraménein*) muito tempo, mas foge se não encadeada por um cálculo de causa (*Mênnon*: 97c-98a). No *Teeteto*, a opinião deriva da percepção, *não sendo infalível como ela quanto ao fato de acontecer*. A aparência e a opinião são produtos das diferentes percepções, e variam com o fluxo dos corpóreos e sensíveis para cada um. Não sendo como os sensíveis próprios (184e-185c), delas pode haver engano, divergência, adesões a posições diferentes e variação devido à condição em que se encontram os indivíduos, sendo impossível encontrar “a entidade e a verdade” pelas sensações (186d). Platão chega a admitir no *Filebo*, casos de engano visual (38c-d). Aristóteles recebe esta teoria em *De Anima* Γ 425a14-425b4).

Por outro lado, a batalha entre opiniões incomensuráveis entre si e inconciliáveis, se deve a certo aspecto do próprio *lógos*, que abre caminho à persuasão.

A distinção feita por Górgias entre “pensamento”, “coisa” e *lógos*, leva Platão, enquanto eleático, a defender aquilo de que se apercebera: *o pensar é infalível, não o nosso pensamento*¹¹⁰.

O aspecto que aproxima “o opinar” (*tò doxázein*) e “o pensar” (*dianoeisthai*) se revela na *atividade* cognitiva. Por outro lado, o que liga *dóxa* e *lógos*, é serem em certo sentido, *produtos* de distintas faculdades¹¹¹.

Em conjunto derivam do envolvimento do ser em si com os “seres pensados” (*tà phronoumena*) e “as coisas efetivamente ditas” (*tà legómena*).

No entanto, Górgias gera *compromissos ontológicos*¹¹² absurdos ao violar o contexto antepredicativo de B2-8 sempre que aplica o argumento eleático às coisas físicas, às cognoscíveis, a linguagem, e aos fatos (*prágmata*).

Parece a Górgias ser o suficiente extrair da mera *possibilidade* de as coisas serem pensadas a *necessidade* destas serem “o que é” (*tò òn*), e identificar o ser com as coisas pensadas, para concluir que há coisas que embora pensadas não existem. Além disso, ele estabelece, por força da interdição da negativa, a identidade entre “o que é” e “o que é dito”¹¹³. As consequências decorrentes desta identidade servirão como pretexto para que ele, reduzindo-a ao absurdo, dissocie, de forma genial, “ser”, “palavra” e “coisa”, porque o ser exterior (*tò òn ektòn*) não pode tornar-se palavra (*lógos*: §84-85).

¹¹⁰ Ver a ressalva de Sócrates no *Filebo* “se devemos dar crédito à minha inteligência” (*ei ti tói emôî nôî dei pisteúein hêmas*: 22e).

¹¹¹ A linha cognitivista adotada por Platão no *Fédon* e *República*, que envolve o exercício das faculdades humanas, em contextos predicativos, leva-o a rever a aceitação dos pressupostos da *verdade do ser* e dos *sinais do ser* que as Formas importam. A separação entre o âmbito formal da cognição e aquele em que os enunciados são encarados como resultado do diálogo interno da alma cria as condições para que sejam criticáveis e *qualificáveis como verdadeiro e falso*. O exame das *dynameis* (*Rep.* V-VI) traz clareza sobre o aspecto processual da cognição. Já a terminologia que separa “a qualidade/predicado” (*toiouton*) de “algo/existente” (*ti*), permite encarar o ser a partir de sua relação com o “outro” (*prós alla*) e com o diferente (*prós héteron*), o sentido do não ser que no *lógos* é compatível com a pluralidade dos seres.

¹¹² As dificuldades geradas ecoam na obra platônica na elaboração de uma série de distinções no contexto de uma teoria cognitiva (das faculdades, seus domínios de aplicação e produtos), de uma ontoepistemologia (do ser inteligível e das instâncias sensíveis) e da predicação (os conteúdos lógicos, nomes e coisas).

¹¹³ Elevada ao absurdo por Platão que questiona se também deve ser estendida ao som, ao ruído, e *ao que é pronunciado* sem distinções. Por sua vez, se o dizer (*légein*) está comprometido com o ser, então, quem diz, diz “o que é”, simplesmente porque diz.

A resposta de Platão no *Sofista* (260a-264b) parte desta reflexão: ora, “o que é”, “o pensar” e “o dizer” não podem ser idênticos, mas nem por isso devem estar *de todo* desassociados.

O *Eutidemo* com peça exemplar da sofística

O conjunto das aporias elaboradas por Platão no *Eutidemo* ilustram as falácias que derivam da aglutinação do plano antepredicativo, em que *o ser é entendido como nome* e *o não ser como contrário do ser*, ao plano predicativo. As seguintes dificuldades derivam desta estratégia:

- (1) dos diversos sentidos das palavras (275c-277c);
- (2) da geração de uma qualidade implicar a destruição de uma coisa que é (283c-e);
- (3) da impossibilidade do falso;
- (4) da contradição (283e-286d);

Algumas provêm do *métier* de falar corretamente, do dizer daqueles que consideram as expressões (*hoti noeí tà rhêmata*) e, a partir da “precisão das palavras” (*eis akribeian logôn*: 287e-288a), corrigem o uso dos nomes.

Outras dependem não apenas da imposição da unicidade do *nome que é*, mas também de um *uso indiscriminado do princípio da não contradição* aplicado à cognição, isto é, à análise do pensar, pensar/opinar¹¹⁴, do dizer e do agir que onera toda tentativa de descrição de casos que envolvam a negação (286e-287a).

Para Platão, o que deixa Sócrates perplexo no *Eutidemo* é que o sofista *lê a negativa como contradição*, a partir da imposição da *falácia* que *toda negação* implica em contrariedade.

Eis o cerne da aporia que afeta o *lógos* e inviabiliza toda e qualquer relação dos seres com o não ser, e entre si, aquilo mesmo que o *lógos* pressupõe em contextos cognitivos e/ou predicativos.

A aplicação irrestrita desta falácia a contextos predicativos, associada a uma *concepção ontológica de verdade*, convertem a tese da *incognoscibilidade e do*

¹¹⁴ As duas palavras são ambíguas, *noeí* e *tà noounta*, sendo coisas percebidas, vistas pela mente, e o sentido que se percebe nas palavras (287b-288a). Enquanto atividade confunde-se ainda com *opinar*, do verbo *doxazô*, e a *dóxa*: crença, aparência e opinião. A crença tem que ver com a *pístis*, a *eikasia* e com o estar persuadido de algo.

anonimato do não ser em apoio formal para as teses de que “não é possível enganar-se nem opinar falso, nem ser ignorante” (*mête pseúdesthai éstin mête pseudê doxázein, mête amathê einai*), “errar” (*examartánein*) ou ao “praticante falhar quanto àquilo que faz” (287a).

A confluência desses fatores pode ser formulada do seguinte modo: se “o não ser” é o *contrário do ser*, e o *dizer pressupõe o ser*, então só se pode dizer “o que é”. Sendo o *verdadeiro o contrário do falso*, se o verdadeiro “é”, então o falso, sendo nome “que não é”, é indizível.

Platão põe em primeiro plano no *Sofista* o problema do *lógos* e sua relação com o ser e o saber, buscando a clareza sobre a cognição, e a definição do erro e do falso, em um contexto diferente daquele do *Poema* em que o ser tem um sentido unívoco, sem onerar Parmênides com os *compromissos* que resultam na *impossibilidade da falsidade e da contradição*.

Para isso é necessário refutar duas concepções, a saber:

- (1) a que associa nome e coisa, e ser, como Antístenes e defende que há “*lógoi* para cada uma das coisas que são” (*hekástôi tôn óntôn lógoi*: 285e); onde o *lógos* nomeia a coisa que é, mas não enuncia, porque deste não se diz nada mais que a identidade do nome;
- (2) a que toma a negativa como contrariedade, que a rigor impede o *lógos* predicativo, porque, não é possível dizer de “x que é y”, se “y é diferente de x”.

No *Eutidemo*, quando se aborda as possibilidades do *lógos* (*dýnatai ho lógos*): “dizer ou não dizer verdade” (*alêthê légein ê mê légein*), se a negação implica no contrário, então é impossível mentir, falsear ou “enganar-se a respeito das coisas” (*tò pseudesthai tôn pragmatôn*: 286c-d), e por extensão, quanto às coisas que são, porque isto seria o mesmo que não pensá-las ou não dizê-las.

Para o sofista é necessário “dizer as coisas como são” (*tà prágmata hôs échei; légein hôs échei tà prágmata*: 284d1-5), pois quem diz, ou diz o que é ou nada diz.

O exercício do diálogo

O primeiro indício da recepção eleática em Platão é a importância dada pelo filósofo ao exercício do diálogo como ferramenta de pesquisa. Se devemos levar à sério o tipo de exame empreendido por Parmênides¹¹⁵ no diálogo homônimo a metodologia da condução através de perguntas e respostas (*di' erôtéseôs*) atribuída por Sócrates ao eleata e assumida pelo Hóspede (217c-d; 237a) podemos dizer que ela é uma das chaves para a compreensão do projeto (epistêmico/político/pedagógico) platônico.

Não apenas no autoexame da alma (*Apologia*: 38a), ou em comum com os amigos (*Fédon*: 59b), também no debate com o oponente (*Mênon*: 75a-e), é preciso propor o melhor *lógos*.

Tanto o sofista estrangeiro como o concidadão são arredios ou alheios às exigências socrático-platônicas dos primeiros diálogos. Aí, Platão se esforça por formular uma teoria do *lógos*, e das condições em que uma definição ou uma explicação podem ser aceitas.

A construção do personagem do sofista nos diálogos passa por dois momentos: a da apresentação de suas posições como profissionais (*Protágoras*; *Górgias*; *Hípias Maior*) e da enumeração das dificuldades geradas pelo exercício da erística (*Eutidemo*; *Mênon*: 80c-d; entre outros).

Neste sentido, o exame das teorias da reminiscência (ou do aprendizado), do *lógos*, da entidade e da alteridade deve atender ao princípio de que Platão as apresenta como solução para problemas específicos, se bem que ligados sempre ao ser e ao não ser. É no *Sofista* que o ateniense exhibe o nó em que convergem os problemas.

A não ser que se lhe oponha uma *teoria da entidade que permanece a mesma em relação a si mesma* (*Crátilo*: 386d-e), o sofista nunca aceitará de Ctesipo, por exemplo, no *Eutidemo* que alguém diga “coisas de certa maneira, mas não tais como são” (*allà tà ónta mèn trópon tina légei, ou méntoi hós ge échei*: 284c-d).

Se ele não for forçado a assumir dialeticamente, uma *tese sobre a alteridade*, não aceitará de Teeteto, no *Sofista*, que a imagem é “quantas outras coisas desse

¹¹⁵ O próprio Parmênides em B8 introduz o exame das teses defendidas por uma série de perguntas articuladas e colocadas no momento oportuno (B8.5-20).

tipo há diferentes”, ou “outra coisa assemelhada ao verídico”, mas “que não é [ela mesma] o verídico” (*Sofista*: 239d-240b). Sempre lhe será possível objetar que aquele que diz das coisas que são que elas não são precisamente aquilo que são, ousa dizer “o que não é”. Se não, vejamos.

Enquanto o não ser for entendido como o contrário do ser, Protágoras para quem o homem é a “medida de todas as coisas” (*pántôn chrêmatôn métron*: *Teeteto*, 152a) parece imbatível¹¹⁶.

A estratégia argumentativa do sofista, tal como nos é apresentada no *Teeteto* (152a-164d), é extremamente complexa. Do ponto de vista epistemológico, ele parte de certa concepção da *infallibilidade* que se pode extrair da experiência sensorial que é assimilada ao ser.

Não é possível captar ou dizer “das que são” senão “como são; das que não são, como não são” (*tôn mèn óntôn hós éstin, tôn de mé ónton hós ouk éstin*), pois assim como ao sentir e ao, ninguém se engana, o que é dito é aquilo que é.

Se for certo e necessário que, aquele que percebe está a perceber *aquilo* mesmo que percebe, então só pode ser verdadeiro aquilo que ele percebe.

Por outro lado, nega que se possa atribuir “ser” a “alguma coisa”, pois nem sequer a “algo” se pode dizer que “é”, pois isso supõe a imobilidade e a estabilidade, enquanto “tudo flui”.

Do ponto de vista da *politikê téchnê* e da virtude Protágoras (*Prot.* 309-330) rejeita pragmaticamente a noção de “ser” e “verdade”, admitindo apenas as percepções que são melhores para o sábio ou que são as mais apropriadas a um dado contexto prático: seja para o indivíduo ou para a *pólis* (*Teet.* 172b; 166d-167c).

Além disto, Górgias deriva certos dilemas da aplicação dos pressupostos eleáticos à compreensão do funcionamento da cognição e da linguagem, cuja pertinência filosófica inegável¹¹⁷ será recepcionada, interpretada e debatida por Platão.

Para Platão, o sofista constitui um desafio que cumpre superar salientando as separações e ligações entre realidade e linguagem em uma perspectiva construtiva.

¹¹⁶ Ver Santos (2012: 117-130).

¹¹⁷ Segundo Casertano (2012: 1; 1995), para Górgias “o princípio parmenideano que regula os termos da relação linguagem-realidade não é pacífico, pois comporta toda uma complexa série de problemas que na aparente simplicidade dos seus enunciados são silenciados ou ignorados”. Ver também Cassin (2005: 13-64) para quem a ontologia é obra sofística.

Examinarei, a seguir, aspectos do caminho de investigação seguido pelo ateniense e de sua proposta para uma formação filosófica baseada nas disciplinas do saber e no procedimento dialético.

Para superar a confusão entre os pontos de vista humanos, Sócrates dirige nossa atenção para aquilo que é dito, desfazendo a identificação acrítica de “quem diz”, “aquilo que diz” e “aquilo sobre o que fala”. De forma sutil, Platão propõe uma teoria do *lógos* que exige compreender a relação entre a coisa, o conceito e sua definição. O filósofo deixa de conferir prioridade ao presumível saber do sujeito para concentrar-se no *lógos* que é suporte desse saber.

Para evitar o equívoco é necessário identificar a entidade que se visa pesquisar, e exigir de um interlocutor, para a pergunta “o que é X” uma resposta ou definição coerente que possa guiar a investigação.

Nos diálogos médios vemos Platão inserir uma distinção quanto aos diferentes tipos de registro cognitivos em uma perspectiva ontoepistemológica: a “teoria das Formas” que Aristóteles atribui ao ateniense (*Metafísica* 987b5-20) consiste na postulação de hipóteses de certas entidades inteligíveis que causa e explicam das coisas sensíveis (*Fédon*: 99e-105b).

Contudo, o aspecto cognitivo da questão é acompanhado por outro viés que, muitas vezes é ignorado¹¹⁸: o esforço de Platão no sentido da gênese de uma *teoria da predicação*.

Platão vê o *lógos* como uma função do pensamento que se expressa predicativamente na linguagem, diversa daquela que consiste na faculdade de captação do ser pura e simplesmente. A predicação, portanto, deve reconhecer certas mediações, e ser regulada dialeticamente¹¹⁹.

Se não aceitarmos uma finalidade programática própria aos diálogos fica difícil compreender porque Platão dedica tanto esforço à construção de aporias. Também não é possível conferir sentido ao conjunto das teses apresentadas pelo filósofo, sem que as percebamos como concernentes à solução de problemas que envolvem o saber e a virtude, em diferentes contextos dialógicos.

¹¹⁸ É nesse sentido, inclusive, que Aristóteles segue Platão de perto, não tanto do ponto de vista da aceitação das teses esboçadas pelo ateniense nos diálogos (principalmente aquelas que aos olhos do estagirita propõem um dualismo), mas do desenvolvimento de um projeto comum que inclui uma teoria da linguagem compatível com a filosofia e a ciência.

¹¹⁹ Sem entrar na questão da dialética, considero mediações a “teoria das Formas” que, em sua forma canônica, Aristóteles atribui ao ateniense (*Metafísica* 986b). Esta teoria consiste na postulação de certas entidades inteligíveis que causa e explicam as coisas sensíveis (*Fédon*: 72e-79d; 99e-101a) em uma perspectiva ontoepistemológica.

Capítulo II – A defesa do saber em Platão

Antes de me concentrar na análise do diálogo *Sofista* julgo necessário apresentar o *status cognitivo, lógico e ontológico* dos problemas suscitados pela compreensão de ser e não ser na história do pensamento grego clássico.

Em seguida examinarei a construção aporética que aprofunda o exame destes termos e a estratégia argumentativa que visa superá-los, tendo como fonte, principalmente, os textos de Parmênides, de Górgias, de Protágoras (*via* Platão) e os diálogos em que o saber é objeto de reflexão.

Os diálogos de Platão: diálogos socráticos

Das várias perspectivas em que os primeiros diálogos foram abordados, a *questão socrática* se destaca¹²⁰. Como Platão não expressou diretamente suas teses no corpo da obra, vemos o personagem Sócrates proceder ao exame das pretensões dos seus concidadãos e estrangeiros ao saber¹²¹.

A pesquisa, seja como for iniciada pelo ateniense, versa sobre “o que é X” (*ti esti*) a virtude ou algo em questão, que espera a resposta na forma da definição em um *lógos*.

Esta resposta é, o mais das vezes, apenas o ponto de partida de uma investigação mais profunda. Ela será submetida ao exame dialético que busca a coerência ou o acordo nos planos: (a) interior, entre a definição e o opinante¹²², e (b) externo, a consistência entre os *lógoi*, (c) e destes com *a tal e qual* coisa em questão.

Os diálogos mostram que Sócrates interpreta a mensagem do Oráculo de Delfos como indício de sua missão junto ao deus, como se este lhe confiasse vigiar

¹²⁰ Não é meu objetivo problematizar a diferença entre um Sócrates *histórico* e um “Sócrates” que é *personagem* dos diálogos platônicos. Nada impede que o Sócrates que encontramos nos diálogos represente a ambos, sendo ainda uma elaboração de Platão. Para Vlastos (1991: 1-2) a nota principal de sua *persona* é a estranheza a qualquer tentativa de definição. Já era assim aos olhos de seus contemporâneos e amigos como ressalta Alcebiades (*Symp.* 215a; 221d).

¹²¹ Platão será um nome coletivo, palco onde se espelha a inteligência do povo grego: atenienses e hóspedes não menos importantes que Parmênides, Zenão, Protágoras e Górgias.

¹²² No caso do orador cuja virtude é “dizer a verdade” (*taléthê légein: Apologia*, 18a). A coerência do verdadeiro homem é visível no acordo entre as palavras e as ações (*symphōnon tois lógois pròs tà érga*), quando “condizem entre si e se harmonizam” (*Laques*: 188c-e).

uma chave valiosa¹²³ que é o pressuposto de *infallibilidade do saber*. Esta é a pedra de toque para a verificação das pretensões daqueles que julgam ser sábios: são ou não verdadeiramente isentos de erro¹²⁴ (*Apologia*: 20e-23c)? Porém, como ele próprio não se considera sábio, apresenta-se como alguém, a princípio, consciente de *saber que não sabe*¹²⁵.

Este *saber da ignorância* habilita-o a reconhecê-la em outrem. Porém, explicar formalmente o erro não é uma tarefa fácil. Pois, apesar de ser comumente aceite que alguém se engane, as teses sofisticadas extraem do argumento eleático a *impossibilidade do erro e da contradição*.

Neste sentido, os diálogos platônicos mostram o tipo de dificuldade que o filósofo terá de transpor ao recepcionar, além dos aspectos favoráveis a um saber possível, os problemas relativos à defesa do saber.

Os problemas do saber, do ser e da verdade nos diálogos

Cada diálogo platônico possui um contexto dramático próprio, elaborado a partir do encontro de certos personagens que aderem à investigação de dada questão considerada relevante¹²⁶.

Neste sentido, a unidade e autonomia de um diálogo dependem de sua finalidade programática que é realizada pelo exame das opiniões de um ou mais interlocutores, de um discurso, ou pela pesquisa em conjunto sobre certa entidade ou problemas específicos.

¹²³ A saber, a da cidadela divina cuja cidadania depende de certa prerrogativa que é a sabedoria.

¹²⁴ O paradigma é o deus cujo oráculo está em Delfos, que não mente (*ou gâr dêpou pseudetai ge*), pois isto não é lícito a ele (*ou gâr thémis autôi*: 21b7-8) e que se mostra irrefutável (*anélenktos*: 22a8) ante as pretensões humanas.

¹²⁵ A denegação além de coerente com o pressuposto de que o saber é “isento de erro”, retoma-o como ponto de partida para a refutação (*elenchos*) alcançada pela contradição ou inconsistência dos *lógoi*, que revela a incapacidade de seus interlocutores para definir a entidade pesquisada. Sendo mais terrível o seu efeito dramático, por Sócrates ser o único que reconhecidamente *sabe que não sabe*, difere das pretensões de Crítias a respeito de ser a temperança *saber de saber* (*Cármides*: 165b-167b). Este inquietante *saber de segunda ordem* reflete de forma crítica sobre um saber de primeira ordem, p. ex: a posição dos que dizem que “sabem” ou “não sabem”. Ver as análises de Vlastos (1983: 27-58; 1985) e Fine (1999: 1-5).

¹²⁶ A própria forma dialogada impõe a atenção dada, no curso da fala, a um ou outro tema, a este ou aquele aspecto da questão e impede que o intérprete simplifique as consequências de qualquer parte do texto, pois se muito é dito, muito pode ter sido silenciado. Segundo Vlastos (1969: 323) Platão emprega com acuidade artística um *chiaroscuro* que “torna a vida difícil a qualquer um que tente expor o seu pensamento sistematicamente”. Este recurso mantém o diálogo aberto e pode ser fruto de autocrítica quanto à insuficiência de uma teoria ou dos expedientes explicativos que lhe acompanham.

Por outro lado, quando o intérprete se detém no contexto argumentativo, isto é, ali onde teses, raciocínios, hipóteses e argumentos são oferecidos, ele se depara com uma dificuldade ímpar: como reapresentar a unidade de um diálogo? E mais: é possível conferir alguma unidade a obra platônica?

A ausência de uma teoria sistematicamente reivindicada pelo autor que não está presente nos diálogos como personagem, por um lado, e por outro, o contexto dramático e pragmático de cada diálogo torna quase impossível reconstruir metodologicamente a *unidade teórica* da obra platônica¹²⁷.

A estratégia interpretativa que adoto consiste em conferir um centro de gravidade no *corpus* para abordar a obra platônica a partir de problemas que convergem na pesquisa sobre o saber.

Note-se, por exemplo, que a resposta à pergunta “o que é” uma dada virtude “x”, nos diálogos socráticos, *pressupõe um saber*¹²⁸.

Abordado de muitos pontos de vista, o saber coincide com a busca filosófica na construção de um caminho para a sabedoria. Claramente as preocupações com a metodologia da pesquisa no *Mênon* e com a condição de possibilidade de um saber estável no *Fédon* são parte deste percurso.

Em um momento, encontramos a proposta de uma propedêutica científica, um *currículo* de disciplinas para a formação do cidadão e a explicação do funcionamento das competências cognitivas, na *República*. Em outro, no *Teeteto*, Platão aprofunda a investigação sobre o que é o saber em uma perspectiva marcadamente aporética.

Sem uma intenção dogmática ou puramente doutrinária, o ateniense recepciona a moldura cultural, mítico-religiosa, a exemplo da “antiga doutrina” (*palaioi lógos*: *Mênon*: 81a-e; *Fédon*: 70c) da imortalidade e transmigração das almas como suporte para a teoria da reminiscência. Além disto, aceita os pressupostos eleáticos do ser, vertendo-os em sua caracterização da alma, do saber, da inteligência e dos inteligíveis.

É possível questionar até que ponto estes pressupostos do saber são compatíveis com aquilo que as Formas são e aquilo que estas visam explicar.

¹²⁷ Não obstante, é este o tom da abordagem que Aristóteles, a quem consideramos o primeiro platonista, faz na *Metafísica A* (987a29-988a14).

¹²⁸ A virtude é parte da sabedoria. O homem só pode ser virtuoso pela virtude (*Fédon*: 69a-b), que se gera acompanhada de saber e compreensão ou por uma opinião correta, pois não pode haver outra coisa mais útil quanto à correção da ação (*Mênon*: 96e-98c).

Seja como for, é necessário assentir que servem a Platão como ponto de partida para a sua reflexão. Para o filósofo, se há saber, este, como em Parmênides, está amarrado ao ser e a verdade. O ateniense, por sua vez, insere duas instâncias, o cognoscente e o cognoscível, a partir das quais visa explicar o saber, entendido como aquilo *de que* pode haver conhecimento.

O saber é abordado, assim, através da dinâmica do processo cognitivo. Nesta perspectiva a teoria da reminiscência inaugura o aspecto propositivo da epistemologia platônica.

No *Fédon*, a anamnese, entendida como processo que consiste na recuperação das Formas, pressupõe a verdade e a existência dos cognoscíveis (72e-73b). O ateniense está, contudo, ciente de que até que se mostre pelo argumento a necessidade das entidades tais que F, elas serão tomadas como hipóteses, sendo analisadas quanto ao que se segue de sua admissão (76e-77a). Portanto, até que se mostre que as consequências da hipótese, além de coerentes entre si, o são também em relação *àquilo de que são os lógoi*, a teoria não estará provada.

Platão retoma na *República* (V-VI) a distinção, que aponta no *Fédon*, das competências cognitivas pela diferença *daquilo* sobre o que se exercem. Estas diferenças são, então, integradas a uma teoria explicativa da experiência humana da realidade e da linguagem: a participação.

Para seguir este percurso investigo os conceitos de saber e *dóxa*, pensamento, Formas e *lógos*¹²⁹, que encontramos nos diálogos *Mênon*, *Fédon*, *República*, *Parmênides*, *Crátilo*, *Eutidemo*, *Teeteto*, e persigo a atualidade e importância dos mesmos diante dos objetivos perseguidos pelo filósofo no *Sofista*.

No *Mênon*

No plano dramático do diálogo, a socrática *denegação* do saber funciona como incentivo à pesquisa.

Nesse sentido, ao analisar se “a virtude se ensina”, Sócrates denuncia a petição de princípio presente na questão.

¹²⁹ Segundo Cross (1965: 13-32) estes três últimos conceitos perpassam a obra e são encadeados por Platão em sua epistemologia.

Saber (*eidenai*) se é ensinável ou não, pressupõe “saber de todo o que a própria virtude é” (*autò hótí pot’ esti tò parápan aretê tynchánô eidôs*: 71a). Pois, como alguém que “não sabe o que algo é saberá de que tipo algo é”¹³⁰ (*mê oida ti estin, pôs àn hopoión gé ti eideièn*: 71b)?

Mênon pede a Sócrates que ele diga o que é (*tò [x] tí légeis*), p. ex: “a cor”. Este ironiza a exigência de uma definição para algo quando o outro não tem sido capaz de recordar (*anamnéstheis*) o que disse Górgias que a virtude é (*hó ti pote légei Γ. aretên einai*: 76a-b). O ateniense questiona é se o discípulo compreendeu mesmo a lição ao ponto de saber dizer o que é que a virtude é.

Por outro lado, seu interlocutor, que alega ser capaz de definir o que é a virtude, falha sistematicamente. Ao se encontrar em dificuldades, responsabiliza Sócrates por elas, onerando o que seria a sua refutação com o chamado *Paradoxo de Mênon*: como investigar “isto que não se conhece inteiramente o que é”¹³¹ (*touto hò mê oistha tò parápan hótí estin*: 80d)?

O argumento erístico consiste em acentuar, pelos extremos, a inutilidade de buscar o que se sabe e/ou inviabilizar a busca daquilo *que não é* conhecido. Implicitamente, nega-se que haja passagem do “não saber” ao “saber”, ou seja, a possibilidade de aprender (80d).

Contra este argumento é evocada *a teoria da reminiscência*: sendo imortal a alma nasceu¹³² (*gegonyia*) muitas vezes, viu cá e no Hades “todas as coisas” (*pantá chrêmata*), e “não há nada que não aprendeu”¹³³ (*ouk estin hótí ou memáthêken*: 81b-c).

É possível aprender, se há um *estado cognitivo perfeito* compatível com a experiência da alma gerada junto com o cosmo, o qual se torna cognoscível por efeito da congenitura (*syngenous*) da alma com a natureza (81c).

Além disto, este argumento fornece suporte para a estabilidade¹³⁴ do cognoscente e do cognoscível, entre outras coisas, favorável à possibilidade de saber “o que é esta virtude” (*tinós óntos aretês*) de que se fala (*légeis hà légeis*: 79e).

¹³⁰ Indiretamente, a objeção reflete a impossibilidade de atingir o saber de “o que não é”.

¹³¹ Desconhecer inteiramente implica não saber: (1) “qual” (*poion*) dentre as coisas que não se conhece, se busca, e a impossibilidade de encontrar a coisa desconhecida, pois (2) “como” (*pôs*) reconhecê-la (*eisêi*), se não se a conhece?!

¹³² Ver a tradução de Long (2010: 14-15) ao passo.

¹³³ Ou “compreendeu”.

¹³⁴ Aristóteles (*Metafísica* A6: 987a29-b7) testemunha que a rejeição da *teoria fluxista* de Crátilo leva Platão, como é evidente em Sócrates, a busca da definição (*lógos*) nos inteligíveis.

Por sua vez, quem sabe deve, em público como cidadão, ser capaz de *prestar contas* (*lógon... didonai*: 81a-b1) de seu suposto saber que, sendo infalível exige uma explicação inequívoca¹³⁵.

Para Sócrates, se há uma única virtude, uma única definição dela se espera. Pois, só a unicidade da definição respeita a especificidade do que é definido.

A série de exigências apresentadas no *Mênon* (72a-75c; 77b-79e), a demonstração da teoria no diálogo com o Escravo (81e-85b), e o metadiálogo com Mênon (82e; 84b-d), conferem ganho dialético à busca pelo estabelecimento da diferença entre saber e opinião correta.

Sócrates conclui que, embora ele “não saiba” (*ouk êidei*), as opiniões que há no Escravo são “dele” (*heautou*), e que “aquele que não sabe, sobre o que não sabe, têm em si opiniões verdadeiras das coisas que não sabe” (*tôi ouk eidóti ara peri hôn àn mé eidéi éneisin alêtheis dóxai peri toutôn hôn ouk eide*: 85c). Como isto é possível?

As opiniões dormentes (ou prévias: 85c) em alguém, podem ser despertadas pelo método de perguntas e respostas, sem que haja nisso ensino, mas apenas o aprendizado a que se chama recordação. A recuperação do que alguém havia esquecido, a partir *de si* (*ex hautou*) e *em si* mesmo (*autò en hautôi*) contava como saber (*analabôn autòs ex hautou tèn epistêmên*: 85c-d).

Aliada à metodologia dialética, esta estratégia resgata da geometria a investigação por hipóteses¹³⁶ (*to ex hypoteseôs*), que consiste em verificar o que segue do que se admitiu. Ela servirá na busca de soluções provisórias até que se descubra finalmente aquilo que se ignora. No caso da virtude, este método permite investigar antes, “que tipo de coisa é aquela que ainda não sabemos o que é” (*einai poiôn ti estin hò mêpô ísmen hóti estín*: 86e), se é ou não ensinável, na impossibilidade de saber primeiramente “o que é a própria coisa” (*hóti éstin... auto*: 86d).

Além dos pressupostos e da metodologia próprios ao saber, sua marca distintiva é a estabilidade (*mónimoi*). Já as opiniões “fogem das almas (*ek tês*

¹³⁵ Mesmo sem uma linguagem técnica, Platão nos mostra como certas exigências formais são o bastante para refutar todas as tentativas de Mênon. Sobre a questão de *dar razões do saber ver*, entre outros passos, *Fédon* (76b8; 95d7), *República* (VI 510c-d; VII 531e; 533c4; 534b4-5).

¹³⁶ Este método é recepcionado e reelaborado pelos eleatas e Platão, auxilia a compreensão de “que tipo de coisa” (*hopoion ti*) e “o que é” (*hóti estin*), que se investiga (*Mênon*: 86e-87b). Sócrates não aceita outro tipo de causa que não seja a Forma (*Fédon*: 99e-100b) capaz de validar o caminho da explicação até às conclusões.

psychês) dos homens”, se não são encadeadas através da anamnese pelo “cálculo da causa” (*aitías logismôî*). É por este encadeamento (*desmôî*) que o saber difere (*diaphéreî*) das opiniões corretas, sendo mais valioso (*timiôteron*) porque torna aquele que o possui capaz de mostrá-lo no *lógos* (98a).

No Fédon

No diálogo sobre o último dia de vida de Sócrates, Platão vincula a tese da imortalidade da alma à *hipótese das formas*, de tal modo que há “igual necessidade destas existirem¹³⁷” (*isê anankê tautá te einai*: 76e).

A argumentação que visa salvar a alma da destruição reflete, ao mesmo tempo, a possibilidade do saber. Ela envolve aspectos físicos e cognitivos, ao explorar as diferenças características do sensível e visível e do inteligível, bem como dos meios próprios de apreensão a cada um destes regimes ontoepistemológicos¹³⁸.

Ao refletir sobre sua condição (59a; 60b-c), Sócrates percebe quanto (a) o prazer e a dor são algo (*ti einai*) de natureza contrária (*enantíon einai*) e que (b) ambos não se geram simultaneamente (*tó háma*) no homem, pois (c) nele se alternam sucessivamente. Porém, como (d) um não existe sem o outro (*tò héteron*: 60a-b), sendo a morte algo (*ti tôn thánaton einai*: 64c) contrário à vida (102d2-5), aplica-se-lhe o mesmo raciocínio.

O argumento que confere unidade ao diálogo assume um caráter cognitivista quando visa, através do dualismo, explicar o erro pela comunhão (*koinônias*) de corpo e alma no fenômeno a que chamamos vida.

O corpo serve através da sensação para perceber o sensível. Por participar da necessidade e por ser composto, difere da alma que é simples, cuja finalidade própria é a sabedoria, e que em si e por si mesma capta a verdade (*tês alêtheías háptetai*) do ser (*ti tôn ónton; tou óntos*: 65b).

Neste ponto, a perspectiva analítica segundo a qual a alma, por definição, é separável do corpo é aplicada aos cognoscíveis, os seres em si. Ao reconhecer que

¹³⁷ O ser afeta alma e formas bicondicionalmente. Longe da afirmação dogmática, Platão as vincula devido a sua natureza afim, de modo que se houver um argumento capaz provar a existência de uma, o mesmo se aplica a outra, e que do contrário, se não houver uma delas, a outra não tem razão de ser sozinha.

¹³⁸ Por *ontoepistemologia* entendo a perspectiva platônica presente no *Fédon* e na *República* que aborda o ser a partir da cognição, e não separa o que é daquilo que é conhecido e como se o conhece. Por *regime*, o conjunto de distinções que o dialético reconhece e que regulam a sua explicação do processo cognitivo.

há tais coisas como: “o justo” “em si” (*autò*), “o belo” e “o bom”, que são algo (*ti einai*) e não nada (*oudén*), e que são “de tal tipo as formas” (*ti tôn toioutôn... eides*), invisíveis aos olhos, então o acordo sobre estas coisas vale também para a alma e se estende a:

... todas as coisas (*peri pantôn*), tais que a grandeza, a saúde, a força, bem como a todas (*hápantôn*) as outras (*tôn állôn*), em uma palavra (*henó logói*), da entidade (*tês ousías*), aquilo que precisamente cada coisa é (*hò tynchánei hékaston ón*: 65d-e).

Estas coisas cuja *entidade* é apreendida pela alma através do raciocínio (*tou logismou*), levam a buscar a verdade “do que é em si e por si puro” (*autêi kath' hautên eilikrinei*) pelo pensamento (*têi dianoiâi*: 65d-e).

Porém, provar que a alma do homem exista (*hós ésti*) separada do corpo junto a “certa potência e inteligência” (*tina dýnamin échei kai phronêsin*: 70b), após a morte, exige outro argumento: que a alma *exista* e que os vivos *nascem* dos mortos (70d).

Esta questão põe lado a lado o *estado cognitivo* perfeito (sem interrupção) reivindicado para a alma e a natureza do processo a que está submetido o corpo. É isto que o segundo passo do *argumento dos contrários*¹³⁹ visa compatibilizar.

Se (a) os contrários sensíveis são o princípio de tudo que se gera¹⁴⁰, (a1) também eles geram-se juntos (a2) um do outro e vice-versa, no processo de “dupla geração” (*duo genéseis*) em que estão envolvidas todas as coisas (*prágmatos*) físicas e visíveis que participam do “crescimento e do decréscimo” (71a-b).

Se forem algo contrário (*estí ti enantíon*), o “estado desperto” e o “estar dormindo¹⁴¹”, então, entre os estados vigora o regime de alternância sob efeito da geração nos dois sentidos, havendo um processo que os liga que vai do vivente ao morto e do morto ao vivente, gerando-se uns dos outros¹⁴² (71d).

¹³⁹ Com extrema sutileza Platão passa do exame dos contrários sensíveis em uma perspectiva fisiológica (60b-c), e da tese da geração dos contrários, ao tratamento de propriedades alegadamente contrárias (70d-71a), e em seguida de estados contrários entremeados por processos contrários (71b-72b).

¹⁴⁰ Pois “dos contrários provêm as coisas contrárias” (*ex enantíon tà enantía prágmata*: 71a).

¹⁴¹ Note-se o paralelismo com Heráclito “outros homens esquecem o que fazem despertos, assim como esquecem o que fazem dormindo” (*allous anthrôpous lanthánei hokósa egerthêntes poiouein, hókôsper hokósa heudontes epilanthánontai*: B1). Ver também B21.

¹⁴² Se o processo não fosse compensado em um sentido contrário, logo a natureza careceria de si mesma. O que prova por absurdo a tese da dupla geração. Se houvesse apenas união, sem o processo complementar de separação, “por fim (*teleutônta*) todas as coisas teriam a mesma figura (*tò autò schêma*) e seriam afetadas pelo mesmo estado (*tò autò páthos ân páthoi*) e cessaria toda geração” (72b).

Aceito este princípio, o argumento da reminiscência é resgatado por analogia ao reviver, uma vez que o recordar é o retorno do saber sobre o esquecimento, como processo intermediário contrário ao ignorar, que é o estado contrário ao saber¹⁴³ (71d-72d).

Deste modo, é possível dizer, em um contexto cognitivo, que “aprender não é senão recordar” (*hê máthêsis ouk allo ti ê anámnesis*: 72e), processo pelo qual recuperamos o que anteriormente conhecíamos¹⁴⁴.

A demonstração consiste em conduzir alguém, através da boa pergunta, ao estado em cuja presença (*en tõi parónti*) se produz a recordação, para dizer o que tem na alma. Se nela (*enousa*) não estivesse o saber, nem um *orthòs lógos*, isto não seria possível. O estado (*pathein*) recursivo sobre o qual versa o argumento decorre de só se poder recordar o que já se sabia antes¹⁴⁵ (73b-c).

Nestas circunstâncias, o saber se adquire (*paragignêtai*), em certo sentido, porque alguma outra coisa (*ti héteron*) diferente da sensação é acionada na mente (*héteron ennoêsei*) por efeito da recordação, seja a partir do semelhante, seja do dessemelhante (74a).

Neste passo, Sócrates parte da semelhança (*tên homoiótêta*) entre o que desperta a recordação (*apò tòn homoiôn... tís ti*) e aquilo que é recordado, para a explicação da diferença entre esta última, a coisa na mente¹⁴⁶, p. ex: “o igual em si”, e a igualdade em relação à coisa. O próprio igual é algo (*ti einai*) diferente, ao lado¹⁴⁷ (*allà parà tauta héteron ti*) das coisas iguais *tais que* (*toioutôn*) “paus e pedras” (74a12). Assentido pelo interlocutor de que disto há saber (74b2-3), o filósofo questiona a partir *de que* ou *de onde* foi obtido: das coisas percebidas como iguais derivam aquelas na mente ou de outro tipo de ser (*héteron òn toutôn*: 74b6)?

A investigação leva a reconhecer que a igualdade não pode ser obtida de coisas que não permanecem as mesmas (*tautà ónta*), mas variam de acordo com o

¹⁴³ No *Teeteto* (188a) “aprender” (*manthánein*) e “esquecer” (*epilanthánein*) são encarados como intermediários (*metaxy*) entre “saber” (*eidénai*) e “não saber” (*mê eidénai*).

¹⁴⁴ Evitando que o saber se gere do não saber *simplesmente*, trata-se do retorno [consciente] do saber sobre uma condição de esquecimento: o saber é isto (*tò eidénai tout' éstin*), dispor do saber (*labónta tou epistêmên échei*) e não esquecer-lo (*hê ou touto lêthên*), enquanto não saber, o esquecimento e a perda (*apobolên*: 75d; *Symposium*: *lêthê* – *apousês*: 208a; *Filebo*: 33e) dele.

¹⁴⁵ Todo o passo reflete a alternativa que encontramos no *Ménon*: ou a alma obteve agora (*nyn*) o conhecimento ou sempre (*aei*) teve (*echei*) o saber que recorda (85d-86b).

¹⁴⁶ “A coisa na mente” (indicada pelas dez aparições dos derivados de *ennoeô*, entre 74a-75b) é paralela ao que está na (*enousa*) alma.

¹⁴⁷ A tradução “ao lado” (*besides*) é preferida por Long (2010: 63). Fowler (1966) traduz *parà* por “além” (*beyond*).

fluxo e estão sujeitas à compresença de opostos (74b-c1). Se, no entanto, é possível conceber (*ennenoêkas*) o igual em si, a percepção dele nas coisas é um caso de recordação (74c8-d2). Como destas coisas sensíveis (ou visíveis) não se pode extrair a imutabilidade e identidade que o saber pressupõe, não será da natureza ou dos sentidos que provêm estas noções¹⁴⁸.

Portanto, o argumento da reminiscência estabelece a necessidade lógica da existência de coisas tais que as formas, “o que é em si” (*tò ‘autò hò ésti’*: 75c-d): (a) simples (*asýntheton*), (b) impassíveis, pois, não sendo compostas não sofrem isto (*mé páschein tauta*) a que se chama decomposição (*diairethênai*), (c) que existem (*auto hékaston hò ésti, tò ón*), (d) idênticas (*hôsautôs aei échei katà tauta*), (e) unas em si e por si (*autôn hékaston hò ésti, monoeides òn autò kath’ hautò*), (f) sem mudança (*metábolên*) ou alteração (*alloiôsin*), à diferença das coisas múltiplas e sensíveis que são *dítas* “iguais” ou “belas”, mas que em contraste com as entidades, não permanecem no mesmo estado em relação a si, nem em relação às outras coisas, sendo visíveis e corpóreas (78c-e).

Assim como as formas incorpóreas e invisíveis afins ao estado de alma chamado sabedoria (*tò pathêma phrónêsis kéklêtai*: 79d7-8) são acessadas pela inteligência devido à sua semelhança e parentesco (79e), as coisas corpóreas e visíveis são percebidas pelos sentidos.

O último passo do argumento segue-se do exame das causas (96a-99b). Sócrates (ou Platão) em uma espécie de biografia intelectual distingue dois tipos de causas¹⁴⁹, sendo a primeira delas (1) “o que é a causa para o ser” (*tí esti tò aítion tói ontí*: 99b4) e a outra (2) “aquilo sem o que a causa nunca seria causa” (*ekeino aneu hou tò aítion ouk àn pot’ eié aítion*: 99b5).

¹⁴⁸ Platão procede por uma diferenciação que não exclui o plano da semelhança. As coisas que exibem o predicado “igual” desejam (*bouletai; hoti orégetai* 75a2) ser como ele, ou algum dos outros seres (*einai hoion állo ti tôn óntôn*), mas porque lhes falta algo para ser tal como o igual (*ti ekeinôi tói toiouton einai hoion tò ison*: 74d6-7), carentes e inferiores (*phaulóteron*), não são capazes de ser como ele (*ou dynatai toiouton einai hoion ekeino*: d9-e2). Por esta razão é necessário admitir que o conhecimento do igual esteja previamente na mente (*ennoounta tychein proeidóta ekeino*: e3). Para nós o saber prévio (*hêmas proeidenai*: e7) do igual é anterior à visão das primeiras coisas iguais (*tò próton idóntes tà ísa*: 74e7-a2), que a ele se assemelham (*proseoikénai*) no pensamento, embora não seja possível tê-los em mente (*mé allothen autò ennenoékénai médè dynatòn einai ennoêsai*: 75a5-6) através da vista, do toque ou de algum dos outros sentidos (*ek tou idein é hapsasthai é ek tinos tôn aisthêseôn*: 75a6-7).

¹⁴⁹ Segundo o tipo de “investigação acerca da natureza” (*peri physeôs historían*: 96a8) e aquela que realmente importa a Sócrates, a sabedoria da causa “das coisas que são segundo a minha própria inteligência” (*peri tôn óntôn katà noun emautói*: 97d7).

A questão incide, então, sobre dois modos de compreender a causa e o consequente redimensionamento deste conceito ao que é compatível com a explicação inteligível.

Sócrates espera deste tipo de causa (*aitian*) que seja (2a) a melhor explicação (2b) do *por que* as coisas são como são (*hóti béltiston autà houtós échein estin hōsper échei*: 98a9-10) e, além disso, explique (2c) o que é comum a todas e cada uma das coisas (*koinēi pási tò hekástōi; tò koinòn pásin*), em suma, o bem, mas isto ele não encontra em seus predecessores (98b-c).

Embora Anaxágoras diga que o cosmo é ordenado *por causa da* inteligência (*hypò nou*: 98a8), parece a Sócrates que ele não faz nenhum uso da inteligência (*tôi nōi oudèn chrōmenon*), exatamente porque ignora aquilo que é aos seus olhos o mais próprio dela: a finalidade.

Ao recorrer ao vórtice (*dinên*: 99b9), ao ar, ao éter, à água e as demais coisas físicas, o fisiólogo deixa cair o principal para se ocupar do acessório. Isto basta ao ateniense para opor a explicação de ordem mecânica à *teleologia*.

O encarceramento *do indivíduo Sócrates*, por exemplo, não se produziria, de certo modo, sem *coisas tais como* os seus ossos e nervos. No entanto, não é por isto, diz Sócrates “que eu faço aquilo que faço” (*dià tauta poiō hā poiō*: 99a10).

Este *tipo de coisas (tà toiauta)* não são as verdadeiras causas (*tàs hōs aléthōs aitias*: 98e1), mas coisas estranhas ou insuficientes para explicar a escolha de um homem ou de uma cidade que age com inteligência.

A *segunda navegação*¹⁵⁰ (*deúteron ploun*) assume, então, o sentido de uma reorientação metodológica. Neste contexto, rejeitam-se a redução das *aitiai* a causas físicas¹⁵¹ e a crença de que as coisas (*tà prágmata*) sejam explicadas *por si* mesmas através da captação dos sentidos.

A saída para Sócrates é refugiar-se nos argumentos (*en tois lógois*), e examinar neles a verdade dos seres (*tôn óntōn tēn alétheian*: 99e7). Para o filósofo captá-la nos *lógoi* ou nas coisas (*en tois ergois*) não é mais¹⁵² (*ou... mallon*) que buscá-la nas imagens (*en eikósi*) dos seres (*tà ónta*: 100a3).

No entanto, a explicação pelo argumento é a que se lhe afigura a mais segura. A primeira razão é dada conjuntamente a introdução do método hipotético

¹⁵⁰ *Fédon* (99d1). Ver também *Político* (300c) e *Filebo* (19c1-3).

¹⁵¹ Conforme Vlastos (1969: 313).

¹⁵² Ver Schiappa (1988: 161-162).

que aponta a cada vez o argumento mais forte e cuja verdade se dá a partir do acordo (*sympphênein*) entre o princípio da pesquisa e aquilo que dele decorre. A segunda concebe a *aitia* enquanto explicação¹⁵³ que se pode dar nos discursos, visando mais a coerência necessária entre os *lógoi* que a necessidade física, justificada pela admissão da impossibilidade de extrair uma noção estável das coisas em fluxo.

Por outro lado, o fato de *F* ser o que é, em si, a torna diferente de suas imagens e dos sensíveis, não sendo passível como estes, de exibir predicados contrários, ao contrário da coisa que temporariamente a possui¹⁵⁴ (100a-105e). Esta diferença *ontoepistemológica* torna possível a explicação via *teoria da participação* da atribuição dos predicados identificados como Formas às coisas sensíveis, que as imitam e recebem daquelas o nome e a qualidade em virtude de certa semelhança (78e, 102a-b).

Na República

No Livro V, Platão distingue dois tipos de homem e suas respectivas posturas: os que têm aversão ao saber e os que buscam aprender. Nesta última classe, há os amantes dos espetáculos, que o fazem pelo prazer que isto lhes proporciona, e outros poucos, os filósofos, amantes da verdade do ser (475b-e).

No plano argumentativo, uma digressão *ontoepistemológica* põe no cerne das discussões éticas, políticas e estéticas a questão do saber.

¹⁵³ Para os sentidos de *aitia* ver Vlastos (1969: 292-296). Sócrates propõe outro tipo de explicação, aquela que demonstra uma “necessidade lógica” (320). Segundo Tait (1986: 459) o que se busca é “a conexão lógica” entre os *lógoi*. Restringir a causalidade àquela que pode ser observada nos discursos faz parte de uma estratégia científica e põe em primeiro plano a questão da atribuição de predicados às coisas (ver Santos, 2012: 61). A Forma é a explicação de alguma coisa ser, receber um nome ou característica no *lógos*. Evito a polêmica sobre a eficácia causal das Formas e a questão de como esta pode explicar ao mesmo tempo o ser, o que se gera e o que se produz. Sobre isto ver Cherniss (1944: 383 e ss.), Vlastos (1969: 304) e Tait (1986: 458).

¹⁵⁴ Ao fim do argumento (103a-b) vem à tona a aporia dos contrários, que se desfaz pela diferença entre (a) a geração “das coisas contrárias” (*enantiou prágmatos*) a partir dos contrários de que se falava no princípio (60a-b) e (b) “o contrário em si” (*autò tò enantíon*) que não se gera do seu contrário “nem em nós” (*tò en hémin*), “nem na natureza” (*to en têi physei*). Em (a) estava em causa as coisas que possuem qualidades contrárias (*tôn echontôn tà enantía*), e em (b) as propriedades mesmas que estão nas coisas (*peri ekeinôn autôn, hôn enóntôn échei*). Embora, haja interdependência entre os contrários e as coisas possam receber qualidades contrárias alternadamente (105a), no caso da *presença dos opostos* o problema não é o da sucessão (fluxo), mas da simultaneidade (*háma*) do que é dito comparativamente de um mesmo sujeito na relação (p. ex: a altura de Sócrates/Símias/Fédon). Deste modo interpreta Fine (1999: 13). As propriedades são “as cópias das formas” que “entram e saem das coisas” (*Timeu*: 51a-52b). Ver a análise de Santos (2012: 53-54).

A simples constatação de que “o belo é o contrário do feio” (*éstin enantíon kálon aischrôî*: 475e) traz consigo problemas em cadeia¹⁵⁵. Ainda mais porque, surpreendentemente, esta afirmação é estendida a todas as formas:

E dir-se-á o mesmo do justo (*dikaíou*) e do injusto (*adikou*), do bom (*agathou*) e do mau (*kakou*) e de todas as idéias¹⁵⁶: cada uma, de *per si*, é uma, mas devido ao facto de aparecerem em combinação com acções, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla (476a).

Por sua vez, a alegada *contrariedade* que vigora entre pares de formas é agravada: (a) se cada uma delas é em si uma (*autò hèn hékaston einai*), (b) como ao manifestar-se (*phantazómena*), (c) “cada uma delas” (*hékaston*) “aparenta ser múltipla” (*pollà pháinesthai*: 476a)?

Ora, não apenas a *unicidade* das formas estaria em causa, como também a possibilidade de participar do fenómeno afetaria a *estabilidade* das mesmas pela comunhão (*koinôníai*) com “ações” e “corpos”, bem como sua *identidade*, pela combinação com outras formas. Pois, como se distinguem se elas aparecem misturadas a outras coisas?

Como veremos, Platão enfatiza dois grandes problemas, sendo o primeiro deles o *da aparência* e o segundo, o *da predicação*.

Ao filósofo cabe superar a indiscriminada profusão de *contrariedades* captadas nas aparências e dos *múltiplos* aspectos referidos e atribuídos às coisas pela linguagem¹⁵⁷, pelo acesso a unidade da Forma dos seres em si, para explicar a semelhança com uma espécie diferente de seres pela participação das coisas nas respectivas entidades¹⁵⁸ (476b-d).

¹⁵⁵ De partida, se é dito que são dois (*dúo autô einai*: 475e), além de dois cada um deles é um (*hèn hekáteron*: 476a). Como pode isto ser, sendo ainda contrários? Ver *Sofista* (243d-244c; 257c-258c).

¹⁵⁶ Isto se deve ao costume de considerar estas coisas contrárias, ou trata-se de uma provocação filosófica? Está Platão a dizer que todas as formas podem ser postas em pares de contrários? A aplicação do alfa privativo às formas e a inclusão, destas no conjunto das Formas, será possível admitir que a negação de cada uma das formas “é”, se o que não é for o contrário do ser?

¹⁵⁷ Vide o problema da “compresença dos opostos” na *República* (523a-525a) e no *Fédon* (102a-e).

¹⁵⁸ A atribuição de predicados é uma operação da linguagem, que requer compreender *que* e *como* as diferenças ontoepistemológicas propostas pelo argumento descrevem “o que é” na fala. Vimos que no *Fédon*, apesar de ser designada por um nome comum, a instância sensível não se confunde com a Forma em si, *de que* e *em que* toma parte (ver *Timeu*: 27d-29a). A semelhança, porém, se explica por uma série de intermediários das Formas (*eidos*): a forma (*morphê*) no sensível ou “em nós” (*tò en hemin*: 102d). O pressuposto da identidade do ser *em si* e *por si* que determina o conhecimento de cada entidade não é o mesmo que a identidade *parcial* das coisas ditas semelhantes a uma dada *F*, pois serão em relação a ela e entre si também dessemelhantes (476c-d). A relação entre cognição e realidade é possível porque o próprio o cosmo animado “é necessariamente imagem de algo” (*pása anankê tondè tôn kósmon eikóna tinôs einai*: *Timeu*: 29b), do modelo e da Forma, assim como tudo o mais que é e vive em seu interior (30c-d; 35a-b; 36d-37c).

A teoria da participação no *Fédon* e na *República*: aparência e predicação

O primeiro expediente explicativo para estas relações é a *teoria da participação* (*Fédon*: 100b), que será criticada no *Parmênides*, e receberá contornos definitivos no *Sofista*.

Por enquanto, cabe-nos explicar o mecanismo da participação por comparação desta breve e difícil passagem da *República* com o *Fédon*.

Sócrates, na *República*, critica aqueles que se encantam com “as belas vozes”, “cores” e “formatos”¹⁵⁹ (*schêmata*), mas são incapazes de, através delas, refletir sobre a natureza do belo em si (476b).

Ora, reconhecer “coisas belas” (*kalà prágmata*), mas não “o próprio belo” (*auto kállos*: 476c) é não estar desperto para a natureza necessária do *princípio causal* e assim, tentar explicar derivativamente a beleza “a partir da totalidade de coisas que são fabricadas” (*pánta tà ek tôn toioútôn dêmiourgoumena*: 476b).

Portanto, será necessário postular algo belo em si (*ti auto kalòn*) e ser capaz de contemplar a sua Forma (*dynámenos kathoran*) através das coisas que dela participam (*tà ekeinou metéchonta*), sem confundir a Forma com suas instâncias (476c-d).

Porque, “se há algo belo além de o próprio belo”¹⁶⁰ (*ei tí estin állo kalòn plên auto tò kalón*), “não é por nenhuma outra causa”¹⁶¹ senão porque participa do belo” (*di’ hén állo kalòn einai ê dióti metéchei ekeinou tou kalou*: *Féd.* 100c4-7). O conceito de causa é delimitado em sua unicidade, porque nada mais produz algo belo senão a presença (*parousía*) ou comunhão (*koinônia*) do belo. Por que via (*hópêi*) e como (*hópôs*) isto ocorre, no entanto, não discorrerá ali¹⁶² (100d).

Assim, as coisas *deste tipo* são amadas pelos amantes dos espetáculos em sua aparência, de acordo com a crença e as opiniões de cada um. A complexidade que afeta a *dóxa* é ainda maior porque trará consigo associado outro grande problema: o *da predicação* que a torna manifesta nos *lógoi*.

¹⁵⁹ Sócrates reflete sobre a questão em termos semelhantes no *Féd.* 100c11-d2.

¹⁶⁰ Ao conjugar o passo da *República* (476c-d) com o *Fédon* (104c4-d) pode-se dizer que somente o belo é belo, e todas as coisas belas são assim chamadas porque dele participam e que, portanto, “as coisas não se identificam com ele, nem ele com as coisas” (476d).

¹⁶¹ Este tipo de causa (*aitia*: 100c8) se aplica às demais coisas.

¹⁶² Porém, insiste que, seja no âmbito da produção (*poiei*: 100d5) ou da geração, “não conhece nenhuma outra maneira pela qual cada coisa gera-se senão pela participação da entidade respectiva na qual esta participa” (*ouk oistha állôs pôs hékaston gignómenon ê metaschôn tês idías ousías hekástou hou àn metáschéi*: 101c3-4).

Isto leva Platão primeiro a localizar aquilo a que chama pensamento (*dianoian*) no *cognoscente* e que permite atingir o conhecimento (*gnômên*) do ser, enquanto ele sabe. Por outro lado, opinião é tudo aquilo que o opinante opina¹⁶³ (*tou dè dóxan hós doxázontos*: 476d), explicitando assim, a relação entre o sujeito que opina, a operação enquanto tal e o resultado do processo a que chamamos opinar como aspectos constitutivos da *ambiguidade da dóxa*.

Sócrates, no *Fédon*, não aceita qualquer tipo de causação física que possa conduzir a explicações contraditórias (*enantíōs lógos*: 101a7). Quando se diz, por exemplo, que algo é (*tina phéis einai*) “maior ou menor pela cabeça”, ou por qualquer outra razão, para evitar a confusão, deve-se atender à *unicidade da causa*, isto é, aquilo que a distingue enquanto tal de tantas outras coisas que não são necessariamente a causa do fenômeno. Portanto, para o filósofo não há nenhum outro modo de algo ser maior ou menor *que outra coisa* a não ser pela grandeza¹⁶⁴.

Quando alguém como o *amante dos espetáculos* nega que haja o belo em si, e “que se diga que o belo é um” (*tis hèn tò kalòn phêi einai*), mas afirma que há “muitas coisas ditas belas” (*pollà tà kalà nomízei*, *Rep.* 479a), não percebe que:

... das muitas que são belas (*tôn pollôn kalôn mōn ti éstin*), acaso haverá alguma que não pareça feia (*hò ouk aischòn phanésetai*)? E, das justas, uma que não pareça injusta... (479a)?

Pois, “é forçoso que as mesmas coisas pareçam, de certo modo (*pōs*), belas e feias” (479b) e que, sendo sua aparência múltipla, recebam predicados contrários (*prosrêthêsetai ê tanantía*), uma vez que cada uma, nas relações em que ingressa terá sempre algo “de ambos” (*amphotérōn*).

Neste passo Platão mostra o entrelaçamento dos problemas da predicação e da aparência, e o enigma relativo às coisas múltiplas¹⁶⁵:

Ora, então cada uma destas numerosas coisas é antes aquilo que alguém diz que é, ou não o é (479b)?

¹⁶³ Rocha Pereira (2010) traduz do seguinte modo: “visto que se funda nas aparências” (476d).

¹⁶⁴ No caso em questão, não apenas se extrai de uma mesma coisa, a cabeça, efeitos contrários, o ser maior ou menor, mas se procede da indefinição do princípio explicativo. Afinal, por que não seria a altura do cabelo ou das pernas a causa? Além disto, quantas coisas não têm cabeça, não poderão ser ditas menores ou maiores? Se a contradição ocorre no âmbito do que é dito, parece-nos que isto se deve a perspectiva particular a partir da qual o *cognoscente* capta as coisas em suas relações com os contrários e registra-as enquanto *dóxa*.

¹⁶⁵ Segundo Shorey (1969), em nota de sua tradução da *República* ao passo, Platão faz uso consciente da ambiguidade da cópula, para dizer que há coisas que *rolam entre ser e não ser*. Para o tradutor isto pode ser inferido do *Timeu* (37e) e a partir das conclusões do *Sofista*, onde a ambiguidade das coisas ditas sugere um ser além dos fenômenos (remete-nos a *Unity of Plato's Thought*: 55, 56, 60, *De Platonis Idearum Doctrina*: 48, 49).

Sendo a questão: “é” (*éstin*) ou “não é” (*ouk éstin*) aquilo que alguém diz que é (*tis phêi autò einai*)?

Uma visão unificadora da cognição

Os aspectos do dualismo analisados no *Fédon* (64c) e *Timeu* (27d-29a) anunciam a difícil tarefa do projeto platônico: garantir o trânsito entre o sensível e o inteligível, a partir de uma perspectiva ontoepistemológica.

Além da exigência de infalibilidade do saber defendida por Parmênides, Platão recepciona o ser como princípio de inteligibilidade, e enfrenta o problema da *dóxa* (anunciado em B1, B6 e B7).

Que Platão tem consciência de que a mesmidade entre pensar e ser (B2, 3, 6, 7 e 8), pressuposto do saber, é corolário da incognoscibilidade do não ser (B2.3-8), fica claro em *República V* (476e-477a).

Não obstante, o filósofo tenta esboçar *uma visão unificadora da cognição* (507a-511e), pela inclusão da *dóxa* entre o saber e a ignorância, o ser e o não ser, a instância inteligível e a sensível (476e-480a).

Ao postular a Forma como salvaguarda dúplice contra a flutuação do sensível (a geração e o devir) e a inconstância das opiniões humanas (característica da adesão à aparência), o ateniense visa *salvar* o ser como pressuposto para a cognição do real, por um lado, explicando o erro pelo exame da *dóxa* e da predicação e sua relação, por outro. Persiste, contudo, um grande problema: como conciliar ou, pelo menos, delimitar, o âmbito infalível do pressuposto e a experiência humana que não é isenta de erro?

Neste sentido, a crítica de Parmênides ao hábito de associar a sensibilidade e a *dóxa* como via para a verdade, é complementada pela sua posterior reabilitação a partir de três teorias já esboçadas: a reminiscência, as Formas e a participação. A sua defesa parte das seguintes premissas, teses e argumentos:

- (1) A premissa da congenitura segundo a qual alma e o cosmo são congênitos (*syngenous ousês*: *Mênnon* 81d). Se a alma conhece, e envolve o cosmos, que é uma entidade viva, estando todas as coisas cognoscíveis na alma, tudo o que há para conhecer está no domínio dela. Se as formas são constitutivas da alma (*Timeu*: 30b-d; 39e), a vida e o conhecimento se incluem mutuamente, sendo a

cadeia de necessidades igual para a existência (*einai*) da alma e das Formas (*Fédon*: 76e), da qual depende o saber (ver *Parmênides*: 135b-c), ao verificar-se estão condição é possível, então o saber;

- (2) A Forma é o símile platônico do ser eleático, de que importa como pressupostos os *sinais* do Ser¹⁶⁶.
- (3) Ao distinguir as entidades corpóreas e incorpóreas (*Fédon*) e o regime que os caracteriza (*Timeu*: 27d-29a), o argumento remete o corpo à sensibilidade (falível), enquanto a hipótese da ligação da alma e formas se expressa pelo “pensamento” (*dianoia*) e reflete a “inteligência” (*noêsis*: infalível) do ser (*Rep.* VI);
- (4) A teoria da participação, que visa explicar o trânsito entre o sensível e o inteligível (*Fédon*/*Parmênides*);
- (5) A teoria das *dynámeis*, que salva a *dóxa* (*Rep.* V e VI), compõe o quadro cognitivo das competências articuladas aos seres afins a cada uma delas;

No *Fédon*, Platão rejeita em primeira instância a simples remissão aos dados sensoriais, pela inconstância do fluxo inerente aos sensíveis, o que torna necessário que qualquer captação efetiva dos seres seja sempre reconhecimento das Formas.

No problema da *compresença dos opostos* (no *Fédon* e *República* V-VI), por sua vez, destaca-se a flutuação das opiniões e a adesão irrefletida à crença¹⁶⁷.

Do problema à hipótese, Sócrates parte do não saber e das incertezas no *Ménon*, para postular Formas capazes de explicar a verdade do ser e das coisas.

Dada Forma, aceita como hipótese, é reconhecida como causa se entre ela e o que se visa explicar se encontrar íntima concordância, bem como entre os argumentos que tornam manifesta essa coerência (*Féd.* 100a4-8; b4-c1; 101d-102a).

Na *República* o processo dialético é dúplice: se é descendente, depende da aceitação de *F* como princípio, se ascendente, busca elevar-se dos aspectos plurais

¹⁶⁶ Ou seja, a ingenuidade, incorruptibilidade, eternidade, imutabilidade, indivisibilidade e completude que a distingue das coisas em processo (B8).

¹⁶⁷ Ver o alcance dos problemas e síntese da finalidade da proposta avançada por Platão no *Fédon* e *República* (V-VII) em Santos (2012: 64-66).

das coisas explicadas àquilo que as explica, até chegar a um princípio não hipotético (511a-c).

Seja como for, deste padrão cognitivo prévio (*F*) depende a cognoscibilidade e a interpretação dos *dados* sensoriais e *predicados* atribuídos às coisas, pois as aparências sensíveis e a predicação se geram de um complexo processo cognitivo e linguístico.

Platão reconhece na *República* que os problemas derivados da cognição e da predicação estão ligados à ambiguidade das *dýnameis*. A análise se concentra na diferenciação do estado cognitivo perfeito a que chama “inteligência” (*noésis*), que se mantém associado ao saber infalível, e as competências intermediárias, como o “pensamento” (*diánoia*) e o complexo que caracteriza a *dóxa* (crença, aparência, opinião).

A variação das aparências e das opiniões (476a; 479a) justificaria o *erro*, se a *dóxa* obtém e elabora dados provenientes de diferentes faculdades e suas instâncias. Envolvidos no processo é possível que os seus “produtos” estejam sujeitos à falibilidade e à divergência¹⁶⁸.

É a partir desta abordagem cognitiva que transparecem os problemas lógicos relativos ao estatuto da *dóxa* e do *lógos*, pois como é possível a existência de intermediários (*metaxý*) entre saber e não saber? Que *tipo de coisa* seria esta, a *dóxa*? Como justificar a necessidade ou a viabilidade de *algo deste tipo*?

Este projeto não pode deixar de contemplar outra questão: sendo diferentes as competências e os domínios de aplicação sobre que se exercem as *dýnameis*, como pode algo transitar por elas e como podem elas explicar-se reciprocamente? Além desta exigência que encontramos no *Parmênides* (135a-b), há que repensar a relação das *formas entre si* e com as coisas: tarefa consumada no *Sofista*.

No *Parmênides*

Em um exemplo de autoconsciência, Platão abre no *Parmênides* uma série de considerações críticas à própria obra. Ao examinar a relação das formas *em si* e *entre si* contrárias, da semelhança e da dessemelhança, o eleata põe em causa aquilo que com a *teoria da participação* o ateniense visa explicar: a relação entre as formas e as coisas sensíveis (128d-129a).

¹⁶⁸ Argumento desenvolvido no *Teeteto* (184b-188a) e no *Sofista* (263d-264b).

Se *um* homem enquanto coisa sensível, ainda que em distintas relações, participa de ambas (*amphótera*) as coisas contrárias, p. ex: o semelhante e o dessemelhante, as formas em si não aceitariam esta condição ambivalente, sendo definidas em separado (*diairétai chôris autà kath' hautà tà eidê*: 129d).

Esta versão clássica da Teoria das Formas incorre em sérios problemas: (a) como podem as coisas sensíveis tomar parte das formas, se por natureza, são diferentes? Como evitar os problemas da (b) autopredicação¹⁶⁹ e do (c) *terceiro homem*¹⁷⁰?

Apesar destas dificuldades, o exame e a crítica ao estatuto das formas, o eleata reconhece que elas são necessárias ao filosofar, e aconselha Sócrates ao exame dialético das hipóteses (135c-136e¹⁷¹) e a distinguir a coerência de cada uma delas, através da relação *das formas entre si*.

No Teeteto

O *Teeteto* é lido como anterior ao *Sofista*, não apenas do ponto de vista da unidade dramática da obra platônica, mas por apresentar os antecedentes ontoepistemológicos do problema que Platão ali confronta¹⁷².

Segundo Platão, Protágoras defende uma *visão pragmática* da relação entre ser e linguagem, em que o ser não é distinto da coisa percebida. Pois:

- (1) Se aceitarmos “todas as coisas” como correlativas “das que são enquanto são” (*tôn mèn óntôn hôs ésti*) e “das que não são enquanto não são” (*tôn dè mé óntôn hôs ouk éstin*: 152a);
- (2) E que são para cada homem como ele as apreende (152a);
- (3) Então, não há falsidade ou erro (152c), pois o que aparece é sempre verdadeiro para quem o capta; por sua vez, a opinião e o dizer refletem como as coisas são para quem as percebe;

¹⁶⁹ P. ex: é a beleza bela?

¹⁷⁰ Platão tem consciência do problema e o expõe no *Parmênides* (131e-132b; 132c-133b). A objeção é retomada por Aristóteles (*Met.* 990b17; 1050b9) e foi alvo de intenso debate originou-se no século passado a partir da publicação de um artigo de Vlastos (1954); veja-se, por ex: Sellars (1955). Ver também *Peri ideon* in Fine (1993).

¹⁷¹ No *Mênnon* (86c-87c) a hipótese é útil enquanto se ignora o que é a coisa em questão. A partir dela se deve decidir se o que dela resulta (*tò symbainon*) é impossível (*adynaton*) ou não.

¹⁷² Cornford (1973: 11-13).

A ambiguidade da cláusula “que são” (*hôs ésti*) na fórmula dizer “das coisas que são enquanto são” permite que a existência esteja de certo modo implicada com a qualidade, pois, “assim como”¹⁷³ (*hôs*) cada uma das coisas (*hékasta*) aparece para um homem é “tal como” (*toiauta*) aparece para ele, sendo o homem a medida da existência e das qualidades das coisas que são (152a-b).

Se for aceito que o que aparece (*tò 'pháinetai'*) é o que se sente (*aisthánesthai estin*: 152b), então:

... aparência (*phantasia*) e sensação (*aisthêsis*) são o mesmo (*tauton*) em questões de calor e todas as coisas deste tipo (*toioutois*), pois como cada um percebe assim elas são para cada um (*toiauta hekástói*: 152c).

Deste modo, se a sensação “é sempre do ser” (*tou óntos aeí estin*), é como o saber (*hôs epistêmê ousa*) infalível (*apseudês*: 152c).

Esta perspectiva cognitiva, em que o conceito de saber é sustentado por uma *fenomenologia infalibilista* graças ao parentesco da *aparência* e *dóxa*, será pela combinação dialética¹⁷⁴ com uma concepção fluxista da realidade, derivada de Heráclito e atribuível a Crátilo (*Crátilo*: 385e-386e).

Por outro lado, se nenhuma coisa e ninguém permanecem o mesmo, tal versão catastrófica do fluxismo implica na rejeição de um conceito de ser, da existência e da identidade (152d-153d), e inviabiliza qualquer explicação nos moldes da teoria da participação.

Segundo Platão, Protágoras professa em público a doutrina que a verdade só pode ser aquilo que a cada um parece, e reservadamente uma *doutrina secreta* (155e-157c) que colocaria em causa a possibilidade do saber e da verdade¹⁷⁵.

O problema da verdade no *Eutidemo* e no *Crátilo*

Não há entre os gregos um conceito unívoco de verdade¹⁷⁶. Enquanto concepção filosófica encontramos em Parmênides a *Verdade* (*Alêtheiês*) associada

¹⁷³ Se estiver inserido em uma estrutura antepredicativa não há como distinguir “o que é” e aquilo que é (a qualidade), a infalibilidade é derivada imediatamente da percepção, porque é necessário que o que é percebido seja aquilo que se percebe. Ver a ambiguidade de *hôs* em Kahn (2000: 13), que pode ser lido, ao mesmo tempo como advérbio e conjunção. Parmênides faz uso de *hôs* na oposição dos caminhos (B2.3-5). Parece este o antecedente que “Protágoras” recepçiona e redimensiona.

¹⁷⁴ Vide *Teeteto* a expressão “convergência” (*sympéptōken*: 160d).

¹⁷⁵ Ver Untersteiner (2012: 92-102).

¹⁷⁶ Em uma perspectiva semântica os estudos de Kahn (2000) destacam o sentido veritativo do verbo ser que se lhe afigura como pressuposto linguístico das teorias filosóficas da verdade,

ao *caminho que é* (B2). No quadro da mesmidade de pensar e ser (B3), a verdade se é apresentada como *pressuposto do conhecimento*. Não se pode excluir do conceito de saber a verdade. Em uma perspectiva cognitivista que leva em consideração o processo de aprendizado, Platão resgata a noção mítica segundo a qual se pode inferir que saber implica em privação do esquecimento (*alêtheias, Fédon: 75d*).

O ateniense também leva em conta certa conexão *arcaica* entre realidade e linguagem¹⁷⁷, que dá lugar à reivindicação *sofística* que associa a verdade à cognição¹⁷⁸ no que diz respeito a uma afecção da alma, a experiência sensorial, ao opinar e pensar (*Teeteto: 151e-158d*), ou que a deriva das coisas efetivamente ditas (*Eutidemo: 283e-287e*).

No *Eutidemo* (283e-284c; 286a-287a; 289a-e) os sofistas exploram e ampliam esta associação a “o que é dito¹⁷⁹”, a “coisa” (*prágma*) e às “ações” (*práxeis*), como se fossem equivalentes.

Se o dizer é “a coisa” (*tò prágma*) sobre que o “discurso” (*lógos*) “é”, a simples menção a ela implica em dizer “o que é”. Disto decorre que “se alguém diz, não diz nenhuma ‘outra das coisas que são’ (*allo tôn ontôn*)”, nem “o que não é”, mas diz a própria coisa. Logo “aquele que diz” diz “aquilo que é” (*tò ón*) e “a pessoa que verdadeiramente diz ‘aquilo que é’” e “as coisas que são” (*ta onta*) “diz a verdade” (*talêthé légei: 283e-284a*).

Para isto os sofistas partem das teses¹⁸⁰ da *incognoscibilidade e do anonimato de “o que não é”*, sendo o não ser aí entendido como o *contrário de “o que é¹⁸¹”*, para defender a tese de que *é impossível dizer o falso ou mentir* “porque isso significa dizer o que não é”. Esta tese tem como corolário que *ninguém pode contradizer a outrem*.

particularmente as de Parmênides, Platão e Aristóteles. É esta riqueza de sentidos do verbo que dá ensejo a problematização sofística.

¹⁷⁷ Basta recordar que para Hesíodo, na *Teogonia*, o mito tem poder explicativo e a musa sabe como dizer “muitas coisas falsas como se fossem verdadeiras”, mas, se o querem também “pronunciar coisas verdadeiras” (*kleíoimi tá t’ essómēna pró t’ eóna: v. 29-32*).

¹⁷⁸ Ver a questão da possibilidade do pensamento falso ou do opinar falso no *Eutidemo* (286d).

¹⁷⁹ Segundo Denyer (1993: 10-15) o primeiro nó encontra-se na (a) concepção de coisa que não distingue “fato” e “assunto” (*subject matter*). Enfatiza-se a conexão causal do discurso para o assunto (1.1), mas que do assunto para o discurso (1.2), o que permite extrair de parte do discurso a existência daquilo de que se trata. Do (2) pressuposto de que todo enunciado requer um assunto de que se fala, assume-se (3) que, se o assunto de que o discurso trata existe, então, se está falando a verdade.

¹⁸⁰ Teses recepcionadas do poema *Da Natureza* (B2-8).

¹⁸¹ Ver Górgias, *Da Natureza ou do não ser* (§67).

Esta formulação é reforçada, no *Crátilo* (385b-c), pela defesa de que “é totalmente impossível dizer falsidades” através da evasiva que expõe o absurdo: “dizendo alguém o que diz, como é possível que diga o que não é? Pois dizer falsidades não é isto mesmo, dizer as coisas que não são?” (429d).

Todos os problemas derivam de formas diferentes do caráter *antepredicativo*¹⁸² do ser e da verdade como *pressupostos do ser*.

Neste sentido, a realidade e a linguagem, “as coisas que são” e “as coisas ditas” são incluídas, sem distinção, no ser, porque, do contrário, cada uma delas não seria coisa alguma. Desta indistinção o sofista extrai um *conceito ontológico de verdade*. A aplicação da verdade enquanto pressuposto às coisas efetivamente ditas, por exemplo, gera a falácia da impossibilidade de dizer falsidade, entendida como dizer *a coisa falsa*.

O Estado da Pesquisa: perspectivas sobre a obra platônica

Entendo que a finalidade que justifica a contínua composição dos diálogos é a de atualizar a pesquisa platônica sobre o saber e a verdade. Esta preocupação dá sentido à atividade do filósofo na *Apologia de Sócrates*, onde a busca pela coerência e clareza no exame da virtude concebe a verdade como infalibilidade¹⁸³ (*anélenktos*: 22a, atribuída ao oráculo).

Na *Apologia*, nos diálogos, e especialmente no *Protágoras*, no *Górgias* e *República* I, Sócrates avalia o saber e a opinião humana pelo viés dos valores éticos, da finalidade e importância prática das artes (*technai*) para a cidade e da competência profissional, ao enunciar uma série de exigências teóricas e metodológicas que contrapõe a sabedores e técnicos.

Platão não deixa de inserir essas exigências no contexto da pesquisa no *Mênon* ou de uma reflexão ontoepistemológica no *Fédon*. Mas, a maior das tarefas é a que assume na *República* (V-VII): compatibilizar o pressuposto formal do saber infalível com a experiência *doxástica* falível a partir de uma teoria unificada da cognição humana.

¹⁸² É evidente, segundo Santos (2012a: 18), a importância do *plano antepredicativo* em Heidegger (1978, 2002, 2008). Ao distinguir entre a verdade do ser e a verdade do ente, o filósofo alemão rejeita a concepção *predicativa* de verdade como “correspondência” ou “correção” que a partir de Aristóteles (ou de Platão!) tornou-se o caminho da metafísica ocidental. Defende, então, o “desvelamento”, como o sentido de verdade compatível com a captação “originária” do ser.

¹⁸³ Também a sabedoria é infalível, e isto de tal modo que se não o fosse “não mais seria sabedoria” (*Eutidemo*: 280a).

Platão toma a princípio como modelo para a *epistême* a divina *sophia* que é, por definição, infalível. O saldo negativo dos diálogos socráticos é que nenhum homem é sábio, a não ser aquele que *reconhece que não sabe*. Isto abre espaço para um projeto filosófico em que o conhecimento humano é visado como uma elaboração coletiva que deve refletir sempre sobre seus avanços e limites.

Platão acresce uma profunda autocrítica a dimensão hipotética e reflexiva presente nos *diálogos médios*, nos quais as teorias das Formas e da participação desempenham um papel central na construção explicativa¹⁸⁴. Isto fica claro no exame das hipóteses sobre o *uno* no *Parmênides*.

A realização deste projeto nos *últimos diálogos* inclui ainda uma investigação sobre o saber em termos das condições de possibilidade de uma epistemologia no *Teeteto* e de uma ontologia no *Sofista*, e de forma complementar, propõe Platão uma filosofia da linguagem.

O filósofo visa solucionar os problemas da *dóxa* e do *lógos*, da verdade e da falsidade¹⁸⁵ que afetam a coerência do saber ao expor os compromissos ontológicos que físicos e sofistas assumem em suas explicações quando relacionam cognição, realidade e linguagem.

A epistemologia no *Teeteto*

Ao abordar diretamente o saber no *Teeteto*, Platão surpreende ao propor como ponto de partida da pesquisa a tese que o saber é sensação (151e). A análise da tese permite ver a sobreposição de duas perspectivas.

A primeira é *antepredicativa* e lida com os pressupostos do saber em dois níveis. Sócrates interpreta a tese “Protágoras” em termos epistêmicos. Se a percepção é faculdade do conhecimento, então: “é sempre daquilo que é e não pode ser falsa” (*tou óntos aei estin kai apseudès*: 152c). Somente assim, a percepção preencheria os requisitos para ser saber (*hôs epistêmê ousa*).

¹⁸⁴ Ver a importância do método hipotético no *Mênon* e das teorias referidas, no *Fédon* e na *República*.

¹⁸⁵ Para o qual será necessário compreender “o que o ser é”, observar o conjunto de relações, os modos pelos quais as coisas são conhecidas e ditas, referidas e significadas pelo *lógos*; resolver o *estatuto ontológico* da imagem e da aparência, bem como a distinção de nome e coisa, dos gêneros do ser que regem e regulam as formas e o *lógos*.

Em um segundo nível, ainda em termos antepredicativos, é aquele segundo o qual a *dynamis* tem de ser infalível, pois é inaceitável que a faculdade perceptiva *não perceba*¹⁸⁶.

No entanto, Platão na *República*, distingue dois sentidos de “potência”. Em primeiro lugar, nos diz que “as potências são um gênero de seres pelos quais nós fazemos aquilo que podemos” (*dynámei einai génos ti tôn óntôn, hais dé kai hêmeis dynametha hà dynametha*: 477c). Enquanto capacidade ativa é o *por meio de que* “podemos fazer aquilo que podemos”, e dentre estas ele inclui “a vista” e “o ouvido”. O ateniense faz, contudo uma ressalva. Das potências convém-lhe, por ora, reparar apenas (*eis ekeino mónon*) “aquilo sobre que são” (*eph’ hôi te ésti*), ou seja, *sobre que se exerce e o que produzem* (*apergázetai*: *Rep.* 477c-d).

A segunda perspectiva enfatiza a relação do percipiente com o percebido, a partir do pressuposto de que é impossível a uma faculdade exercer-se *sobre nada*.

É necessário que eu, quando me tornar sentinte, o seja de alguma coisa, pois é impossível que quem se apercebe não se aperceba de nada (160a-b)

Será então necessário aceitar que toda percepção seja *de algo*. Se o percipiente percebe o que percebe e a percepção capta sempre alguma coisa, enquanto tal... É quase imperceptível a passagem do *plano antepredicativo* para o *predicativo*, mas já estamos falando de *coisas e qualidades*¹⁸⁷. Esta se efetuará através da concessão de que “a verdade” das coisas brancas enquanto são brancas para alguém, etc., não esteja no domínio do “juiz” descrito por “Protágoras”.

Então, minha percepção é verdadeira para mim, sendo sempre a entidade para mim, e eu, segundo Protágoras, o juiz das coisas que são para mim como são e das coisas que não são, enquanto não são (*alêthês ára emoi é emê aisthêsis – tês gàr emês ousías aei estin – kai ego kritês katà tôn Prôtagóran tôn te óntôn emoi hôs ésti, kai tôn mê óntôn hôs ouk éstin*: 160c).

¹⁸⁶ Protágoras parte da concepção destacada por Snell (1953: 234) segundo a qual “Na área do pensamento e do conhecimento, a ação e o resultado estão por vezes ligados em uma combinação peculiar. Aqueles substantivos que são derivados de verbos ocasionalmente denotam, ao mesmo tempo, um órgão, sua função e seu efeito”. Hintikka (1974: 7-8) defende que o conceito de *dynamis* permite perceber o papel predominante do conceito de *télos* no pensamento dos antigos. Segundo ele a “diferença entre o que é dito do fenômeno em si e do que é dito de seu *télos* ou *ergon* tende a ser obscurecido”. É esta ambiguidade constitutiva do conceito de *dýnameis* o que se torna problemático nas conclusões da argumentação de “Protágoras”. Se Platão, por um lado aceita que a “nenhuma *dýnamis* pode faltar um objeto”, como nos diz Hintikka (ver *Rep.* V: 478b, *Teeteto*: 189a), daí não se segue que isto ou aquilo que é captado por alguém através de uma potência seja, porque é captado, verdadeiro.

¹⁸⁷ Ora essa passagem não é imediata enquanto Platão se permite distinguir as potências dos predicados: “Não vejo nas potências qualquer cor ou figura ou qualquer das coisas deste tipo como têm tantas outras coisas...” (*ti tôn toíoutôn hoion kai állôn pollôn*: *Rep.* 477c).

A questão é agravada pela comparação entre as faculdades de julgar e as de ver e ouvir.

Então, aquele que vê algo não se torna sabedor daquilo que vê, segundo o argumento de há pouco? (163e).

Se assim fosse, então, o “não vê” equivaleria a “não sabe”, e o “vê” equivaleria a “sabe” (164a). Pois, assim como são contrários ser e não ser, do ponto de vista do uso da faculdade, ou alguém vê ou não vê. Quanto àquilo sobre que se exerce a visão, se vê, vê algo, uma vez que não ver algo significaria nada ver, simplesmente não ver. Por conseguinte, segundo o mesmo raciocínio e em uma perspectiva inteiramente predicativa, “aquele que vê algo, vê uma coisa que é” (*ho ára hén gé ti horôn ón ti horai*: 188e).

Vemos, então que caminho sinuoso terá de percorrer aquele que queira *refutar a aparência e a opinião* (*elenkhein phantasias te kai dóxas*), conjuntamente com a tese de que são todas verdadeiras ou corretas enquanto são de cada um (*orthas hekastou ousas*: 161d-e).

Para isso, Platão delinea um longo e intenso programa de pesquisa que culmina na abordagem da verdade e da falsidade no âmbito do *lógos* (*Sof.* 260a-264b).

Para salvar o saber da confusão instaurada pela experiência doxástica sendo capaz de avaliá-la objetivamente, a verdade deve ser provada de *modo argumentativo* e não segundo o que parece, ou é plausível (162a-e), o que implica uma pesquisa científica através do *lógos*¹⁸⁸. Este é um dos sentidos que colhemos da aporia final do *Teeteto* (201d-210b) e que fornece o motivo para a investigação sobre a *dóxa* falsa e o *lógos* no *Sofista*.

¹⁸⁸ Como indica após o exame da *dóxa* verdadeira (187a-201c), a continuidade do diálogo (201d-210a). Os avanços no *Teeteto* para uma teoria da linguagem são incontestes, entre outras: (a) há termos para afirmar e negar (*tois rhêmasi tôn noun... phánai te kai aparneisthai*: 165a), (b) “palavras de alcance diferente” (180a), (c) sobre o sentido do nome (*ónoma*) “qualidade” (*poiótês*: 182a-b), (d) e o caráter estático (*stésômen*) do termo “é” em contraste com “tornar-se” (*gígnesthai*: 183a).

Uma fenomenologia no *Teeteto*?

Antes, porém, de abordar o *Sofista*, gostaria de deter-me em outro aspecto do *Teeteto*, a elaboração platônica de uma *fenomenologia do movimento* segundo a qual é o conjunto das percepções/afecções que gera as aparências presentes *em e para cada um*, enquanto se as experimenta¹⁸⁹.

Ao enlaçar a epistemologia com a física, o filósofo mostra que para “Protágoras” a qualidade, p. ex. a cor, não é em si, mas é efeito do choque (*ek tês prosbolês*) que se gera entre (*metaxy*) e partir do encontro do órgão da visão com o movimento adequado (*pròs tèn prosêkousan phoràn*: 153e-154a).

Toda ênfase, aliás, está na relação entre o tornar-se isto ou aquilo e a mudança (*metabállon*: 154b), naquilo que muda ou é afetado (*ti pathóntos autò mêden pathón állo àn egéneto*), ou seja, da fusão da qualidade com a coisa.

Se para os iniciados nos mistérios sofísticos¹⁹⁰ *tudo é movimento* (*tò pan kinêsis*), há que distinguir-lhes, no entanto, em dois tipos (*dúo eidé*), *infinitos* (*apeíron*) ou *numerosos* (*plêthei*), cada um deles: os que têm a potência (*dýnamin... échon*) de agir (*tò poiein*) ou a de padecer (*tò páschein*). Assim em *infinitos* pares se geram “o percebido” (*tò aisthétón*) e “a percepção” (*tò aísthêsis*) que sempre coincidem. Sua origem comum é o gênero perceptivo (*tò aisthêton génos... homogonon*) e “são geradas afins às diferentes coisas perceptíveis” (*tà álla aisthêta syngenê gignómena*: 156a-c).

Por sua vez não existindo coisas nem qualidades em si, as aparências não são mais que “complexões e agregações”, configurações relativas à percepção do movimento das coisas físicas. Os *feixes de propriedades* interpretados pelo percipiente¹⁹¹ sob o efeito da luz e do *movimento*¹⁹² são, a cada vez, expressos na união de predicados (156c-157c).

Esta *teoria dinâmica* da percepção proposta por Platão a partir de uma interpretação de Protágoras coexiste e é contrastada com uma *teoria da alma* como certa forma e unidade sintética em que convergem (*synteinei*) as múltiplas (*pollà*) percepções (184d).

¹⁸⁹ Conjunto ampliado a ponto de incluir todo *páthos* corpóreo e psicossomático (156b).

¹⁹⁰ Além da “doutrina secreta” de “Protágoras”, Platão atribui a Pródico e aos sofistas Eutidemo e Dionisodoro a prática de certos “mistérios” no *Eutidemo* (277d-278e). A expressão alude a estratégias discursivas que tendem a desconcertar o oponente até que se lhe descubra o *modus operandi*.

¹⁹¹ Sujeito ao *pathos* corpóreo, ao fluxo e a mudar de opinião (179e).

¹⁹² Platão sugere que “há uma forma de movimento” ou “duas” (181c).

A prova disto é que sendo diferentes as potências do corpo, cada sensação é analisável¹⁹³ pelo órgão que lhe é próprio (184e) e por nenhum outro. Sendo através do pensamento que a alma reflete sobre o que é comum (*tò koinon*) a todas as coisas e define “o ser”, “o não ser” e todo o gênero de coisas comuns (*ta koiná*), em si e por si mesma (185c-e; 186d).

Estas hipóteses originais prenunciam a relação entre *dóxa* e *lógos*, com o ser e o não ser, e a necessidade de uma teoria que justifique as divergências da aparência julgada, a par da noção de diferença e da predicação.

No *Teeteto*, Platão responde a “Protágoras”, ao rejeitar sua versão infalibilista do saber, reduzindo-a ao seu aspecto relativo, enquanto “o que é” “é para *cada um*”, e sua *concepção pragmática de verdade*, que coincide com o melhor para *cada caso*¹⁹⁴.

Embora o *Crátilo* e o *Teeteto* lancem luz sobre uma teoria do *lógos*¹⁹⁵, a justificativa formal para a dedução dos conceitos de *dóxa* e *lógos*, verdade e falsidade é alcançada na conclusão da parte central do *Sofista* (260a-264b).

Sendo o cerne da dificuldade o vínculo da falsidade com o não ser, para que o conceito de verdade seja possível em um contexto predicativo, há que caracterizar as coisas ditas a partir de uma estrutura relacional e referencial, e provar, antes de tudo, que se “o não ser” não é *necessariamente* o contrário do ser, então não é enquanto contrárias que as coisas se relacionam umas com as outras (a partir de 240e).

¹⁹³ Pois como notou Górgias “cada uma dessas coisas deverá ser percebida pelo sentido que lhe é próprio e não por outro” (Sexto: §81).

¹⁹⁴ Platão redimensiona a fenomenologia fluxista e seu papel na cognição, mas não contradiz de todo Protágoras no *Teeteto*, porque apesar de haver bons argumentos “mostrando que nem todas as opiniões de todos [os homens] são verdadeiras”, é bem mais difícil provar através da “experiência presente de cada um, pelas quais as percepções e as opiniões se geram” que estas “não são verdadeiras” (179b-c). A catarse, a cura e a purificação sofística orientada pelo útil têm em vista a melhoria do estado de alma do *paciente*. Porém, uma controvérsia surge quanto ao modo como a refutação pode ser obtida, pois como pode ocorrer a mudança se esta se dá entre condições contrárias (*Sof.* 227c-231b)? O sofista evita, então, falar de *ser* ou *verdade* no *Teeteto* (167b). É exatamente em busca desta *objetividade ontológica e lógica* que a pesquisa no *Sofista* se encaminha.

¹⁹⁵ Nestes diálogos já se fala de uma *symplokên* dos constituintes do *lógos* (ver *Teeteto*: 202a-c). Segundo Brown (2008: 452-453), Platão fala de “nome” (*onoma*), em um sentido amplo, e no sentido específico de agente, quando usado em combinação com o “verbo” (*rhêma*) no *lógos*. Segundo a autora Platão opõe certas categorias sintáticas às concepções de *lógos* como uma totalidade desestruturada. Para Sedley (2003), no *Crátilo* Sócrates distingue *onoma* e *rhêma* como “dois atos linguísticos”, “nomear e predicar”, Já para Denyer (1993: 91), tal precisão é desproporcionada, pois *rhêma* aí significa apenas uma “frase”, em oposição à *onoma*, “uma única palavra”.

Neste sentido, no *Sofista* Platão responderá a Górgias (via Parmênides). Ao dar ênfase à relação entre *lógos* e verdade, o filósofo expõe o nó do problema: o não ser.

A ontologia no *Sofista*

Esta exposição preliminar de Parmênides e dos problemas apontados pelos sofistas, enquanto pressupostos da pesquisa desenvolvida no *Sofista*¹⁹⁶ tem como objetivo preparar o terreno para a apresentação da seguinte hipótese de trabalho.

Platão não visa diretamente atacar Parmênides, mas distinguir os pressupostos e finalidades do *Poema*, da sua recepção e apropriação posteriores. Este percurso inclui uma autocrítica e a busca de uma resposta aos problemas apontados por Górgias, na defesa de uma proposta alternativa de conhecimento dialético.

Se Górgias *reduz ao absurdo* as teses sobre o ser e sua cognoscibilidade, ele o faz ao extrapolar a finalidade do *Poema*, quando aplica o argumento eleático aos produtos da *dóxa* e da fala, gerando assim *falácias* que se apóiam em outras falácias.

A *noção estrita da negativa como contrariedade*, encobre os sentidos que identidade, verdade e existência podem ter em um contexto antepredicativo. Não permite ver, por exemplo, que a *mesmidade* que o eleata nos apresenta, não é entre duas coisas distintas, mas é entendida enquanto pensar e ser são *dois nomes para a mesma coisa*. A relação entre a faculdade e o ser¹⁹⁷ (B3; 8.34-35) difere radicalmente da *identidade parcial* que se pode estabelecer entre *duas coisas diferentes* no contexto predicativo.

Para invalidar a *redução ao absurdo* operada no *Da Natureza ou do Não Ser*, é possível distinguir a partir de Platão três contextos:

- (1) aquele *próprio* ao *Poema*, definido pela mesmidade entre pensar e aquilo que é: “o ser”, e a partir da interdição do nome: “o não ser”, pelo regime de contrariedade que vigora entre ambos (§77);

¹⁹⁶ Apresento de forma diacrônica a proposta de saber e de compreensão do *lógos*, tendo como ponto de partida os pressupostos próprios do dizer (*légein*) em Parmênides, e o estatuto do que é dito, em Platão, bem como as condições em que se pode falar de um enunciado (*lógos*), quanto à verdade e falsidade.

¹⁹⁷ Sem que se gerem um do outro, como *produto* ou *efeito*.

- (2) o *artificial*, criado por Górgias pela fusão dos âmbitos da pura inteligibilidade do ser e o que é experimentado segundo o *senso comum* (em Protágoras), e expresso pela linguagem;
- (3) o *alternativo* que em Platão visa compatibilizar os pressupostos inteligíveis do ser de Parmênides com a proposta de *salvar os fenômenos*, a inteligibilidade dos mesmos e a predicação, a partir da hipótese tríplice da reminiscência, das formas e da participação, nos diálogos (*Fédon* e *República*) e de uma teoria da *dóxa* e “ciência do *lógos*” (eidologia), no *Teeteto* e *Sofista*;

Não se tratando dos mesmos contextos em que Parmênides desenvolve a sua argumentação e aquele em que Górgias persegue o objetivo de sua crítica, Platão sem se referir diretamente ao sofista, denuncia a *fusão* do ser no plano antepredicativo, com a capacidade, nunca garantida, de a cognição humana captar efetivamente a realidade e de a linguagem dizer verdadeiramente o ser¹⁹⁸.

Esta confusão, intencional ou não no tratado *Da Natureza* (ou do não ser), permite a Górgias derivar da *possibilidade* de pensar e dizer “o que é”, a existência e a verdade do que é *efetivamente* pensado ou dito.

Ao aplicar o argumento da incognoscibilidade do *que não é* para o qual a negação assume o valor de contrariedade a um contexto distinto de (1), Górgias imputa as conclusões contraditórias obtidas em (2), como uma insanável consequência de pensar o ser¹⁹⁹.

Por sua vez, se não se leva em consideração a diferença entre (1), (2) e (3), o intrincado *problema do não ser* exhibe novas dificuldades ou imprecisões que se

¹⁹⁸ O recurso aos produtos de uma atividade cognitiva de outra natureza, como a sensibilidade, põe em xeque o caráter imediato da linguagem. Qualquer decisão (*ê krísis*) na praça (*ágoran*) e na cidade (*pólis*), entre os muitos, remete segundo Protágoras a um aspecto judicativo de que apenas o homem pode ser a “medida” (*métron*). Este, tendo em si (*em hautôî*) “o critério” (*tò kritêrion*), é “o melhor juiz” (*aristos kritês*) das coisas e tais como ele as experimenta são verdadeiras (*hoia páschei toiauta oiómenos, alêthê te oietai hautôî kai ónta*: 178b-e). Para Untersteiner (2012: 133-137), esta é a forma encontrada pelo sofista para libertar-se “do *kairós* que pressupunha o dissídio insanável”, aquilo mesmo que será muito importante a Górgias ressaltar. Entre outras interpretações, ver as de Kerferd (2003: 237-292), Cassin (2005) e Tordesilhas (2009: 20-35).

¹⁹⁹ Górgias imputa a razão à *tragédia* da decisão, uma vez que o *lógos* pode ser utilizado como simples meio a derivar conclusões contrárias. A *irracionalidade* da vida humana diante a ocasião, a força natural e o arbítrio dos deuses, é irreduzível e foge a qualquer certeza. O *lógos* despótico serve de instrumento irresistível à persuasão quando aliada a técnica e ao conhecimento da natureza humana (ver *Elogio de Helena* e a *Defesa de Palamedes*).

podem imputar também a proposta cognitivista de saber e a *Teoria das Formas* platônicas.

Salvar o *projeto filosófico*, especialmente a TF, da avaliação crítica a que o próprio Platão o submete, exige a revisão do estatuto das *competências cognitivas* e suas *instâncias* à luz de uma investigação *lógica* e da compreensão dos *usos e sentidos*²⁰⁰ dos termos “ser” e “não ser”, “realidade” (*óntôs*), “verdade” (*alêtheias*), *dóxa* (“aparência”, “crença” e “opinião”) e *lógos*.

Ao contemplar a sintaxe da língua grega, Platão identifica a profusão de sentidos e ambiguidades semânticas que ser e não ser acumulam. Estas se tornam manifestas na dedução dos *sumos gêneros*, na medida em que aí se esclarece uma série de relações implícitas entre os diversos sentidos do verbo ser.

A verdade, a existência, a identidade e a predicação são *modos*²⁰¹ de *compreender* o ser que se fundem no conjunto das diferentes relações em que as coisas que são ingressam devido ao seu registro *cognitivo*, fenomênico e reflexivo, e *lógico*, tal como se as descreve na linguagem.

O ateniense ultrapassa o plano ontoepistemológico das relações hierárquicas que opunham inteligíveis a sensíveis, subordinados à causa, ao reivindicar para a cognição e a predicação uma nova *matriz ontológica* não dual, mas *heterogênea*.

Ao regular as relações entre Formas, os gêneros demonstram as leis que regem o inteligível. É necessário que uma *regra lógica* respeite a uma condição ontológica, pois as divisões e reuniões mostram que a *comunhão é seletiva* e a *participação* afirma a identidade parcial ou a não identidade entre entidades inteligíveis, sensíveis e discursivas (253a-257a; 260a-d).

Ao discernir o que concerne *necessariamente* aos regimes antepredicativo e *potencialmente* ao predicativo, Platão inaugura uma *lógica* capaz de dar conta de relações múltiplas e heterogêneas, pois “o ser é múltiplo e o não ser multidão

²⁰⁰ Muitas são as interpretações nesse sentido. Kahn (2000) nega a pertinência de um conceito de existência separado a Cornford (1973; mas também, a Taylor e Burnet). Ackrill (1965) salienta o papel de “é” como *cópula predicativa*. Owen (1999: 416-418) enfatiza um visão semântica do texto, pois a ele não parece que os problemas no *Sofista* derivem de uma leitura existencial de ser. A posição de Owen parece excessiva a Brown (1999: 456-459), que chama atenção às distinções sintáticas dos usos completos, incompletos e elípticos do verbo ser, nos casos de uso substantivo de *primeira ordem* e incompletos para predicados de *segunda ordem*.

²⁰¹ Leigh (2012) defende em tese recente, intitulada *Modos de Ser no Sofista* (255c-e), onde interpreta o princípio da não identidade do ser e da diferença, a partir dos modos de ser uma propriedade, sendo o *critério* da diferença defendido pela força do argumento, não por distinções sintático/semânticas.

indefinida” (256e; 258d-260b). Assim, a respeito de certo sujeito “muitas coisas são” corretas a seu respeito “e muitas não são” (263b).

A aparente contradição que derivava da simples menção de nomes contrários, da ambiguidade da *dóxa*, do ser e do *lógos*, é superada se a significação de “o não ser” não se esgota na *contrariedade*, nem a ela se reduz a *alteridade* que vigora entre os homens, os nomes e as coisas, e os seres.

A compreensão aberta pelo exame da natureza do não ser e do ser propicia clareza quanto à *dinâmica* da natureza e do *processo* cognitivo. A atividade e a passividade a que se ligam as afecções contrárias permitem definir o *estatuto lógico das faculdades*, aquilo de que cada uma se ocupa, e seus produtos, de forma inequívoca.

Já o *estatuto ontológico do discurso* deriva de ser o *lógos um dos gêneros de ser* (260a-b), cuja verdade e falsidade são os *possíveis* predicados que se lhe atribui alternadamente, não direta e inequivocamente, mas devido a uma “combinação” de seres diferentes que um dado cognoscente enuncia.

Pretendo demonstrar que a *delimitação do ser como potência* (247d), a postulação dos *sumos gêneros* e a definição do gênero de ser que é o *lógos* estão encadeadas na evidência de que certa *complicação do ser ao não ser* na realidade, nos inteligíveis e no *lógos* é exigida.

Diferente de Parmênides para quem somente o próprio ser é *necessário*, para Platão, o outro, o não ser, é *necessário* como a contraposição que a relação pressupõe e *possível* como predicado que se gera da contraposição dos seres.

Apresento a seguir o trajeto da pesquisa no *Sofista* e analiso as aporias do ser e do não ser na “seção central” do diálogo²⁰².

²⁰² Por “seção central” (236d-264b) entendo a grande digressão a respeito do não ser e da opinião falsa, do ser e da verdade. Esta divisão do diálogo e a ênfase dada a seguir atende a um recorte metodológico. Brown (2010: 152) a considera um *interlúdio* do não ser e da falsidade.

Capítulo III – O *Sofista* e Platão: a história de uma difícil pesquisa

Uma vez descritas quais as posições constituintes do debate, passo ao contexto da pesquisa no *Sofista*.

O programa do diálogo torna-se complicado devido àquilo que a pesquisa busca delimitar: “o que é” (*tí pot’ ésti*) o sofista? De partida, a dificuldade reside em saber o que há em comum entre do nome (*péri tounoma*) e a coisa (*péri tò prágma*: 218b-c).

Através do método da *divisão dicotômica* acumulam-se seis caracterizações, das quais a quinta e a sexta revelam problemas.

A agonística pode se restringir a erística, que deve ser separada da arte diacrítica (*diakritikês téchnês*) que visa com a catártica (*kathartikês*), o ensino (*didaskalikês*) e a educação (*paideutikê*), características da genuína sofística (*hê génei gennaia sophistikê*: 231b).

A prática da controvérsia e a purificação revelam a face ambígua (*amphisbêtésimon*: 231e) do sofista, porque ao mesmo tempo em que este nega que seja *possível contradizer a outrem*, ele se revela como alguém hábil em contradizer (231e-232d).

Se por um lado, ele é um terrível lutador que vive da prática da contradição (*antilégein*), por outro, também se deve reconhecer nele a figura de um brincalhão, uma vez que não pode ser perito em todas as artes, nem verdadeiramente sabedor de tudo aquilo de que fala quando aos outros contradiz (234c-235a).

Para Platão isto de ser capaz de “tudo saber”, “tudo ensinar” das coisas que se geram e das entidades (232c) e “produzir todas as coisas geradas” (*phytá pánta poiésein*: 233e), não pode corresponder senão a uma aparência insana (*tò phántasma touto hôs ouk ésth’ hygiés*: 232a).

Como bem notou Platão, a aparência, o que se apresenta a nós, nos parece algo simples e evidente, mas não é dado de modo puro e imediato na sensibilidade. Esta impressão deriva de implicações da percepção e da natureza complexa das faculdades, p. ex: a ambiguidade que caracteriza a *dóxa*.

Sócrates atribui uma teoria do conhecimento no *Teeteto* a Protágoras que extrai do fato de a percepção consumir-se em alguém, a certeza do conhecimento de algo (152a-c).

No *Sofista*, Protágoras é apontado como autor de escritos “acerca da luta e das outras artes”, em que se encontram disponíveis, para quem os queira aprender, os pareceres a respeito “de todas e de cada arte em particular”. Neste catálogo se encontraria o que é preciso saber para contradizer sobre o que quer que seja²⁰³ “o praticante” (*tòn dêmiurgòn*) de uma arte (232d).

Quando o Hóspede nos diz que este tipo de instrução alcança ainda “muitas outras coisas”, a crítica no plano retórico mostra o absurdo de uma arte reivindicar para si domínio sobre “todas as coisas” (*perì pantôn*: 232e).

O poder do sofista causa espanto (*thauma*)! Ao ousar “tudo saber” como se isso fosse possível ao homem (*ei pánta epistasthai tina... estì dynaton*: 233a), o sofista aos olhos do eleata está tomado pela desmedida (*hybris*).

É impossível ao ignorante contradizer ao sabedor, pois o saber não é passível de contradição²⁰⁴. Quando alguém consegue contradizer àquele que sabe, como poderia estar dizendo algo saudável?

No entanto, a contradição corretamente conduzida dá-lhe a aparência de ser sensato (*einai phrónimoi*) e de ter uma arte (233a-b).

O Hóspede sugere, então, que a *antilógica* seja uma competência restrita, e relativa à discussão (*pròs amphisbêtêsín*: 232e).

Pois parecem, creio, ser conhecedores disso sobre que são controversistas (*dokousi gàr oimai pròs tauta epistémónôs échein autoi pròs háper antilévousin*: 233c).

A grande questão apontada pelo Hóspede consiste, então, em saber quais são as coisas sobre as quais o sofista contradiz a outrem. Para compreendê-lo, o eleata propõe um exemplo (*parádeigma*) para pensarmos a relação entre a técnica e aquilo a que chamamos produzir (*poiein*) e mostra como é ampla a gama das coisas que são supostamente produzidas por ele (233d-e). Pois, como pode alguém:

... nem dizer, nem contradizer, mas, por uma só arte, fazer e conseguir conhecer todas as coisas... (*ei tis phaiê mê légein mêd’antilégein, allà poein kai dran miai téchnêi synápanta epistasthai prágmata -;* 233d)?

²⁰³ Nada impede que paralelamente houvesse conteúdos reservados a cursos particulares como Sócrates sugere a respeito das “doutrinas secretas” no *Teeteto* (155e-157c).

²⁰⁴ Em relação à opinião o saber se define como “infalível” (*anamartétôi*: *Rep.* 477e). O pressuposto de que o saber é infalível “apseudês” (*Teeteto*: 152c) nunca é posto em causa. Pelo contrário, é o que dá sentido à discussão em torno do conhecimento de Protágoras.

Pergunta Teeteto ao eleata, a que ele se refere quando a respeito do sofista fala “todas as coisas” (*pròs hápanta*: 233c; *synápanta*: 233d), o que significa “todas” (*pôs pánta eipes*: 233e)?

O princípio da dificuldade que o jovem não capta é que, para os eleatas, falar “todas as coisas” (*tà sýmpanta*) é falar “de todas as coisas” (*tôn pántôn*), como se alguém pudesse ao falar, produzir (*poiêsein*), p. ex: a platéia, “os outros animais e árvores”, todas as coisas que nascem (*phytà pánta*), em suma, todo o fazer (*tên poiêsin*) de que se pode admitir um produtor (*poiêtên*: 233e-234a).

Teeteto se espanta com a brincadeira (*paidiàn*) e admite que apenas uma espécie de coisas possa reunir as mais variegadas coisas (*poikolôtaton*), tudo em uma só coisa (*eis hèn pánta sýllabôn*): a mimética (*tò mimétikón*: 234b).

Uma vez que, as coisas geradas e produzidas têm em comum com a palavra o realizar algo, a confusão quanto ao domínio da arte que passa despercebida (*lanthánein*) é que esta se caracteriza, à primeira vista, por realizar a obra (*apotelein érgô*: 234b).

Assim como as pinturas, as palavras encantam aos jovens inexperientes “afastados da verdade e ainda longe dos fatos” (*éti pórrô tôn pragmatôn tês alêtheías apestôtas*: 234c-d).

No primeiro turno da crítica, admite-se que enquanto artista, o sofista tem um *saber da arte* ou *saber aparente*, pois,

... [ele] revela-se-nos tendo um certo saber sobre a arte da opinião acerca de tudo, mas não um verdadeiro saber (*doxástikên ára tina peri pántôn epistêmên ho sophistês hêmin all' ouk alêtheian échon anapéphantai*: 233a).

Sua superação é questão de tempo, pois quando os jovens chegam a discernir entre o que são “as coisas que são” e “as suas imagens”, a triste experiência ou a decepção os obriga a:

... trocar as opiniões que antes lhes surgiram (*matabállein tàs tóte gegoménas dóxas*), de como as coisas pequenas pareciam (*phainesthai*) grandes e as difíceis fáceis, e em toda parte a virar do avesso tudo que lhes aparecia nos discursos, pelos fatos presentes nas ações (*tà en tois lógois phantásmata hypò tôn en tais práxessin érgôn paragenoménôn*: 234d-e).

O segundo turno da crítica, porém, mostra-nos que algo não está claro a respeito do produto da *arte fantástica* que se lhe atribui: que são as coisas

(*prágmata*) a que se chamam “aparências” e “imagens faladas”²⁰⁵ (*eidôla legómena*) e como podem ser as coisas produzidas “imitações e homônimas das que realmente são” (*mimêmata kai homônyma tôn óntôn*: 234b)?

Que é, exatamente, a aparência e como é possível falar de algo deste tipo? Esta questão sobre o *estatuto ontológico* do que aparece serve de ligação entre a “parte inicial” (216a-236d) e a “parte central” do diálogo²⁰⁶ (236d-264b).

O nó do problema consiste em situar “o aparecer” e “o parecer” entre as duas *únicas alternativas possíveis*: ser ou não ser.

Na realidade, meu caro, acho-nos numa pesquisa em tudo e por tudo difícil. Com efeito, o fato de uma coisa aparecer e parecer isso, mas não ser... (236e)

A primeira faceta do problema está relacionada com a dimensão *antepredicativa* da faculdade perceptiva e a *ambiguidade* da *dóxa* que afeta, em bloco, a “crença”, a “aparência” e a “opinião”. Se assumirmos que *quem vê capta o que vê* e que *o opinante opina*, disso decorre que todos os *fenômenos* (*phainesthai*) e as *opiniões* são²⁰⁷ porque efetivamente acontecem a *alguém*.

A segunda faceta do mesmo problema conjuga-se com o *paradoxo do não ser*. Uma vez que o parecer de *cada um é para ele*, e o *não ser*, enquanto entendido como o contrário do ser, *não é*, as opiniões serão sempre *verdadeiras* para quem as sustenta! Por esta via, o que alguém experimenta em seus juízos privados só pode ser *para ele sempre verdadeiro* e isento de falsidade²⁰⁸ (*apseudês, Teeteto*: 152c; 152b-160e).

²⁰⁵ Pinotti (2006: 77-88) contextualiza o recurso platônico à metáfora da pintura, escultura e dos artefatos para descrever a visão, a escrita e a fala. Veja-se sua elaboração no *Filebo* (38c-39e). É como se houvesse um pintor e um escritor que gravam “as imagens” de discursos verdadeiros ou falsos na alma (*tôn legoménôn eikónas en tēi psychēi toutôn grápheí*: 39b).

²⁰⁶ Iglésias (2003: 143-156) destaca o costume da tradição analítica de isolar esta parte das divisões e reuniões a respeito do sofista.

²⁰⁷ Esta necessidade torna-se evidente pela primeira vez em Parmênides. No fim do proêmio, o eleata parece sugerir que isto, porque se estende indistintamente sobre todas as coisas (*chên... dià pantôs pánta perônta*: B1.31-32), seja o ponto de partida para a compreensão de como se gera a confusão entre os homens. Este aspecto da aparência é interpretado de maneiras tão distintas como as que vemos em “Protágoras” (no *Teeteto*), Anaxágoras (B21, 21a-b) e Demócrito (B7-11).

²⁰⁸ Platão no *Teeteto* ressalva que o que aparece e parece é *para alguém* como lhe parece (152a e ss.). Entre os passos 184c-187a, o filósofo esclarece que (a) as muitas percepções não estão instaladas em nós, mas, (b) nos chegam por meio dos “órgãos” (*dià toutôn... organôn*), no processo pelo qual (c) cada potência (*dynamis*) capta aquilo que lhe é próprio, e não o que é de outras (*adynaton einai di’ allēs taut’ aisthesthai*). Sendo competências distintas, somente a alma (que não é um *instrumento* ou uma potência particular) “em si e através de si” (*autē di autēs*: 185e) pode chegar através de todas as coisas (*to t’ epi pasi*) a “o que é comum” (*to koinon*: 185b) e definir “o ser” (*tò éstin*) e “o não ser” (*tò ouk ésti*), “a entidade” (*ousian*), “o não ser” (*tò mê einai*), “a semelhança” e a “dessemelhança”, “o mesmo” e “o outro” e “todas as coisas comuns” (*ta koiná*). A alma é responsável

O segundo braço da dificuldade leva, além de Protágoras, ao embate com Górgias, que reedita o *problema da impossibilidade da falsidade e da contradição* no cerne do dizer²⁰⁹:

E o [caso] de dizer algumas coisas, mas não verdadeiras; tudo isso está cheio de dificuldades o tempo todo tanto no passado, quanto agora (236e).

O raciocínio de Górgias exposto acima afeta o ponto de partida de qualquer *refutação*. Como dizer *coisas contrárias* sem que isto seja se autocontradizer, ao pronunciar “o não ser”?

Pois, como se pode falando dizer ou opinar que coisas falsas na realidade são, e tendo-as pronunciado, não se enlear na contradição? Isso, Teeteto, é em tudo e por tudo difícil (236e-237a).

As dificuldades expostas em conjunto neste passo recordam-nos que o problema da *dóxa* ocupa um lugar proeminente no programa de pesquisa platônico, lado a lado, com a questão do *lógos*.

Ora, se isto que aparece²¹⁰ (*tò pháinesthai toûto*), parece a cada um como é para ele, o parecer (*tò dokeîn*), reivindica o ser (*eînai*) e a verdade (*alêthê*). Do contrário, como justificar que a opinião e o discurso falsos se gerem a partir da negação²¹¹ (*mé/ouk*), ou seja, do não ser?

Se o ser está comprometido com a verdade, então aceitar que é possível dizer ou opinar falso (*pseudê légein é doxázein*) seria o mesmo que pronunciar (*phtenxámenon*) e defender que o falso é realmente (*óntôs eînai*), e implica cair em contradição (*enantiológiai*: 236e).

É precisamente para entender porque Parmênides é trazido à cena (236d-237a) que fizemos estas considerações preliminares.

pela síntese de tudo o que é processualmente captado “através das potências do corpo”. Por outro lado, a *aparência* e a *dóxa* são o resultado da conjunção da percepção com o opinar, e não o produto de uma única faculdade. A *dóxa* não é infalível nem *imediatamente* verdadeira, pois é impossível encontrar a verdade (*alêtheias*) sem a entidade (*ousias*: 186c-d). Persiste o problema de como a opinião de alguém, *estando em sua alma*, possa não ser (verdadeira).

²⁰⁹ Ver *Eutidemo* (283e-286e).

²¹⁰ Para Platão “isto” que aparece se explica pelo vínculo entre o fluxo, luz e movimento e sua correlação com o *páthos* corpóreo, a sensação e os sensíveis, que, agravada pela ambiguidade da cognição (atividade/processo/estado), torna afins a aparência e a sensibilidade. É isto que se recupera da *confluência* de Protágoras e Heráclito, a par da geração com a tese do fluxo que afeta ao conjunto das coisas naturais (ver *Teeteto*: 152a-188). Aristóteles recupera este raciocínio e enfatiza a ausência de um órgão específico que capte o movimento (*De Anima* B).

²¹¹ A proximidade entre *dóxa* e *lógos* é reivindicada sistematicamente no *Mênon*, *República*, *Crátilo*, *Teeteto* e *Sofista*, e indicada de passagem no *Fédon* (73a-b).

Embora hoje possamos considerar o argumento eleático numa perspectiva estritamente epistemológica, como elaboração da exigência formal da infalibilidade do saber, comum à crença do grego clássico no divino, não se deve desconsiderar a amplitude das reações, que ele provocou, dentre as quais: *as leituras sofisticas* de Parmênides.

O resgate que faz Platão dos aspectos formais do ser, como pressupostos do saber (*Mênon*, *Fédon* e *República*), deve resistir às *objeções sofisticas* que opõem a natureza inteligível do ser ao caráter processual das faculdades cognitivas²¹². Bem como será necessário resolver as aporias da contradição, do erro e da falsidade, enquanto dificuldades geradas pela *noção de não ser como contrário do ser*.

O conjunto destas dificuldades obriga Platão a deslocar o foco da abordagem. É a partir do exame da natureza do *lógos* que o ateniense visa mostrar de forma inequívoca e explicar sem contradição a relação entre as diversas competências cognitivas e seus produtos, por efeito da definição de não ser (257d) e da falsidade²¹³.

Além disto, será necessário separar o aspecto antepredicativo da cognição, isto é, o fato de que cada competência capta o que capta, da experiência processual dos cognoscentes e o modo como se a registra em um *lógos* predicativo (260a-264b).

Os problemas do ser e do saber, da relação verdade e falsidade

Parmênides, ser único (*hena ónta*), é ao mesmo tempo para Platão “venerável e terrível” (*‘aidoiós té moi’ einai háma ‘deinós te’*, *Teeteto*: 183e-184b; ver também 180c-e). Nele habita a ambiguidade típica do filósofo: sofista *deinós*, refutador divino dos seres pobres nos argumentos (*phaulous hêmas óntas en tois lógois*: 216a-b).

²¹² O sofista confunde o *estado* infalível a que Parmênides chama pensar (*noein*) e as plataformas cognitivas regidas por diferentes regimes ontoepistemológicos a que chamamos “pensamento” (*diánoia/phronein*) e *dóxa*, consideradas como instâncias intermediárias entre saber e não saber. O complexo *doxástico* é aporético porque registra com um único nome, ao mesmo tempo a atividade da faculdade “o opinar” e o produto falível do processo “a opinião”. Uma ambiguidade análoga afeta o “perceber” e a “percepção” de uma qualidade nas coisas, explicada pela presença da “cópia” *homônima* da Forma naquilo que é percebido.

²¹³ O sofista, através do interdito eleático, nega a comunhão do que não é com o *lógos*, a opinião e a imaginação. Por outro lado, demonstrar que “o falso é” (*tò pseudos ón*, *Sof.* 261a), exige repensar a concepção de não ser. Como testemunha o HE no *Político*, no diálogo anterior, isto é, no *Sofista* a questão consiste em saber o que “é o não ser” (*einai tó mê ón*: 284b), acerca da entidade do não ser (*tou sophistou peri tês tou mê óntos ousias*: 286b).

Se a tese de Heráclito cria corifeus a cantar “tudo flui”, outros como Parmênides e Melisso defendem o contrário (*tanantía*), que “imóvel é o nome que se dá ao todo” (*hoion akínêton teléthei tòi pantì ónom' einai*: 180e1). Como Platão explica²¹⁴, para o eleata:

... tudo é uno e subsiste em si mesmo, não tendo região para onde se mover (*hôs hen te pánta estì kai éstêken autò en hautôi ouk échon chòran en hêi kineitai*: 180e).

Esta é ao mesmo tempo a recepção e a interpretação que faz Platão de Parmênides²¹⁵, no tocante a uma epistemologia e a uma ontologia²¹⁶. O ateniense, contudo, percebe como a tese de Melisso, “o todo é uno e imóvel” (*hoi hèn estòs légousi tò pan*: 183e), não deixa de encontrar quem a critique²¹⁷, ao passo que Parmênides é ainda mais profundo e não se o compreende (*Teeteto*: 184a).

Se Heráclito dá origem a uma “escola” fluxista, Parmênides é pai de ambos: o filósofo comedido (*metriôteros*) e o controversista (*tàs éridas*: 216b).

O erístico, que descende também da sofística, aceita de Heráclito que “nada permanece”, para arruinar a unidade de pensar e ser, negando-lhe a entidade estável²¹⁸ ou reduzindo-a “a uma coisa particular que é para cada um” (*idíai autôn hê ousía einai hékastôi*: *Crátilo*, 385e).

²¹⁴ Note-se a proximidade com o seguinte verso do poema: “visto o Destino o ter amarrado para ser inteiro e imóvel. Acerca dele são todos os nomes...” (*oulon akínêton t' émenai: tòi pánt' ónom' éstai...* B8.37-38).

²¹⁵ A coerência entre os *sinais do ser* (B8) não se aplica à coisa física, aparente ou dita. Por não estar em fluxo, o ser não é afetado pelo processo, sendo os *sinais* aspectos formais do ser que o saber pressupõe.

²¹⁶ Platão visa conciliar a recepção dos *sinais do ser* (B8) à pesquisa sobre a aparência (B1), a aceitação da unidade inteligível ao reconhecimento da pluralidade sensível, através da tese da pluralidade de princípios inteligíveis diferentes entre si. Sendo incognoscíveis *per se*, os sensíveis requerem a Forma que os explica (*Fédon*). O passo citado acima (180e) reflete também a aporia do ser finito ou infinito, que a cosmologia apresentada no *Timeu* e a postulação da “região” (*chôra*) como um *terceiro (de dois) intermediário* do ser e o sensível, suporte da geração e do movimento, visa resolver.

²¹⁷ Recorde-se a crítica dos Atomistas aos eleáticos, especialmente, Melisso e Zenão, e a reformulação da tese do ser com a aceitação da pluralidade, que visa reabilitar a cognoscibilidade da realidade física com os conceitos de átomos e vazio. O movimento é salvo pela postulação de que o não ser, o vazio, “não é menos que o ser” (Aristóteles, *Met.* A, 985b5). O uso do comparativo (*ou éttôn/mallon*) é comum a Protágoras e Górgias.

²¹⁸ “Tudo flui e nada permanece” (*pánta chôrei kai ouden ménei*: *Crátilo*, 402a), “nada é um, por si e em si” e “nada nunca é”, mas se torna sempre *outro* e não “isto” ou “aquilo”, porque muda constantemente (*Teeteto*: 152d-e).

Como vimos Protágoras²¹⁹ parte desta alternativa e defende que a *verdade* (*tôn prós ti tēn alētheian*: Sexto, VII, §60; *Crátilo*: 385e-386a; *Teeteto*, 152a em diante) de todas as coisas (*pantôn chrēmátôn*) é sempre relativa ao *homem medida*.

Assim, tal como o *indivíduo* percebe todas as aparências, porque são percebidas por ele, têm de necessariamente ser verdadeiras, *para cada um*. O corolário da tese é (a) a *impossibilidade da contradição*, aliada a uma defesa do *senso comum*. Ao explorar a “existência” do que é percebido e a confusão do estado com o resultado do processo opinativo, o sofista fecha, do ponto de vista psicológico, a porta ao *erro* e ao *engano*.

A defesa intransigente da identidade entre ser e verdade se apoiaria em Parmênides, para quem o *não ser sendo incognoscível*, “não é caminho verdadeiro” (*ou gâr alēthēs éstin hodós*: B8. 17-18).

A causa imediata destas diferentes posições, porém, é a notória *ambiguidade do verbo ser*²²⁰.

Górgias irá mais longe, extraindo do uso consciente das ambiguidades do verbo certas consequências lógicas totalmente negativas e a rejeição de uma *concepção estável de saber e ser*, pela via da linguagem.

Se o *não ser* for *incognoscível*, *anônimo* e *contrário ao ser*, (b) tudo o que as pessoas pensam, sentem e opinam *seria verdadeiro*, o que conduz ao dilema *da impossibilidade da falsidade*.

Esta conclusão, que dissolve o saber na irracionalidade do conflito agonístico²²¹, não reconhece para a decisão e ação virtuosa outro paradigma que o autônomo, centrado no indivíduo: para o sofista cada um decide por si segundo o que é melhor para si.

²¹⁹ Intencionalmente segundo Cornford (1973: 36). Vejam-se as interpretações de Brown (1994: 212-233) e Kahn (2000: 8) nesse sentido.

²²⁰ Pressuposto para o uso comum da linguagem, o ser para os gregos antigos é também sinônimo da realidade, pois toda afirmação, se não pressupõe, pleiteia a verdade. Platão e Aristóteles, os primeiros a tratar filosoficamente os usos e sentidos de *einai*, lançam “luz nas doutrinas ontológicas dos gregos trazendo à tona a plena significação e as pressuposições não declaradas dos conceitos expressos por *estí*, *einai*, *ón* e *ousia*” (Kahn, 2000: 2). Para Aristóteles (*Met.* Δ7) verdade é o terceiro sentido de *tò ón*, além do ser: *por acidente*, *per se*, das *categorias* e da *potência* e do *ato*, e reconhece-o segundo Kahn (2000: 13) como o sentido “mais estrito” ou “mais autoritativo” do verbo (*Met.* Θ10, 1051 b1: *tò kyriótata ón*), mesmo em posição enfática (1017 a33-35). Ver também a distinção entre o que é dito *simpliciter*, “de todo modo” (*haplôs*) e o que pode ser dito de “muitos modos” (*pollachôs*).

²²¹ Esta dimensão trágica (*tragiké*) cantada pelos poetas e que agrada a Mênon no diálogo homônimo (76e3) não deixa espaço para a busca por um aspecto decisivo para a ação e o saber diante da ignorância humana dos fatores contra os quais se acha impotente (ver Untersteiner, 2012: 215-258).

Tal postura é, tanto do ponto de vista epistemológico como politicamente inaceitável a Platão.

De forma irônica, no *Eutidemo* (294a, 296a; ver também *Crátilo* 286a-e), o ateniense mostra como a verdade da opinião não pode ser necessariamente infalível, nem é correto aceitar que o saber se restrinja ao par sensação/*dóxa*²²², entre outras razões:

(a) porque os homens se contradizem *entre si*;

(b) e “as coisas têm certa entidade estável própria” (*ousian échonta tina bébaión esti tà prágmata*), *em si e por si*, que “não é relativamente a nós, nem é *por nós*” estabelecida (*ou pròs hêmas oudè hyph’ hêmon*, *Crát.* 386e);

Já Górgias, com a finalidade de refutar Parmênides, introduz instâncias que o argumento eleático não suporta²²³: p. ex: “algo” (*ti*), “a coisa” (*prágma*) “as coisas pensadas” (*tà phronoumena*) e “o ser lá fora” (*tò ón ektós*).

No *Sofista*, Platão mostra que o argumento de Górgias é dialético e será válido se, e somente se, a *negativa for lida sempre como contrariedade*, e que se transforma em *falácia erística* ao não admitir nenhum outro sentido para a negação. Pois, se a verdade é encarada como “o que é” e “o que é dito”, a falsidade sendo o contrário do verdadeiro, *simplesmente não é possível*.

Contra a erística e a aparente sabedoria do sofista o ateniense defende a *função heurística* da pesquisa e a necessidade de verificação da verdade por uma comunidade dos pesquisadores²²⁴.

²²² Do contrário, entre outras coisas, os sábios e sofistas não teriam nenhuma utilidade (*Eutidemo*: 286d-287b), pois todos seriam sábios (*Teeteto*:170d-171c).

²²³ Protágoras percebe a dimensão infalível e não predicativa comum à percepção e ao saber, pois assim como não é possível àquele que vê não ver aquilo mesmo que mostra a visão, não é possível que “aquele que sabe alguma coisa não saiba o que sabe” (*Teeteto*: 164a-165b). A relação entre a aparência e *chrêmata*, por outro lado, reflete uma concepção pragmática que não é alheia a Górgias, para quem a concretude dos usos e valores que as coisas adquirem na prática depende daquilo que as pessoas acreditam e honram. Não será simplesmente um artifício a introdução de “algo”, *prágmata*, “coisas pensadas” e “o ser exterior”, mas não podem ser confundidos com “o que é” para Parmênides. À época não há distinção rigorosa entre sensação, imaginação e pensamento. Platão elabora na *analogia da linha* (*Rep.* 509d-511e) um quadro amplo da experiência cognitiva humana que discerne a “suposição” (*eikásia*) e “crença” (*pistis*), ligadas às *imagens* (*eikones*) e aos *viventes* (*zoa*) na zona do *visível* (ou *opinável*) em oposição ao inteligível. Do fato de algo ser pensado não decorre que seja necessariamente verdadeiro o que se acredita ou se imagina que isto é. De diferentes coisas se ocupam o saber e a verdade, crença e a persuasão (ver *Górgias*: 454a-d).

²²⁴ Para Casertano (2010: 27) a verdade é encarada por Platão em múltiplas perspectivas. Ela ganha autonomia quanto àquele que a profere, para entrar em um “circuito interpessoal” de avaliação. Neste, é a coerência e a consistência dos enunciados em relação ao ser o que decide cada questão.

Contra Protágoras e Górgias é necessário provar que:

- (a) há padrões *epistêmicos* em certa medida independentes de quem julga isoladamente e do relativismo que afeta a *natureza (physis)*, a *cultura* e os *acordos temporários (nomos)* instituídos entre homens, mas compatíveis com a experiência cognitiva e linguística humanas (*Crát.* 385d-e);
- (b) o *ser em si* não se confunde com o que é *para nós*, nem com as suas cópias *em nós* e *nas coisas*, nem é afetado pelas *propriedades* que são atribuídas às coisas (*Sof.* 247e-249d; 250b);

Para isso Platão aceita a distinção gorgiana entre *fatos* e *lógos*, mas elabora a relação do discurso com o ser, que embora sejam diferentes, não se excluem em uma *exterioridade* cerrada, pois há:

- (c) um saber dialético que regula a *correção da mistura* de quais seres com quantos outros têm *reciprocidade* ou *são imiscíveis* nas coisas opinadas e ditas (*Sof.* 252e-253e).

O conceito de “entidade”, “a comunhão dos gêneros”, “o entrelaçamento das formas” permitem à ciência dialética explicar as complexas relações que conectam e distinguem o ser e o *lógos*, por um lado, e as formas que são constitutivas do enunciado verdadeiro e do falso, por outro. Se forem harmônicas as Formas das “coisas ditas” com a verdade das “coisas que são”, a participação afirma (ou nega) de modo consistente *como são*²²⁵ (*hôs éstin*, ou *hôs échei*).

Para isso é preciso compreender que “a existência”, “a identidade”, “a predicação” e “a verdade”, embora não surjam como sentidos de ser claramente distintos *a priori*, não se os pode reivindicar ao mesmo tempo na linguagem.

A *veracidade* do que é dito depende de diferentes causas, como a *referência* e o *significado* dado às palavras e aos conceitos, *a posteriori*, em cada contexto pragmático ou dialético²²⁶.

A coisa dita torna-se útil se é correta e válida, enquanto seu valor epistêmico implica ainda “se diz a verdade ou não” (*aléthès légetai é ouí: Cármides:* 161c5-6).

²²⁵ Para Casertano (2010: 28-29) esta é, em suma, a empresa de Platão no *Sofista*, “desventrar a complexidade das relações entre realidade e linguagem, entre verdade e falsidade, entre ser/pensar/dizer, no rasto de uma renovada utilização da filosofia do grande Parmênides”.

²²⁶ No contexto da vida humana “a verdade” é um dado complexo cuja decisão remete-nos à relação entre as “coisas ditas” (*Iegóména*), os valores da ação (*práttein*), os fenômenos (*phainóména*), os fatos (*erga/prágma*) e as produções (*poiéma*) do dizer (ver *Teeteto:* 163a-c).

Para Parmênides a maneira de superar a *ambiguidade semântica do verbo ser* consistiu em separar a verdade do saber/pensar e os *sinais do ser* de uma leitura *predicativa* da identidade, pela exclusão de qualquer entidade além do ser (B2-8). Lendo “o mesmo” como *o nome que refere o ser a si mesmo, os seus sinais não se tornam oposições exteriores ao ser, nem contrariedades internas que afetassem a coerência do ser consigo mesmo.*

No entanto, a *tradição reflexiva grega* recepcionou de diferentes formas a interdição parmenideana ao não ser. Os físicos aceitam *que não há geração do que não é; Melisso que não há nada além de um; a sofística que não é possível conhecer e dizer o que não é.*

Importa aprofundar o contraste entre a recepção que de Parmênides fazem Protágoras, Górgias e Platão (*República* V e VI) especialmente no que diz respeito à interpretação das teses da *incognoscibilidade do não ser* e da *inteligibilidade do ser.*

Quais os caminhos abertos pela herança dos *pressupostos* eleáticos (ver *República*, V476e-477a)? Quais são as aporias geradas pelas suas distintas recepções, críticas e adaptações?

Antes de tudo, é comum a todas elas o desrespeito pela *unidade antepredicativa* e a *coerência puramente formal* do argumento eleático, ao inseri-lo na *cognição das coisas* “pensáveis”, “opináveis” ou “imagináveis”, bem como relacioná-lo, sem mais com “a aparência” e “o parecer isto” a cada um. Mas também ao unir o ser na linguagem aos predicados “um”, “dois”, “três”, “quatro”, “contrários”, “branco”, “homem”, “bom”, etc. (*Sof.* 238a-e; 239c-240e; 242c-245e; 251a-e).

Platão e cada um destes pensadores serão obrigados, por muitos motivos, a reconhecer que qualquer “algo” (*ti*) que tenha “número” (*arithmos*), “quantidade” (*poson/pósa*), “qualidade” (*poion/poiá*), ou predicado (*toiouton*) obriga a contabilizar um *terceiro além* dos contrários “ser/não ser”, para que haja a possibilidade de uma via predicativa em que o *lógos* forme com o ser uma unidade coerente de sentido.

Esta última alternativa requer reformular a negativa, pois, a contrariedade só é aplicável onde há apenas dois termos.

Só assim é possível apreender o cerne das aporias do não ser (237b-239b), da imagem (239d-240c), da aparição e da opinião falsa (240d-241c) e do ser (242b-245e) e a análise que delas faz Platão.

Análise das aporias do não ser (237e-239e)

Defendo que, na seção das *aporias do não ser*, Platão pretende mostrar que trasladar a *noção de não ser como contrário do ser*, do contexto antepredicativo no qual opera Parmênides no *Da Natureza*, para outro contexto como o da fala e dos falantes, cria comprometimentos paradoxais e insolúveis.

Portanto, o caráter didático das aporias consiste em fazer com que o leitor se aperceba dos problemas gerados, encontrando o cerne da aporia, para que, uma vez de posse da solução final, possa aplicá-la, para desabilitá-los.

Nesse sentido, a maneira como Platão enuncia as dificuldades traz consigo os princípios de sua superação²²⁷. Através do recurso a uma série de metáforas, o filósofo cria condições para o surgimento de uma *teoria da referência e do sentido*²²⁸, que explique a relação entre a linguagem e as coisas referidas no discurso.

Dizer ou opinar que o falso realmente é

Após a questão inicial²²⁹ sobre “aparecer isto e parecer e não ser” (*tò gàr pháinesthai touto kai tò dokein, einai dè mê*), o exame se dirige para a *possibilidade de dizer falsidades*. Como pode alguém “dizer algumas coisas, mas não verdadeiras” (*tò légein mèn átta, alêthê dè mê*: 236e):

Pois, como se pode falando dizer ou opinar que coisas falsas na realidade são e, tendo-as pronunciado, não se enlear na contradição (236e-237a).

Platão enlaça (1) “o dizer coisas não verdadeiras”, (2) “o dizer e o opinar falsidades”, (3) a mera pronúncia de “coisas falsas”, e (4) o enunciado “coisas falsas na realidade são”, no âmbito de uma mesma hipótese, pois cada:

... declaração (*ho lógos houtos*) teve a ousadia de supor (*hypothésthai*) que o não ser é, pois de outra maneira a falsidade não viria a ser (237a).

²²⁷ Verificando a solução como numa obra de *engenharia reversa*. Na primeira parte das aporias (237b7-e7) é apresentada a versão familiar do antigo paradoxo, porém, como veremos abaixo, a presente versão contém as “sementes da transformação” da dificuldade em solução (cf. Owen: 431; 433-434).

²²⁸ É possível dizer que Aristóteles (*Da Interpretação*, 16a1 e ss.) leva este projeto a sério e o desenvolve.

²²⁹ Uma versão desta questão é apresentada no *Teeteto* (152b-c; 170a-171c; 177e-179d).

Embora a contradição seja algo aceito como o possível desacordo entre os falantes²³⁰, “falando” (*eipónta*), aquele que fala e está a “dizer algumas coisas”, pleiteia a verdade. Ainda mais quando alguém acredita que está a *dizer as coisas como são*.

Ora, o que Platão quer mostrar é que, se a verdade é idêntica ao ser (concepção ontológica de verdade), a falsidade é impossível, pois uma vez que a negação indica o contrário, coisas não verdadeiras (*aléthé dê mé*), *simplesmente não são*.

Por sua vez, falar de “coisas falsas” (*pseudé*) implica sustentar que o falso “realmente é” (*óntôs einai*), e exigir como hipótese que “o não ser é” (*tò mé ón einai*: 237a).

A esta hipótese, o Hóspede contrapõe o testemunho do grande Parmênides no *lógos* da interdição:

Pois, não imporás isto de modo nenhum, disse, que não seres são, Porém, tu afasta teu pensamento desse caminho de investigação (237a; *idem* B7).

É neste ponto que o Hóspede propõe “por a prova” (*basanístheís*) o próprio argumento²³¹ (*hó lógos autos*: 237b). Pretende Platão examinar o que não se pode investigar ou *outra coisa* que não exatamente aquilo que Parmênides tratou?

Mas dize-me: acaso ousaremos pronunciar o que de nenhum modo é²³² (237b)?

Para proibir²³³: “não imporás nunca (*mépote*) isto”, dizer que “não seres são” (*einai mé eónta*: B7.1), Parmênides, no entanto, fala (*phésin*). A forma do imperativo de que a interdição se reveste parece não constituir em si um *lógos*, mas apenas evidenciar a fórmula geral da contradição. A interdição enquanto tal segue-se da *incognoscibilidade* do não ser (B2.7-8), reiterada em:

... Nem do não ser (*ek mé eóntos*) te deixarei

²³⁰ Ver Santos (2011: 55-58).

²³¹ Se para Teeteto não houver alguma diferença (*ei mé tí soi diaphérei*: 237b). Ver Casertano (2010: 26) e Notomi (2007b: 170-171).

²³² Platão sugere, primeiro que o pronunciar se limita a emissão de som (*phthéngesthai*) e não seja propriamente o mesmo que dizer (*légein*), o qual, se supõe, diz sempre “o que é”; segundo que, se “o que de nenhum modo é” (*tò médamós ón*) for visto como não sendo mais que uma paráfrase para “nada”, pode ser proferida sem compromissos ontológicos (ver a distinção entre *lógos* e *lexis*, e a definição desta na *Poética* de Aristóteles: 6,1450b15).

²³³ A proibição, que para nós seria construída sobre o imperativo, é antes, um aviso ou admoestação, possivelmente construída sobre o aoristo subjuntivo (*daméi*). Platão, por outro lado, parece usar-se do sentido adverbial de *mépote* “em hipótese nenhuma”, para associá-lo a “de nenhum modo” (*médamós*).

falar, nem pensar: pois não é dizível, nem pensável, visto que não é (*ouk ésti*: B8.7-9).

É porque não informa a natureza do que é pensável²³⁴ que a argumentação conduz ao abandono da via negativa:

Decidido está então, como necessidade,
Deixar uma das vias como impensável e inexprimível (pois não é via verdadeira, enquanto a outra é e é autêntica (B8.16-18).

A demonstração desta *necessidade* é imposta por a coerência dos *sinais do ser* entre si ao longo de B8 *só ser possível à entidade que é*.

A rejeição em bloco da “via” negativa, do “não nome” e da *contradição*, só é válida no contexto antepredicativo da pesquisa, em que não se separa “pensar” e “ser” (B8.34-36), nem há além de “o que é” (*tò mê éon*) qualquer candidato que seja em si unidade coerente de sentido (B8.3-49), sendo impossível, nos termos do *Poema*, extrair o saber a partir de “o que não é²³⁵”.

As dificuldades elencadas no *Eutidemo* e no *Sofista*, refletem uma justaposição da antepredicatividade à predicatividade.

Protágoras aplica uma sobre a outra, para prender a cognição à linguagem, por meio do ser.

Górgias une “as coisas pensadas” e “ditas” a “o que é”, porque “são”, e as opõe, porque “são diferentes”, para demonstrar que se o ser é afetado pelo não ser, ou este pelo ser (quer na forma do nome ou do verbo), em sua ambivalência ambos “são” e/ou “não são”.

Platão por sua vez, postula a infalibilidade do saber e da verdade dos inteligíveis (*Fédon*), mas também introduz o argumento de Parmênides no âmbito de uma teoria cognitiva. Isto ocorre na *República* (V-VI), sem que o filósofo preste as contas *de como* a Forma *que é* pode explicar a aparência e as instâncias sensíveis predicativamente e *qual é* a relação entre um pressuposto e um predicado²³⁶!

²³⁴ Pela falha em identificar aquilo que o nome “que não é” trata, ou porque a sua admissão abre a possibilidade da contradição. Mas, se nomear “o não ser” (*tò mê éon*), como mero nome (que não é nome de nada), pela aplicação da forma do nome (*tò*), isto não implica na sua existência. Parmênides não aplica a forma do plural (*ta*) a “não seres” como fazem Górgias e Platão (ver *Eutidemo*, *Crátilo*, *Sofista*). Como nota o ateniense, a introdução do pressuposto na predicação impede associar a “o não ser” o número, a forma singular ou plural (238a-239a).

²³⁵ Tampouco o saber é *de* o que é, mas apenas *o pensar que é*.

²³⁶ O pressuposto corresponde a exigência do princípio “aquela forma em si, pela qual todas as coisas santas são santas” (*ekeino autò tò eidos hōi pánta ta hōsia hōsia estin*: *Eutifron*: 6d10-11), *aquilo sem o que as coisas que são não poderiam ser o que são* e o *caráter* em que nada diferem, mas são o mesmo (*Mênon*: 72b-e). Sócrates não aceita outra causa, por exemplo, que explique porque as

A Recepção de Parmênides na *República*

Platão expõe na *República* (V-VI) uma teoria cognitiva que define *epistêmê* e *dóxa* como potências (*dýnameis*) pela articulação das competências cognitivas aos seus domínios de aplicação epistêmica e doxástica (*eph' hois gnôsis; eph' hois dóxa*: 480a) e seus conteúdos lógicos: os enunciados produzidos²³⁷ (*phêi einai*: 479a).

Antes de tudo, o filósofo recebe o *pressuposto da necessidade do saber*, presente no argumento de Parmênides e o reelabora do seguinte modo:

Mas diz-nos o seguinte: quem sabe, conhece alguma coisa ou nada? – [...] conhece alguma coisa. – Que é ou que não é? – Que é. Pois como é que havia de conhecer-se alguma coisa que não é (*Rep.* 476e)?

A condição de quem sabe algo (*eidóta ti*) evidencia o cognoscente, o saber e as duas *únicas alternativas* possíveis na fórmula: “quem sabe, conhece algo ou nada” (*ho gignôskôn gignôskei ti é oudén;*)?

A única resposta que caracteriza o saber que Platão busca é “conhece algo” (*gignôskei ti*), cuja admissão só pode ser obtida de uma de duas alternativas: “que é ou que não é” (*póteron òn é ouk ón;*)?

O interdito eleático é reeditado na justificação da escolha “que é” (*ón*), “pois como havia de conhecer-se algo que não é” (*ón: pôs gàr àn mé ón gé ti gnôstheí:* 477a)?

Platão, então, estende esta conclusão a muitos outros pontos de vista, articulando-a a “força” das “competências cognitivas” e a “clareza” “daquilo a que se aplicam” em uma *hierarquia ontoepistemológica*:

Temos então este facto suficientemente seguro, ainda que investiguemos de muitos outros pontos de vista (*pleonachêi*), que o que de todo modo é (*tò mèn pantelôs òn*) é totalmente cognoscível (*pantelôs gnóstón*), e [o] não ser

coisas belas são belas (ver *Fédon*: 100e3; 101c-102a). A passagem do ser às Formas, e destas às coisas que são belas porque participam da Forma e exibem o predicado belo enquanto imagem, é dada pela “cópia” da Forma nas coisas sensíveis, já implica uma relação entre realidade e linguagem, mediada pela cognição e a predicação.

²³⁷ A diferença entre o filósofo que postula uma forma do belo e “os amigos dos espetáculos” é que este aceita (*nomízei*) que haja apenas “as muitas coisas belas” (*pollà de tà kalá*), mas não o enunciado que “o belo é um só”. Isto permite distinguir a forma, “o que é”, daquilo “que é dito” (*phêi einai*: 479a), a asserção. A ambiguidade da *dóxa* (“aparência”, “crença” e “opinião”) afeta a atribuição (*prosrêthêsetai*) e a coerência dos enunciados (uma vez que os predicados são expressões verbais de propriedades cognoscíveis). As muitas coisas ora recebem uma, ora a qualidade contrária (*tanantía*), pois “cada uma delas terá [algo] de ambas” (*hékaston amphóterôn héxetai*). O que leva à pergunta: “cada uma destas numerosas coisas é antes aquilo que nós dizemos que é” (*phêi auto einai*), “ou não o é” (*ê ouk éstin*: 479b)?

(*mê ón*) de nenhum modo (*medamêi*) totalmente incognoscível (*hóti tò mèn pantelós òn pantelós gnóstón, mê ón dè médamêi pántêi agnóstón*: 477a).

O argumento mostra que nos extremos se encontram o saber do “que é de todo” e a ignorância do “que é totalmente incognoscível²³⁸”. Porém, ao deparar-se com a *dóxa*, Platão observa o dilema que o impede de associá-la *simplesmente* ao ser ou ao não ser *de todo*.

Ora, se (1) “o não ser” é totalmente incognoscível, torna-se *impossível opinar sobre o que não é* (478a-b) e se (2) “o que não é de nenhum modo” equivale a “nada”, então, (3) é necessário que a opinião seja sobre “algo”.

A única opção que Platão encontra para validar a hipótese de “*algo de certo tipo que seja e não seja*” (*ti hoútôs échei hós einai te kai mê einai*) é uma alternativa entre extremos, postular um “intermediário²³⁹” (*metaxý*) “do que puramente é e do que de nenhum modo é” (*tou eilikrinós óntos kai tou au médamêi óntos*: 477a).

Portanto, na posição intermédia, encontra-se algo que nem é, nem não é *simplesmente*, que não é ignorância nem saber, mas algo que é *deste tipo*: como a opinião (*ti dóxan einai*: 477b). Porém, como se explica que algo possa “ser e não ser²⁴⁰”?

Platão se distancia de Parmênides ao postular que as “potências são um gênero de seres” (*dynámeis einai génos ti tôn óntôn*: 477c), que exercem domínio sobre coisas distintas e compatíveis com cada uma delas. Como indica o passo abaixo:

Não vejo nas potências qualquer cor ou figura ou qualquer dos *predicados*²⁴¹ como têm tantas outras coisas, observando algumas das

²³⁸ A tradução de Rocha Pereira (2010), em itálico, está *modificada*. O par categorial ser/não ser é articulado ontoepistemologicamente na *República*, de maneira que não se pode deduzir a existência separada do saber. Note-se que a nuance da modalidade não é introduzida para acentuar ou suavizar a realidade, mas o conhecimento mais claro ou obscuro de o que é pelas *dynameis* cognitivas.

²³⁹ Note-se o recurso sistemático a esta saída em relação ao “amor” (*Baquete*: 202a-212a), “a opinião” (*Rep.* 477a-b), ao “número” entre o “ilimitado e o um” (*Filebo*: 16d-e).

²⁴⁰ Ver Santos (2011: 97). Fine (1999:20-21) defende a tese de que os diálogos médios distinguem explicitamente entre saber e opinião, e vê nesse passo uma evidência contra a leitura existencial, pois o que se pode extrair da expressão: “a opinião é do que existe e não existe”? Outra hipótese é que com isto se queira apenas dizer que alguém só pode conhecer “x” se isto é F, ou seja, caso “tenha alguma propriedade específica ou propriedades”.

²⁴¹ Ao distinguir a competência, p. ex: a vista, dos predicados, ou seja, “as coisas deste tipo” (*ti tôn toioutôn*) como “a cor” ou “a figura”, Platão mostra que as coisas têm, mas não são necessariamente os predicados que exibem, mas que estes são atribuídos por alguém a algo. Esta atribuição segue o resultado da atuação da *dynamis* e não deriva da própria coisa, mas depende de como ela é captada. Nesse sentido, omito da tradução (Rocha Pereira: 2012) o termo “objeto” para ressaltar o *sobre que é* a operação. No contexto cognitivo próprio ao *Fédon* e *República*, a predicação é encarada em relação ao “ser”, enquanto na perspectiva lógica do *Sofista*, a partir do “que é dito”.

quais distingo para comigo que umas são de uma qualidade, e outras de outra (*tà mén álla einai, tà dè álla*). Numa potência, apenas reparo sobre *que é que se aplica* (*eph' hōi te ésti*) e o *que efetua* (*kai hò apergázetai*); e deste modo chamo potência a cada uma delas, idênticas (*tên autên*) às que se aplicam ao mesmo (*epi tōi autōi*) e produzem os mesmos (*tò autò*) resultados, e diversas (*héteron*) às que se aplicam a coisas diferentes (*epi héterōi*) e operam outros (*allén*) efeitos (477c-d).

Assim, é preciso distinguir primeiro, os (1) estados: (a) saber, (b) opinião e (c) ignorância, das (2) potências. Isto porque, em certo sentido, *epistêmê* e *dóxa* são potências, que diferem uma da outra devido à força, a clareza e a obscuridade do que contemplam, pelos seus respectivos domínios de aplicação, que são, (a1) o ser, (b1) a *metaxý*, e (c1) o não ser, e aquilo que cada uma delas produz: os *seus efeitos*.

Com sua teoria das potências, Platão introduz no quadro de sua epistemologia, além do que Parmênides considera como estado perfeito e infalível – “o pensar” – aquilo a que chama “o opinar”, caracterizado pela ambiguidade da *dóxa*, que cobre um complexo de operações, indicado pela expressão: “a potência que nos permite julgar pelas aparências não é senão a opinião²⁴²” (*hōi gàr doxázein dynámetha, ouk állo ti ê dóxa estín*: 477e).

A natureza complicada da *metaxý* exige que isto que aparece como “algo que é e não é”, seja possível por participar de ambos (*tò amphotérōn metéchon; amphoin*) “do ser e do não ser” (*tou eináí te kai mê einai*: 478d-e).

... se aparecesse algo que ao mesmo tempo é e não é (*ei ti phanéiê hoion háma*²⁴³ *ón te kai mê ón*), tal coisa ficaria em posição intermédia entre o ser puro e o que de todo modo não é (*toiouton metaxý keisthai tou eilikrinôs óntos te kai tou pántōs mê óntos*: 478d; reafirmado em 479d).

Por conseguinte, a aparência é este algo que não é nenhum dos dois (*oudéteron*) “ser” e “não ser”, os quais se acham em “estado puro” (*eilikrinès*: 478e), sendo diferente também de cada ser *em si*, p. ex: o belo em si e que é um. Portanto, as muitas coisas *tais que belas*, bem como as demais coisas múltiplas são do domínio da opinião. Isto mostra que os predicados atribuídos às manifestações são sempre de fatos compostos²⁴⁴.

²⁴² É exatamente o que Rocha Pereira (2012) busca caracterizar em sua tradução.

²⁴³ Ver entre outros problemas, a relação com a presença dos opostos. Ver Fine (1999: 14-15).

²⁴⁴ Especialmente porque são produtos os compostos (*tà syntheta*: *Fédon*: 78c9) como o corpo, que é uma reunião (*xympantos*: 66a6), ou do que segundo as partes (*katà meros*) “é posto junto” (*athroismati... tithenthai*: *Teeteto*: 157b-c).

A “aparência” é o conjunto de representações de diversas fontes unidas pelo “juízo”, e a “opinião”, a expressão discursiva na alma do apego a uma crença (479a-480a).

Apesar de a *epistêmê* e a *dóxa* serem *dýnameis*, cada uma delas produz algo distinto (*héterón ti dynamémê hekatéra autôn pephyken*), a primeira visa ao ser (*epi tói ónti*), a conhecer como se comporta o que é²⁴⁵ (*tò ón gnônai hós echei*), enquanto do “opinar” (*doxazein*) resulta a *dóxa* (478a).

Embora não haja opinião de nada, pois é impossível opinar “o que não é” (478a-b), o algo que alguém opina varia de acordo com a conjunção da percepção e do percebido para cada um, sendo as “coisas aparentes” dependentes do modo como são captadas²⁴⁶. Por essa via

... é forçoso que as mesmas coisas pareçam de certo modo, belas e feias, e bem assim as outras por que perguntas (479b).

Se cada um interpreta o fenômeno ao seu modo, não deve alguém que tem senso (*tis noun échôn*) identificar (*tautón... titheîê*) “o que é infalível” (*to anamártêton*) “com o que não é infalível” (*tôi mê anamartêtôi*: 477e). A divergência entre as opiniões humanas abre o caminho para a explicação do *erro*, uma vez guardada a diferença entre saber e opinião: pois os mortais têm opinião sobre tudo, mas nada sabem sobre o que opinam (*doxázousin*: 479e).

A Recepção de Parmênides revisitada no *Sofista*

Parmênides visa àquilo que *unicamente é, é cognoscível* e se pode dizer *que é*.

Já Platão busca compreender como as muitas coisas sensíveis podem ser explicadas pela unidade inteligível, a partir da relação das potências cognitivas e seus domínios de aplicação, aquilo *de que* há cognição²⁴⁷.

²⁴⁵ Note-se o intercâmbio entre “ser” (*éstin*) e “ter” (*échein*).

²⁴⁶ Para Platão não há “o ser” sem o saber, tampouco “as coisas” sem o perceber. Os seres, porém, são sempre os mesmos segundo si mesmos (*katà tautà hōsaútōs échousan*), e nisso o ateniense segue Parmênides para quem “o mesmo em si mesmo permanece e por si mesmo repousa, e assim firme em si fica” (*tautón t’én tautōi te menon kath’heautó te keitai choutōs émpedon authi ménei*: B8.29-30). Enquanto, para cada um, pelo modo privado como captam os fenômenos, as aparências diferem, e a partir disto também, por ex: “as muitas coisas nomeadas belas”, pelos amantes de espetáculos (*pollà dê tà kalà nomízei ekeinos ho philotheámôn*: *Rep.* 479a).

²⁴⁷ Segundo McCabe (1994: 36-37) a relação é ou um arranjo daquilo que é (existe), ou do que nós percebemos naquilo que é, e depende da mente. É difícil aceitar que estas perspectivas estejam separadas. Se os fenômenos afetam causal ou realmente a mente que recorda propriedades, estas

Porém, o ateniense percebe a diferença entre os dois contextos, uma vez que supor a cognoscibilidade de coisas numérica e qualitativamente diferentes é incompatível com o sentido da negativa como *contrariedade*, que não permite a emergência quer do outro, quer da pluralidade. Esta confusão é a raiz da rejeição da pluralidade, da refutação por meio do paradoxo a que se expõe aquele que queira tratar das coisas múltiplas²⁴⁸.

Primeiro, há que esclarecer que a *opinião* e o *lógos* não são como o puro ser (*eilikrinôs*), o que de todo modo é (*tò pantelôs ón*), ou como o puro não ser, “o que de nenhum modo é²⁴⁹” (*tô médamôs ón*).

No argumento parmenideano da possibilidade de saber “o que é”, nenhuma consideração de “o que não é” será possível no plano puramente formal. Isto leva Platão a pressupor que o opinável tem de ser de *algum modo*, mesmo que esteja “a circular entre o não ser e o ser puros” (*péri tôn allôn metaxy pou kylindeitai tou te mé óntos kai tou óntos eilikrinôs*: 479d).

Embora engenhosa a saída pela *metaxy*, domínio intermediário entre ser e não ser se cria o problema, não previsto pela terminologia do argumento de Parmênides, de como encarar este *terceiro termo*.

Ora, para Platão, são tanto a “opinião” quanto “o amor²⁵⁰” “algo intermediário” (*ti metaxy*: *Banquete*, 202a-b), exatamente por não serem redutíveis aos extremos, nem *excluírem uma relação com duas alternativas*.

Permanece a polêmica: como pode o cálculo da causa que é a reminiscência ser compatível com a *infallibilidade*, o encadeamento de opiniões corretas tornar-se saberes (*epistêmai gígnontai*), primeiro e a seguir, *estáveis* (*mónimoi*: *Mênon*, 98a) ou a opinião ser outra coisa (*héteron*) que o saber (*Rep.* 477e), se a alternativa sempre se resume à “é” ou “não é”?

Platão rejeita a oposição *ser de todo/não ser de nenhum modo*, pois como a ambiguidade característica da imagem e da opinião demonstra (*Sofista*: 240b-e), é necessário aceitar que cada uma destas coisas em certo sentido é e em certo sentido *não é* (241d).

não são invenções, mas têm ligação, enquanto próprios (*natural inherence*) a alma e ao cosmo. As coisas são *coleções de propriedades*, quantas têm formato ou cor, que envolvidas na *presença de opostos* geram o problema da predicação.

²⁴⁸ Não se as conhece enquanto múltiplas, mas como redutíveis a uma Forma inteligível (*Parm.* 129a-e).

²⁴⁹ A hierarquização a partir dos extremos reflete a possibilidade e os modos (*pôs*) a partir dos quais os gêneros de ser (*génos*) são conhecidos pelas competências (*dynameis*) afins.

²⁵⁰ Gênio da filosofia que, não sendo sábio, o seu desejo se dirige a algo que não tem: o saber.

Para resolver o problema da opinião e do *lógos* falsos, é necessário mostrar que algumas coisas são contrárias, outras não. Separa o ser e o não ser de sua imediata identificação com a verdade e a falsidade, para que se possa dizer, até mesmo, *que é verdade que algo é falso*, desde que se entenda que *é* em certo sentido e em certo sentido *não é*.

Deste modo, Platão *agride* o pai Parmênides em defesa própria! A solução de Platão será então, manter a relação de *contrariedade* recíproca entre “movimento” e “repouso”, “verdade” e “falsidade”, porém, reformular a relação entre ser e não ser como *alteridade* (257b-c).

Por outro lado, para evitar compromissos ontológicos, entende-se “o que não é” (*tò mé ón*) primeiro como nome. Platão recorda o que diz Parmênides acerca de todos os nomes (*ónoma*): são convenções (*nomos*) impostas sobre o ser²⁵¹.

Ao qual (*tôî*) são [referidos] todos os nomes
que os mortais instituíram, confiantes de que são [verdadeiros]
tôî pánt'onom'estai [var. *onomastai*]
hóssa broton katéthento pepoithótes einai
(B8, 38-39).

A linguagem é, enquanto instituição que permanece, a imagem de uma permanência mental. O verbo ser grego (*einai*), reflete o aspecto instituinte da língua indoeuropéia, que confere unidade e estabilidade às coisas ditas, ultrapassando, em certo sentido, à transitoriedade de nossas representações e dos acordos humanos²⁵². O conceito derivado de seu uso é bastante amplo para incluir, sem distinções no uso comum: o ser, a coisa e o nome.

Parmênides distingue “o ser” dos nomes que sobre ele os mortais instituíram, mostrando que somente o hábito da sensibilidade e a confiança do que se produz pela mistura (*krásin*) em seus órgãos, pode explicar a errância da *opinião dos mortais*.

Estes associam os nomes “gerar-se e destruir-se” (*gígnesthai te kai óllysthai*), o “mudar de lugar” (*tópon allássein*), ou a “mudança de cor brilhante” (*dia te chóa phanòn ameíbein*: B8.40-41), confundindo os processos contrários, o movimento e a mudança que concernem a *phýsis* e aos fenômenos com aquilo que é eterno.

²⁵¹ Ver Empédocles (B8) e Hipócrates (*Da Natureza do Homem*: I.10-19; V.1-19).

²⁵² É exatamente este acordo, embora variável, que segundo Benveniste (2005), a língua organiza nas relações humanas em comunidade. Não é simplesmente um instrumento em oposição à natureza, mas inerente ao homem natural.

Aqui vemos que a rejeição do aparente testemunho dos sentidos que conduz a expressão ambivalente “ser e não [ser]” (*einai te kai ouchí*: B8.40; B6.8-9), tem que ver com a oposição indicada pelo eleata do comportamento verbal do ser ao processo natural da geração. Esta precisão dos termos consolida a exclusão formal do *contrário* que não é (B2) e confirma a unidade coerente e consistente que somente o pensar exhibe²⁵³ (B3-8).

Assim, é necessário que seja de todo ou não (*ê pampan pelénai chreôn estín ê ouchí*: B8.11), pois “é ou não é” (*estin ê ouk estin*: B8.15-16).

Parmênides, ao explicitar a contrariedade do “é” que afirma e do “não é” que nega, oferece o primeiro testemunho formal da *lei de não contradição*.

Por esta via, somente a irrestrita adesão à decisão – “é” – permite atingir a coerência, que para o eleata caracteriza “o pensar”, e através dela diferenciar a “ambos, o argumento confiável e o pensamento verdadeiro” (*pistòn lógon édè noêma amphìs alêtheiês*) do conhecimento dos Mortais (*brotòn gnômê*), que apesar de plausível²⁵⁴ (*eikóta*: B8.60) é enganoso (*apatêlon*: B8.52).

O erro consiste, então, em instituir (a) “duas formas, que nomearam”, sendo uma delas imprópria (*tôn mían ou chreôn estin*: B8.53-54), e (b) considerá-las coisas contrárias (*tantía*), separadas (*chôris*) umas das outras (*ap’ allêlôn*: B8.55-56).

Ao orientar-se mais por sinais e nomes que por “o que é”, os *mortais* não discernem o que a cada vez captam e segundo a opinião (*katà dóxan*) definem de modo inconsistente as propriedades das coisas nascidas (*ephy*: B10.5-6):

[uma] em tudo a mesma consigo (*heútôi pántose tótôn*),
mas não a mesma com a outra (*tôi d’ hetêrôi mê tótôn*);
e a outra também em si contrária (*kat’ autó tantía*: B8.58-59).

Deste modo, buscaram o conhecimento sobre a natureza²⁵⁵, patenteando com nomes as suas descobertas como se fossem realmente *coisas contrárias*:

A essas os homens puseram um nome que a cada uma distingue (*tois d’ ónom’ ánthôpoi katéthent’ episêmon hékastôi*: B19).

²⁵³ Ver a interpretação mais recente de Santos (s/d: 1), para quem o abandono da via negativa e a escolha de “que é” (B8.16b-18) “como a única via” de investigação, é compatível com a tese do “monismo predicativo” defendida por Curd (1991: 242-243) quando inserida em um “contexto antepredicativo”.

²⁵⁴ Ver a versão platônica de um argumento plausível e as ressalvas quanto aos limites deste tipo de argumentação (*Timeu*: 29c; 30b: *eikóta*).

²⁵⁵ Este é também o cerne de sua oposição aos fisiólogos que partiam do não ser ou da contrariedade em suas cosmologias e de suas ressalvas à uma fisiologia coerente.

Para Platão será possível criticar a *dóxa*, se a aparente discrepância que os opinantes exibem em seus pareceres for redutível à *unidade* característica do saber. Para isto é necessário que além de opinar sobre a natureza das coisas, seja possível ao cognoscente conferir unidade a uma pluralidade de coisas de *mesmo tipo* e explicar coerentemente a relação entre estas. No entanto, para caracterizar as coisas enquanto tais e em suas relações, é antes de tudo imprescindível discernir o que quer dizer “contrário”, “mesmo” e “outro”. Platão deduzirá da relação entre os seres, estes termos como “sumos gêneros” (251d-257c).

Referência e Designação: sintática, semântica e contexto

Nesse sentido, Platão dispõe o *não ser como nome*, que significa o conjunto abstrato das coisas que não são, e se aproxima disso, segundo os demonstrativos e os termos que indicam *referência a algo*.

... a que se pode aplicar este nome “o que não é” -, que achamos (*dokoumen*) nós que ele mostra a quem procura saber? Para que aponta e sobre que coisa se usa (237c)?

Percebe-se que a questão versa sobre “o que aparece²⁵⁶” e a relação entre *nome* e *coisa* pelo uso consciencioso que faz Platão dos seguintes termos:

- (a) Primeiramente, porque questiona: o que mostrar (*deiknynai*), e para que apontar (*tôi pyntanoménôi*), ou seja, pede pela referência indexical a algo presente;
- (b) Reforçada pelo contexto utilitário do uso do nome sobre uma coisa concreta²⁵⁷ (*katachrésasthai*);
- (c) Introduce a relação de atribuição, regida pela metáfora do movimento (*pherein*), no ato de *aplicar* sobre algo, em “a que se pode levar este nome” (*poi chrê tounom´epiphérein touto*): “o não ser” (*tò mê ón*).
- (d) Relação entre o nome de algo (*ti*) e a indicação (*touto*) da coisa a que *algo* e a *qualidade* se referem: sobre “que” e “que [tipo de] coisa” (*eis ti kai epi poion autón*: 237c).

²⁵⁶ Reforçados pelo parentesco entre *phainésthai touto* (236e) e a investigação no âmbito doxástico (*dokoumen*) e as conclusões introduzidas a partir de *délon* e *phanerón* (237c-d)

²⁵⁷ Uso pragmático que vemos no conceito de coisa em Anaxágoras (B1) e Protágoras *pánta chrémata* (B1). O termo *chrê* exhibe o valor necessário, utilitário e cotidiano, daquilo em que se pode por as mãos ou usar, e metafóricamente, as posses de alguém e propriedades da coisa (LSJ: 1940).

Ora, sendo para Parmênides “o não ser” anônimo (*anônymon*: B8.17), qualquer destas relações é impossível. Tomado como coletivo da indeterminação gerada pela negativa, nenhum indivíduo contém, sendo antes um domínio vazio²⁵⁸, pois o sinal (~) é incompatível com o conjunto das coisas que são (*tôn óntôn*).

Ainda que *as aparências sejam possíveis*²⁵⁹ no âmbito cognitivo das *opiniões humanas*, o modo de por a questão se distancia de Parmênides, para quem não há referência para o nome ou indicação do não ser (B2.7-8), sendo puramente formal a argumentação pela qual mostra que *o pensar visa o ser*, único referente coerente consigo mesmo:

O mesmo é o que há para pensar e aquilo por causa de que há pensamento (*tautôn d'esti noein te kai hoúneken ésti nóêma*).

Pois, sem o ser – ao qual está prometido -,

(*oud' ên hói pephatisménon éstin*)

não acharás o pensar (*heuréseis tò noein*: B8.34-36).

Platão, por sua vez, convoca os termos que dispõe para introduzir a predicação através das noções de *referência* e de *designação*²⁶⁰ porque está ciente do uso concreto e indicativo segundo o qual a linguagem ata o ser a aparição, à percepção e a visão de mundo.

Neste sentido é interessante destacar que para Platão a entidade possui um sentido coletivo abstrato e um sentido particular capaz de abraçar a unidade do ser e a pluralidade de diferenças entre os seres (*diapheróusas allêlôn*) de uma mesma espécie (*hén gé ti eidos tautôn*: *Mênon*: 72a-e).

Mas o que causa surpresa é que todas estas relações sejam reivindicadas para o não ser, após a citação de Parmênides, e da cláusula da interdição eleática (B7) que a *primeira vista* produz aporia²⁶¹.

²⁵⁸ Portanto, “nada” (*mêden*) não é contrastado com o “indivíduo” (*hekaston*), mas com a totalidade (*panta*), como sinônimo de o que de modo nenhum é (*tó mêdamós ón*).

²⁵⁹ Parmênides reconhece a necessidade de que *são de modo aparente* (*chrên dokimós einai*: B1.32), embora as coisas aparentes não seja “o ser” que é ou “o não ser” que não é (B2).

²⁶⁰ Embora não haja um termo para “referência”, Platão constrói metáforas e usa a sintaxe para destacar esta função linguística que cumpre o verbo ser, p. ex: *ana + pherô* (*Fédon*: 76d-e); e espaciais (*eis*) e relacionais (*prós ti*). Cornford (1973: 202) defende que do “irreal” (na leitura existencial) não há o que declarar, para significar ou referir-se. Owen (1999: 417-432) defende que o *Sofista* é um ensaio em problemas de referência e predicação a partir do registro dos usos incompletos do verbo ser – *prós ti* – em relação a algo outro (*héteron/allo*). Para Kirk, Raven & Schofield (2010: 256; 7ª ed.) das “relações entre significado, referência e existência”.

²⁶¹ Notomi (2007: 169-175) contesta O'Brien (2000), para quem Platão segue o exame do argumento de Parmênides e sugere que é o próprio *lógos* (*ho lógos autós*) que sendo afetado pela cláusula de B7, se tornaria inviável.

Associação e dedução da diferença entre o ser e o algo

A questão posta em 237b-c é difícil (*chalepòn*) e talvez quase (*schedòn*) inviável (*apóron*) a sua solução se o resultado da *interdição do não ser* implicar, sem mais e indistintamente, na referência automática ao ser.

Pois então, pelo menos isso ficou claro, que não se deve aplicar “o que não é” a alguma (*ti*) das coisas que são (237c).

Segundo esta versão da interdição não se deve colocar o que não é dentre as coisas que são, nem se pode aplicá-lo a “o que é” (*ouk epí tò ón*) nem, na prática, corretamente o referir (*phérôn orthós*) a “o algo” (*oud’ epí tò ti*), sugere a implicação mútua entre ser e algo (237c).

Por conseguinte, se “o ser” e “o algo” estão em paridade de condições, então a relação do não ser com ambos é impossível. Em resumo: (1) se “o não ser” não se associa ao ser e (2) algo pressupõe o ser, então (3) todo “algo é”.

Sendo esta característica generalizada e aplicada ao dizer, conclui-se que esta expressão, “o termo algo²⁶²” (*tò “ti” touto rhêma*), estando comprometida com o ser, dizemo-la a cada vez sobre o ser (*ep’ ónti légomen hekástote*), pois dizê-la em si (*mónon autò légein*), de maneira “nua” ou “isolada de todas as coisas que são²⁶³” (*apò tôn óntôn hápantôn*: 237d), é impossível. Do contrário, seria apenas nome de coisa nenhuma: *flatus vocis*.

É forçoso, portanto, “que o que diz ‘algo’ esteja pelo menos dizendo ‘um algo’” (*ti légonta hén gé ti légein*), ou seja, algo supõe a ligação do ser com a noção de número, seja “a unidade” (*hénos*) e o uso singular, de “duas coisas” que é sinal (*sêmeion einai*) do dual e “algumas” do plural, ou de muitas coisas (237d).

Deste modo, prova-se que quem diz, diz algo. Do contrário, quem “diz não algo” (*mê ti légonta*), nada diz (*mêden légein*: 237e). O que é impossível. Portanto, não se deve conceder a alguém que:

... dizer algo desse tipo (*tò tôn toiouton légein*), na verdade, seja dizer nada (*légein mêden*), mas nem se deve dizer (*oudè légein*) que fala (*phatéon*) quem tentar pronunciar ‘que não é’ (*mê òn phténgesthai*: 237e).

²⁶² O pronome indefinido aparece associado às formas do acusativo, e será usado de muitos modos: “de algo” (*eis ti*), “a algo” (*epí ti*), “a o algo” (*epí tò ti*), “este algo” (*tò “ti” touto*: 237c-d).

²⁶³ O que parece indicar a exigência da cópula para as relações entre o nome, aquilo de que é nome e o predicado.

Platão mostra, de forma sutil, que para o termo “algo” estar comprometido com o *ser* e com o *que é dito*, certas instâncias são inseridas como se elas estivessem incluídas na finalidade da interdição eleática: a impossibilidade de provar que “não seres são” (*einai mé éonta*: B7.1).

Primeiramente, como leremos aqui *einai* e a negação do particípio? Não se deve atribuir isoladamente nenhum sentido de ser, especialmente o existencial a “é” (*einai*). Sendo a negação (*mé*) aquela que se dirige aos nomes, parece realçar o aspecto nominal do particípio²⁶⁴. Portanto, enquanto não se nega um fato, será este mais um motivo para a rejeição da leitura existencial.

Esta leitura é coerente com o sentido epistemológico do argumento eleático (B2-3, 6-8), e com a impossibilidade de conhecer a partir de um nome negado (não nome). Ressaltando de forma geral em B7 a rejeição do modo inconsistente como nomeiam os mortais (*nenómistai*: B6) e da contradição.

Falta, portanto, apoio para extrair de B7, pela ausência de substantivação do particípio, compromissos definidos com “o que é”, “o que não é”, “as coisas que são” e “as coisas que não são²⁶⁵”.

Em segundo lugar, a introdução de “algo” (*tí*), ainda que com a função de apontar alguma coisa é inviabilizada pelo argumento de que, se é um terceiro além do ser, são mais que dois.

Mas para Parmênides não podem ser dois, nem três, mas apenas um!

Então, como é que é *algo*, *isto* ou *aquilo*, se não há geração “do não ser” (*ek mé éontos*) nem do ser, ou “algo ao lado dele” (*ti par’ autó*: B8.12-13; *oudé ti*: 23-24; *oute ti*: 44-45)? O ser não é “divisível” (*diaireton*) internamente, mas todo “semelhante” (*homoion*: B8.22).

Não obstante, toda a dificuldade seja provocada pelo sentido da relação entre ser e não ser, a introdução do termo “algo” (*tí*) em oposição a “nada” (*mêden*) cumpre um objetivo pontual: estender a *impossibilidade formal* do conhecimento de “o que não é” aos *fatos*. É nesta direção que Górgias avança.

²⁶⁴ Sem excluir a modalidade verbal “não deve ser/não pode ser”. Segundo Murachco (2011; 2001) deve-se ler o particípio (*eónta*) como sujeito do infinitivo (*einai*) ou como nominativo neutro plural. As outras opções são (LSJ: 1940): acusativo masculino singular, acusativo neutro plural.

²⁶⁵ Principalmente porque, se a tese versa sobre a incognoscibilidade de “o que não é”, não faz sentido a Parmênides referir-se a “as coisas que não são” no acusativo plural (*tà mé ónta*). O que não ocorre no *Poema*, mas continuamente em Górgias (§80) e Platão (*Eutidemo*: 283a-284b; *Sofista*: 238b).

Assim como no *Eutidemo*, no *Sofista* a associação de *ser a algo* e de *não ser a nada*, é conseqüentemente desenvolvida a partir do contexto da referência/irreferencialidade e aplicada à oposição entre “dizer algo” (*ti légein*) e “nada dizer”²⁶⁶ (*médèn légein*).

O sofista finge não ver os sentidos que a negação acumula, mas explora a ambigüidade da negação do verbo e do nome, para deslizar da negação construída sobre o possível ou *eventual* (*mé*) para a negação *factual* (*ou*) e vice versa.

Ao radicar uma oposição do dizer (*de dicto*) em uma oposição entre coisas (*de re*), converte a dificuldade de falar da “coisa que não é” na *impossibilidade* de apontar indexicalmente, referir-se ou significar “o que não é”, vedando na linguagem a relação entre ser e não ser.

Pela ausência de distinções entre “o nome”, “a coisa” e “o predicado”, ao encarar a verdade como *nome* ou coisa, torna-se impossível a falsidade seja como não nome ou coisa contrária à que é.

Para resolver este problema, Platão deduz “o outro” do “contrário”, a *negação dos nomes do comportamento verbal* do não ser (a “privação” e “a contraposição”) como distintas relações que *opõem* “o nome”, “a coisa” aos “contrários” e “a qualidade” (243d-245d; 257b-259b).

Para Platão é necessário contrastar o que pertence ao *ser em si e aquilo que o ser é* (a sua “entidade”: *ousia*) de acordo com a natureza, a cognição e a linguagem. Por esta via, defende que verdade e falsidade, embora contrários entre si, não são nomes nem coisas, mas *propriedades do lógos* que se gera pela “combinação” de “nomes” e “verbos” (260a-264b).

²⁶⁶ No *Eutidemo* (283a-284a) após a defesa do compromisso do dizer com “o ser” (*tò òn*) e “as coisas que são” (*tà ónta*) e os fatos, supor que “as coisas que são” é dizer a verdade, sendo impossível mentir (*pseudetai*), o diálogo avança outro argumento erístico (284b). Sob o efeito da réplica de que alguém, por exemplo, “não diz as coisas que são” (*ou tà ónta légei*), pergunta-se a que corresponde isto: “as coisas que não são” (*tà mé ónta*)? São (a) “alguma outra coisa” (*allo tí*) ou (b) “não são” (*ouk éstin*), *simplesmente*? Reduz-se, a alternativa à contrariedade da negativa. Então, se “de nenhuma maneira” “as coisas que não são” (*oudamou tá mé ónta*) “são seres” (*ónta estín*) é de fato impossível que se possa lidar com “as coisas que não são” (*tà mé ónta*), pois “de nenhum modo são” (*tà médamou ónta*). Portanto, é impossível a um retor “praticar nada” (*oudèn práttousi*) ou dizer “coisas que não são”.

Capítulo IV – Ser, não ser e o que é ser

Neste capítulo enfatizo as *aporias do não ser e do ser* do ponto de vista das noções de ser e não ser que as geram. Em seguida abordo a noção de ser na tradição reflexiva grega.

Na seção central do diálogo, ao tratar da natureza da “aparência” e do “dizer” e da *arte fantástica*, cerne da ação e da produção sofisticada, o Hóspede vê-se diante de um dilema.

O sofista produz alegadamente “o ser” como *efeito* de sua arte ou, do contrário, “o não ser”? Se produzir o ser será um artesão infalível, o que além de absurdo é impiedade. Porém, como dizer que “as imagens faladas” (*eidola legómena*) *não são*, ou ainda, que *não são verdadeiras*? Eis, o problema que causa tanta perplexidade (236d-e).

Se aparece e parece a alguém que é algo, como, falando, é possível dizer que é falso? Como conceder que não “é” isto que alguém julga que é?

A dificuldade afeta o cerne da apropriação do ser pela linguagem e gera impasse, pois qualquer tentativa de descrever “o que não é verdadeiro” implica aceitar que “o falso é”, e antes de tudo, que “o não ser é” (*tò mê ón einai*: 237a).

Esta hipótese²⁶⁷, contudo, viola a interdição de Parmênides, que se tornou ponto de partida para a réplica do sofista de que a falsidade é impossível, uma vez que, aludindo a B7, não será difícil acusar de contradição (*enantologia*), quem defenda que *o não ser é*.

As aporias do não ser como problemas de *referência e atribuição*

Tratei dos efeitos da introdução de “algo” (*ti*) na economia da relação ser e não ser. Vejamos, agora, como Platão delimita a especificidade do Não Ser em si, isolando-o de qualquer *referência* ou *atribuição* que ocorrem na fala, na medida em que estas supõem a união do não ser ao ser.

Do balanço da pesquisa acerca do ser, no contexto ontoepistemológico do *Fédon* e da *República V* (476e e ss.), Platão reconhece dois momentos

²⁶⁷ Contra esta hipótese, condição de possibilidade da geração do falso, pois “de outro modo o falso não pode vir a ser” (*pseudos gár ouk ân állós egigneto ón*: 237a), testemunham a *interdição* (B7) e as *aporias* do não ser.

imprescindíveis à reflexão: sobre o *ser* e seus pressupostos (*Parmênides*) e a respeito do *não ser* no *Teeteto* (151e e ss.). Nela se aprofunda o difícil exame do nexos entre cognição e saber²⁶⁸ e da caracterização da *dóxa* e do *lógos*. Da facilidade de entendimento destas noções ou das complicações derivadas de sua compreensão decorre toda aporia (*Sof.* 242a-c).

Platão, no *Sofista*, aproxima-se do não ser pelo viés da linguagem e dos impasses que o seu uso comum acarreta quando contrastado ao rigor dos *pressupostos epistêmicos* e *ontológicos* que são inseparáveis da compreensão do ser.

Deste modo, Platão questiona os domínios de certas operações cognitivas na medida em que a fala os refere como “algo” (*ti*) para que “alguém” (*tis*) *aponta* e ao qual *atribui* qualidades²⁶⁹.

Enquanto tais este “algo” ou esta “qualidade” são noções mais complexas que “o ser” eleático, pois criam uma *terceira alternativa* entre “é” e “não é” e, de resto, compromissos com as coisas ou os fatos, o algo que Parmênides não assume²⁷⁰.

Do ponto de vista formal, se “algo” necessariamente “é”, estará vinculado com tudo o que o ser pressupõe, como a noção de “número”, “a unidade”, etc.

Do ponto de vista pragmático, a referência a “algo” aponta uma determinada coisa concreta, e enumera assuntos de que se fala.

²⁶⁸ Desde a evidência de que o fluxo natural característico do sensível e que afeta a faculdade opinativa opõe-se à permanência anímica do cognoscente e do cognoscível: o inteligível (152a-188a).

²⁶⁹ Como afirma Owen (1999: 418-419) “ser é ser algo ou outro”. McCabe (1994: 196-199), acrescenta que em um sentido primário, “ser é ser um algo”. “Algo” (a) refere-se a alguma coisa, e (b) enumera itens, sendo uma noção mais complexa que simplesmente ser, pois reivindica *um algo* determinado, referido como um tema exterior ao falante. Deste modo, se nada é o contrário de algo a falha na referência ao não ser ocorre por não se encontrar “um indivíduo” (“não um”, “não algo”). Também, ao falar, atribui-se uma propriedade a algo, desde que “ambos, o nome e a propriedade, são coisas que são”.

²⁷⁰ Pelo menos, nenhuma *coisa* pode atender aos pressupostos do ser eleático. Qual das coisas naturais que vemos exibirá o conjunto dos sinais do ser (B8.1-49), o todo coeso e indestrutível e a unidade coerente a prova de qualquer refutação? O ser tampouco é um pensamento (ver *Parm.*), mas aquilo que o pensar visa em si próprio. O ser não pode ser um *pensamento* humano, porquanto se mudamos, não pode o eterno e imutável ser uma propriedade nossa (ver Vlastos: 1969: 297-304). Resta a questão de como Parmênides entedera *a esfera perfeitamente circular* (B8.43-44) e o *plenum* (*pan d'émpleón estin eóntos*: B8.24 e B16). A noção de círculo remete-nos à perfeição, a esfera à consistência. Porque o ser não é carente de si, então ele é pleno e uno, cheio de si. No entanto, a imobilidade e fixidez nos *potentes laços* (B.26; 30-32) parecem-nos apontar, como Platão o viu, para o encadeamento coerente que o argumento válido exige e que mantém o ser estável e íntegro (*Ménon*: 97e-98a; *Fédro*: 265d-266c1). Curd (1998:1-28) discutindo o tipo de monismo que Parmênides sustenta, após comentar a tese de Mourelatos (1970) segundo a qual o ser é uma entidade especulativa, defende que unidade aí significa coerência formal do ser consigo mesmo. Este tipo de abordagem vê o ser enquanto a condição de possibilidade do saber e o pensar como faculdade cuja finalidade é consumável. Posteriormente, Melisso e Leucipo o considerariam do ponto de *vista material*. Se alguma vez Parmênides considerou o ser como unidade física é questão controversa (ver Aristóteles, *Met.* 984b2, 986b15-984a2).

Quando Platão pergunta “a que tipo de coisas” (*epi poion*) se deve atribuir “o não ser”, fica claro que além da fala ter o dever de referir algo com sucesso, qualquer um aplica cotidianamente, qualidades aos seres. O filósofo explicita que há aí uma relação que supõe do ponto de vista sintático, a união que atribui *um* ser (qualidade/predicado) a *outro* ser (nome/assunto), a partir da *leitura de ser* como “cópula”.

Por isso, “o não ser” abordado como nome, isoladamente de qualquer relação com o ser²⁷¹, inviabiliza que se o considere de forma coerente, uma vez que falar dele é ligá-lo às noções de número, quantidade, singularidade e pluralidade, ao dizer “o não ser” e “os não seres”.

Por outro lado, para chegar a estas conclusões, e para mostrar que “o não ser” é uma noção paradoxal, a reflexão e a descrição de cada uma das aporias implica mencioná-lo²⁷² e, em certo sentido, atribuir-lhe características puramente negativas, ao dizer que o não ser *não é mencionável* ou *é indescritível*.

Portanto, se é dever levar em consideração a coerência, como buscar a *correção* sobre o não ser (*orthologían peri to mé ón*)? De que modo é possível pronunciar algo correto a respeito dele (*katà tò orthòn phthénxasthai ti peri autou: 239b*)?

A Negação e o Não ser em si

Como a *concepção de não ser como contrário do ser* mostrou-se um problema para a linguagem, Platão é extremamente minucioso no seu exame da contradição (*enantilogia*). Isto porque, “o não ser” isolado de qualquer relação com “o que é”, torna-se impensável e inefável, pois o pensar e o dizer pressupõem o ser em um âmbito relacional²⁷³.

Enquanto o não ser for entendido *como contrário do ser*, a contrariedade isola o não ser do ser, e exclui, portanto, qualquer possibilidade de relação, sendo este

²⁷¹ Sendo a interdição eleática tomada como premissa para impedir a relação do ser com o não ser, denunciando-a como contraditória.

²⁷² Ao dizer, p. ex: que o não ser não participa (*metéchein*) nem do um (*oute henòs*), nem dos muitos (*oute tôn pollón*).

²⁷³ Embora sejam operações distintas o “pensar” (*diánoein*), o “dizer” (*légein*), o “pronunciar” (*phthénxasthai*), exibem em comum com a “explicação” (*lógos*), um caráter relacional, ou seja, envolvem *ao menos dois termos diferentes*, remetendo para um contexto predicativo em que “x” é diferente de “y”, mas ambos se relacionam.

conceito do não ser em si e por si²⁷⁴ (*to mê òn auto kath' hautó*), além de ininteligível e inexplicável, o coração de todo o problema:

... não é possível pronunciar corretamente, nem dizer nem pensar o que não é, em si e por si (*out' eipein oute dianoéthênai tò mê òn auto kath' hautò*); mas, pelo contrário²⁷⁵, que é impensável, indizível, impronunciável e inexplicável (*all' éstin adianóêtôn te kai árêton kai aphthenkton kai álogon*: 238c).

Se for “inexplicável” (*álogon*), ou seja, se dele não há um *lógos*, então será igualmente impossível qualquer refutação:

... pelas coisas que foram ditas não compreendes que o que não é também reduz de tal maneira à aporia quem o refuta que, quando alguém tenta refutá-lo, é forçado a contradizer-se a si mesmo (238d).

Novo Interlúdio Dramático (238d-239c)

Então, a hipótese “o falso é” não se verifica e terá mentido (*epseusámen*: 238d) aquele que tenta refutar o não ser? A alegação é de que quem tenta refutá-lo “é forçado a contradizer-se a si mesmo²⁷⁶” (*enantía autòn hautôi peri ekeino anankázesthai légein*: 238d), pois:

... ao supor que o que não é não deve participar nem do singular, nem do plural tanto há pouco, como agora mesmo, acabei de dizê-lo no singular, pois estou dizendo o que não é. Estás me compreendendo (238e)?

Este é o balanço da *maior aporia* (*tên megístên apórían*), pois reside na própria enunciação do que se diz e afeta ao princípio de todo exame.

Duas alternativas se impõem sobre a impossibilidade de dizer o não ser: não se pode dizer “o que não é”, pois ou a negação *em si mesma* do que é aponta uma *contradição* interna, ou opõe o ser ao seu *contrário*, o não ser quando se o enuncia no singular, já que o singular pertence à forma (*eidei*) do número. Se o número “é”, então, uniu-se *contraditoriamente* o ser ao não ser.

Como efeito de *a negativa ser entendida como contrariedade*, (b) ao dizer o nome “o que não é” simplesmente, se expressa sempre o *contrário* do ser, e conseqüentemente, a *contradição*.

Então, ao juntar-lhe “o é”, eu dizia coisas contrárias às de antes (238e-239a)?

²⁷⁴ Para Owen (1999: 424) Platão pretende “explicar o papel do signo da negação em si mesmo”, ao isolar a sua função no interior da linguagem.

²⁷⁵ Note-se que Platão explora a leitura da alternativa como *contrariedade*. A elaboração da dificuldade remonta indiretamente a Górgias (ver B3: §§77-82; B3a: 980a5-980b14).

²⁷⁶ O que bastaria para desacreditar alguém, reduzindo-o ao pasmo e ao silêncio.

Se a pesquisa é paralisada em ambos os casos: (a) se compreende a contradição no âmbito da referência, como vimos, e da *semântica*, pois que significado pode haver na enunciação de “o que não é”, se não há assunto a que se possa referir?

Ou (b) ao alegar-se que o nome “o que não é” (*tò mé òn*) é *contraditório em si mesmo* se analisado do ponto de vista *sintático*, pois se compõe da negação do que é e uma vez que “o é”²⁷⁷ (*tó ge einai*) toma parte na negativa, nega-se a si próprio.

A consequência é a *contradição* ser impossível. Pois, não se pode dizer que fala quem isto pronuncia. Com isso, Platão isola a *causa* do problema, a relação entre “o dizer” e o conceito de “coisas contrárias” (*enantía*: 238e), já que *dizer coisas contrárias equivale a contradizer-se*.

As Aporias da Imagem (239c-240c)

Com esta conclusão, a pesquisa retoma o exame da arte fantástica atribuída ao sofista, no sentido de questionar se *aparências* ou *imagens* são e o que são.

... pois, se disséssemos que ele possui aquela arte fantástica, facilmente, a partir desse uso das palavras, apoderando-se delas para si, havia de as desviar no sentido contrário, como, quando o chamamos de fabricante de simulacros, perguntaria a que coisa chamamos simulacro (239d).

No ambiente da disputa agonística, o sofista vive do uso (*chreías*) das palavras (*tôn lógon*) captadas no discurso alheio. Ao devolvê-las no sentido contrário (*eis tounantíon*) àquele que delas se usa, questiona o que quer dizer “simulacro”²⁷⁸. Teeteto aceita o desafio, e a definição dada por ele pretende ser exaustiva em (e):

... (a) imagens nas águas e (b) nos espelhos, também das (c) coisas desenhadas e (d) impressas e (e) quantas outras desse tipo há diferentes (*tálla hósa pou toiaut’ esth’ hétera*: 239d).

Uma breve referência ao plano dramático ajuda a perceber como a questão da definição da imagem desloca-se *do que é visto para o que é dito* sobre isso. Pois, como quem “não tem olhos”, o sofista se concentra apenas nas palavras ditas

²⁷⁷ Com a substantivação (*tò*) de “é” Platão ressalta a forma do nome.

²⁷⁸ Noção introduzida pelos termos *eikôn*, *eidôlon* e *phantasma*.

(239e) e “perguntará isso somente a partir das tuas palavras²⁷⁹” (*tò d’ ek tôn lógôn... mónon*: 240a).

Além disso, a definição transgride a exigência da *unidade definicional*²⁸⁰, a saber, que para uma dada coisa haja um *lógos* único que lhe seja próprio, evidenciando o *problema do um e do múltiplo*. O sofista perguntaria:

O quê em todas essas coisas (*tò dià pántôn toutôn*), que são múltiplas (*hà pollà*), te dignaste designar com um único nome, tendo chamado simulacro a todas, com se fossem um só (*epì pasin hês hèn ón*: 240a)?

A pergunta visa a “entidade” contrastada com o paradoxo do um e do múltiplo. Pois, se é “um” não *será* muitos e se são muitas as coisas dignas de um único nome, não *será* uma a coisa em questão²⁸¹.

Como conciliar a *existência* da imagem que “é”, com a necessária *inidentidade* que a define relativamente àquilo que ela não é? O que significa, afinal, dizer que a imagem é cópia daquilo que os *originais* sensíveis e inteligíveis são?

Como podem todas e “quantas coisas desse tipo há diferentes” (*talla hósa pou toiaut’ esth’ hétera*: 239d), apesar de diferentes, serem identificadas pelo nome “simulacro”, se isto é assim apresentado como sendo *uma* coisa? Tudo se explica pela introdução do termo “algo” a partir da pergunta:

que coisa nós chamamos simulacro (*tí pote tò parápan eidôlon légomen*: 239d)?

Já que se trata de “algo” (*tí*) e não do ser, então se pode falar de quantas coisas “desse tipo” (*toiouton*), pois é natural que ao se referir a uma coisa também se lhe atribua uma qualidade.

Por sua vez, se há “mais de um” é necessário deduzir a qualidade da quantidade pela diferença (*héteron*) entre coisas diferentes (*hétera*: 239d).

A *imagética* depõe contra a unicidade do ser em Parmênides. A solução do problema que dela deriva é indicada na dimensão sintática e semântica. Os termos “algo”, “desse tipo” fornecem dois referentes à *alternativa* (*alla*) que reivindica o “outro” (*héteron*) como um *sentido autônomo da negativa*. No entanto, isto só pode

²⁷⁹ Sendo irrelevante, portanto, a referência às (a) imagens nas águas, ou a (b) algo [que se forma] num espelho (*plásmasi légeis tí*: 239e), deslocando a questão para o plano exclusivamente lógico do uso coerente das palavras no discurso.

²⁸⁰ A um conceito deve corresponder uma única definição que lhe é própria, capaz de mostrar a quem busca “a unidade que atravessa todas as coisas [que são]” (*tên mian, ê dia pantôn; katà pantôn*) e que as identifica diferenciando-as das demais (*Ménon*: 71e-74e; 75a).

²⁸¹ Entre outras coisas o problema afeta a noção de “cópia” ou “imagem”, bem como as de *mimese* e *participação*, no contexto da *homologia* entre as Formas e as instâncias *homônimas*.

ocorrer em um contexto predicativo, totalmente diferente daquele em que vigora o *monismo eleático*.

A ausência de uma teoria da Predicação (interlúdio)

Novamente Platão exhibe, de forma sintética, uma perspectiva sobre o problema de linguagem que afeta aos físicos e aos sofistas: a relação entre a natureza (*phýsis*) e o costume (*nómos*), segundo a qual cada coisa é conhecida e designada²⁸².

Parmênides rejeita “o não ser” e as inconsistências derivadas de um conceito de “natureza” e impõe o ser como *princípio* da investigação filosófica. Isto permite ao eleata, segundo Platão manter de forma contínua e coerente, *do começo ao fim* (*ousin archómenós te kai dià télous: 237a*) o mesmo testemunho²⁸³.

É a lição que colhemos de Sócrates: ao contrário daqueles que mudam sempre de *lógos*, “a filosofia sustenta sempre o mesmo” (*houtos állote állôn esti lógôn, hê dê philosophía aeì tôn autôn: Górgias, 482a-b*).

Para que seja possível atingir uma resposta coerente a pergunta que visa à definição: “o que é?”, é necessário ao *que se tem em vista ser o mesmo* que a coisa que é. Por isso o ser é postulado como o elo que une o ponto de partida à conclusão, sendo o *princípio* da pesquisa e *finalidade* do saber. Somente ao ser, o nome da entidade que é inteligível²⁸⁴, o pensar pode conferir a partir de si próprio, identidade ao que visa.

²⁸² Parmênides (B19) caracterizou assim a presente relação: “segundo a opinião, as coisas nasceram e agora são e depois crescerão e hã de ter fim. A essas coisas os homens puseram um nome que a cada uma distingue”. Em Empédocles (B8), temos o exemplo da confusão entre o que é eterno e os processos naturais que ocorrem ciclicamente: união e separação. Por crerem os homens que os nomes “nascer” e “morrer” que impõem a natureza (*physis d’epi toís onomázetai*) são reais, não percebem que os instituem inapropriadamente pelo costume (*nomôi: B9*) como se fossem sinônimos de o que é. Ver também Anaxágoras (B17) e Demócrito (B9).

²⁸³ É possível, então, ligar a injunção negativa de B4 “não separarás o ser da sua continuidade com o ser, nem dispersando-o por toda a parte segundo a ordem do mundo, nem reunindo-o” à orientação de B5 “para mim é o mesmo por onde hei de começar (*árxômai*): pois aí tornarei de novo” (B5). O elo é a *finalidade*, pois “o mesmo é o pensar e aquilo em vistas de que é pensamento” (B8.34). A perspectiva do ser ultrapassa os pontos de vista parciais, condicionados a tempo e espaço, fornecendo ao pensamento a unidade do todo.

²⁸⁴ Ver Curd (1991: 245).

Nesse contexto, portanto, se não há outro termo além do ser, mas apenas o nome “que é”, não há sentido em falar de predicados, uma vez que estes supõem a diferença entre o nome e a qualidade, e a postulação de entidades diferentes²⁸⁵.

Dizer que “x é y”, implica reconhecer que “x é diferente de y²⁸⁶”. Por sua vez, a atribuição de uma propriedade a algo, implica que algo é: se “x é y, logo x é”.

Enquanto a finalidade de Parmênides é antes de tudo, salvar o saber pela asserção de uma relação inequívoca entre “o pensar” e “o que é”, Platão visa algo mais: explicar a complexidade da cognição, a partir do exame daquilo sobre o que as faculdades se exercem, e depurar a linguagem humana do erro, via a disciplina da dialética filosófica.

Ora, a linguagem humana não pode prescindir da pluralidade de nomes. Neste sentido, Platão pergunta no *Crátilo* (390c-e; 394a-c) que verdade pode ser comunicada pelos *nomes*²⁸⁷?

Em contraste com o ser, o fenômeno e a aparência, como bem notou Platão, exibem aspectos múltiplos e devenientes (*Rep.* 476a). Portanto, no esforço de tornar cognoscíveis os *fenômenos*²⁸⁸, segundo um saber efetivo, é apresentada a hipótese das formas²⁸⁹.

É nesse contexto que o ateniense depara-se com o problema da predicação, e a tensão resultante da tese sobre a unidade e identidade do ser, que *parece impossibilitá-la*.

Em suma, para haver predicação é necessário enfrentar os problemas (1) do *um* e do múltiplo, (2) do *todo* e da *parte*, (3) do *mesmo* e do *outro*, abordados e resolvidos entre os passos 251b-257b.

²⁸⁵ Referindo-se a 245b7-9, Bondeson (1976: 4) alega que “se o ser tem a propriedade (*páthos*) da unidade, é não idêntico à unidade, e então, há mais de um”.

²⁸⁶ O que pode explicar a insatisfação de Sócrates face às definições de seus interlocutores (ver *Ménon*: 71e-77b).

²⁸⁷ A abordagem do nome e da definição que cada nome comporta é objeto de investigação nos primeiros diálogos, e privilegiada no *Crátilo*, onde Platão descreve a dupla função instrumental e comunicativa do nome (*onoma*): “instruir” e “delimitar o ser” (*didaskalikón tí estin órganon kai diakritikòn tês ousías*: 388b13-c1; ver Sedley, 2006: 216-217).

²⁸⁸ Para Cherniss (1965: 1-11) a finalidade de Platão ao propor a teoria das Formas é oferecer sua resposta de modo unitário a problemas éticos, epistemológicos e ontológicos, e *salvar os fenômenos*.

²⁸⁹ A teoria da entidade e do ser é elaborada através dos conceitos de *eidós*, *idea* e *ousía*. Dentre os aspectos que a noção de Formas importa do ser em Parmênides, “a unicidade” e a identidade de cada uma delas, funcionam como princípio imutável para a cognoscibilidade das coisas. Suporte metafísico para o reconhecimento de propriedades físicas, segundo o esquema recognitivo da reminiscência, a Forma explica o que nas coisas instáveis captadas pela sensibilidade é decodificado: as propriedades eidéticas, “cópias” das Formas que as coisas exibem por imitação/participação.

É necessário, porém, radicar estas diferenças no ser, e encontrar um sentido para a negativa, compatível com a relação do *não ser em par ao ser*.

A Identidade e a Verdade da Imagem

É sem dúvida o pressuposto de que (a) há *algo comum* a distintas coisas, a que Teeteto chama *imagem* ou *simulacro*, o que justifica a sua resposta (239d). Porém, o Hóspede pede que o jovem *preste as contas*, ou seja, dê a definição disto que ele supõe, a partir das funções de (b) *nomeação/designação* e (c) *atribuição*, a palavra pronunciada seja capaz de cumprir.

Estas funções aparecem de forma simultânea como dimensões da pergunta: (a) “o quê através de todas essas coisas que são muitas” (*tò dià pántôn toutôn à pollà*), se (b) designa “com um único nome” (*eipôn... heni proseipein onómati*), ao pronunciar simulacro “sobre todas como sendo uma só²⁹⁰” (*epì pásin hōs hèn ón*: 240a) *coisa* já que possui um só *nome* (c). A explicação dada por Teeteto na segunda definição é paradigmática:

O que, na verdade, Hóspede, diríamos ser um simulacro, a não ser outra coisa desse tipo, assemelhada ao verídico (240a)?

Verifica-se o paralelismo entre a vaga enumeração das coisas que exibem o estatuto de cópia em “quantas outras desse tipo há diferentes” (*tállā hōsa pou toiaut’ esth’ hétera*: 239e) e a presente delimitação da qualidade (*toiouton*). Portanto, para que não haja equívoco, o *eidōlon* é (*einai*) algo “outro” (*héteron*) “desse tipo” (*toiouton*) assemelhado (*aphomoióménon*) ao “verídico” (*tò pròs talêthinòn*: 240a).

O *verídico* não é a *coisa verídica*, pois a *veracidade* decorre de uma relação. No entanto, o Hóspede inquire “a que coisa” (*epi tini*) a sagaz resposta de Teeteto se refere.

Chamas verídico a outra coisa desse tipo, ou, que queres tu dizer com desse tipo (*héteron légeis toiouton alêthinon, é epi tini tò toiouton eipes*: 240b)?

Porém, Teeteto enfatiza que não se trata “de nenhum modo” (*oudamōs*) do verídico (*alêthinón*), senão da aparência (*eoikòs*: 240b). Ou seja, o verídico, neste caso, não é uma [outra] “coisa”, nem corresponde em termos sinonímicos ao “desse tipo” (*toiouton*), pois a noção de qualidade não se restringe ao verídico, sendo isto,

²⁹⁰ Ou “como um ser” (*hōs hèn ón*: 240a). A questão trata do fato de dar-se um nome para muitas coisas, a saber, diferentes.

apenas um aspecto das relações. A identidade da imagem é definida em dois planos, a partir do original e do aspecto relacional que caracteriza a imagem e *aquilo de que ela é imagem*.

Portanto, a imagem *não é a outra coisa verídica*, mas por verídico se quer dizer *uma dada qualidade* “desse tipo”, que algo recebe na relação com outra coisa. Com que se distingue *a coisa* e *a qualidade*, pois o “desse tipo” (*tò toiouton*) acontece entre o original (em certo sentido, a coisa verídica) e a qualidade a que se chama verídico relativamente ao que é “parecido²⁹¹” (*eoikòs*).

O passo sugere a necessidade de compreender o sentido dos termos introduzidos em uma relação ternária: “algo”, “o desse tipo” e “o parecido”, e que estes só são plausíveis em termos de uma relação entre duas ou mais coisas.

Do mesmo modo, será necessária uma sintaxe adequada dos termos, a partir da qual a explicação sobre o que é a imagem (*eidôlon*) seja compreensível.

O primeiro passo será incluir no âmbito do dizer certas condições indicativas da distinção entre *a coisa que é* e *a qualidade que algo tem* em relação a “outro”. O termo “verídico”, portanto, atua sobre o que é definido, distinguindo a identidade de algo (*ti*) da qualidade que lhe é atribuída. Ao mesmo tempo em que o verídico, tomado como qualidade, permite distinguir o *conceito de verdade* do *conceito de identidade*.

Ora, é exatamente isto o que não ocorre no *Poema* de Parmênides. Sendo a verdade pressuposto do ser, não será pensada separadamente do que é. O eleata diz-nos que *a verdade acompanha o caminho que é* (B2.4). Em outras palavras: se é, é verdade e isto, antes de tudo, porque *a verdade está presente ao pensar*.

Por outro lado, as *leituras sofisticadas* do *Da Natureza*, a que Platão faz referência indiretamente no *Sofista*, (a) identificam ser e verdade, ao ler o pressuposto como se fosse um predicado, originando, assim, (b) *a concepção ontológica de verdade* no âmbito *daquilo que é dito* através da falácia segundo a qual é impossível dizer “o falso”. Se dizer falsidade é o contrário de dizer o que é, então seria verdadeiro o que é dito, *simplesmente porque é dito*.

Contra o conjunto destas falácias, Platão no *Sofista*, mostra de forma sutil, como o conceito de imagem testemunha contra este tipo de raciocínio. Algo como a

²⁹¹ Percebe-se que entre o original e a imagem ocorre uma identificação parcial, “a parecença”, traduzida como uma qualidade que se produz entre elas, descrita pela participação.

imagem leva, em primeiro lugar, a distinguir *existência* e *verdade*, a *identidade* de cada coisa e o *predicado* que dela é afirmado no discurso.

Existência e Verdade

Esta complicação é anunciada por Parmênides a respeito das “aparências” (*ta dokounta*), devido à *necessidade de serem aparentemente* (*chrên dokimôs einai*: B1.31-32).

Isto é o suficiente para que o sofista leia o “ser” no sentido (*hôs*) de existirem “as aparências”, e como não é possível não serem, sejam *o que aparentam ser a cada um* (*Teeteto*: 152a-167a). Se “o não ser” é o contrário do “ser”, nada impede que Protágoras defenda que o que se julga e diz é necessariamente verdadeiro.

Platão, por sua vez, verte o tratamento da verdade e da identidade da imagem, no contexto explicativo próprio ao *lógos*, e inclui outros termos para relações entre mais de duas alternativas, para as quais não é *necessário* que apenas uma delas seja *possível*.

Assim, embora (1) “a imagem” de *nenhum modo* (*oudamôs*) seja o “verídico” (*alêthinón*), (2) como “algo parecido” (*eoikòs*), (3) existe.

Por sua vez, “não sendo” (*ouk óntôs*) o próprio verídico, ela “é realmente” (*éstin óntôs*) aquilo a que se chama uma imagem (*eikona*: 240b).

Mas se a negação indica o “contrário” (*enantíon*), “o não verídico” sendo “o contrário do verdadeiro” (*alêthous*: 240b5), *simplesmente* não “é”, porque só o ser é. Sendo o *contrário*, a *imagem não existiria*. Nesses termos não se pode falar de *algo* ou *qualidade*, se isto é diferente de “o que é”.

Somente se admitirmos, deste modo, que “algo” é *diferente* da coisa de que é imagem, é possível dizer que *a imagem não é o verídico, mas se parece com ele*.

Dizes parecido o que não é realmente, se o disseres não verídico (240b).

Dizer que é “parecido o que não é realmente” é *aparentemente contraditório*, pois por ser parecida a imagem ao verídico, é *forçoso* reconhecer que ela:

... de algum modo é (*all' ésti ge mên pôs*: 240b);

Como devemos interpretar este “é de algum modo” (*ésti... pôs*)? A compreensão do passo exige a hipótese de que *há um terceiro termo* na relação. Recordemos antes que:

- (a) a conjunção “de algum modo” (*pôs*) permite ler “realmente é” (*óntôs ón*) adverbialmente e estabelecer comparativos;
- (b) Platão introduz a ambiguidade da *dóxa* “que é e não é” (vide *Rep. V: 477a*) entre a oposição “o que de todo modo é” (*tò pantelôs ón: Rep. 477a*; vide: “as coisas que são de todo”: *tà pantôs ónta, Sof. 240e*) e “o que de nenhum modo é” (*tò medamôs ón*);
- (c) os termos “algo” (*tí*) e “desse tipo” (*toioutos*), sugerem a separação da identidade de algo e a qualidade que algum ser possua;
- (d) o termo “outro” (*héteron*), no presente caso, não é redutível ao que é “contrário” (*enantíon*), o que sugere diferentes leis a regular relações distintas, onde “não” deixa de indicar a coisa contrária ou contradição, para que se possa falar de outra coisa, como “o parecido” (*tò eoikós*), que não é *simplesmente* o contrário do verídico.

Há aí um equívoco entre identidade e predicação. Assim, dizer que a imagem não é a coisa verídica significa que ela não é como o original de que ela é uma cópia, mas que a imagem, *real e verdadeiramente*, é aquilo que ela é. *Existe* como imagem, algo que se define *relativamente* a outro e que possui uma qualidade. Enquanto tal, a veracidade que lhe pode ser atribuída é estabelecida a partir da coisa de que originalmente é imagem. Assim,

... não sendo, então, não é realmente aquilo a que verdadeiramente²⁹² chamamos imagem (*ouk òn ara [ouk] óntôs estin óntôn hên legomen eikona: 240b*)?

Contudo, por efeito da *concepção ontológica de verdade* que identifica “o que é” com “o que é dito”, na ausência de uma teoria da predicação ou de outra concepção de negativa além da contrariedade, apesar de os termos estarem postos, *o estatuto da imagem* esbarra com o *problema do não ser*, gerando uma situação “absurda” (*átupon*):

Há o risco de nos termos emaranhado numa certa complicação por demais absurda, do que não é com o que é! (240c).

²⁹² A leitura adverbial do ser parece permitir esta caracterização ontológica e epistemológica.

A evidência do *entrelaçamento* (*symplokê*: 240c)

Do exame do *estatuto da imagem*, Platão deriva a hipótese do *entrelaçamento* do “não ser com o ser”. Por ser algo complexo, a imagem não pode ser explicada por si mesma, senão em relação com aquilo que, em certo sentido, a imagem não é: o original de que é uma imagem.

Antes de tratar propriamente do erro, os interlocutores reconhecem que o *entrelaçamento* surge como uma consequência absurda, pois “como não é absurda” (*pôs gâr ouk átopon*), se a imagem pressupõe a relação de algo com o não ser, e isto é ir de encontro à interdição eleática?

Platão se depara com uma exceção à interdição parmenideana, pois embora seja contraditório dizer que “não seres são” (*mê ónta einai*: B7; 237a), contra o princípio da disjunção entre ser e não ser, a imagem mostra que é necessário “concordar contra vontade que o que não é de algum modo é” (*tò mê òn ouch echóntas homologein einai pôs*: 240c).

O ateniense chama a atenção para o fato de ter ocorrido uma “troca de propósitos” (*dià epállaxeôs tautês*: 240c), já que os interlocutores visavam ao exame do *lógos* de Parmênides.

Pergunto se esta “troca de propósitos”, que leva a aceitar coisas contrárias ao argumento de Parmênides, não ocorre por de há muito terem os sofistas e o próprio Platão, ao tratar da aparência (*dóxa*) e da imagem (*eidôlon*), extrapolado o contexto em que a interdição eleática se justifica.

A saber, aquele em que Parmênides trata do ser em si mesmo²⁹³, a partir de seus pressupostos: a verdade e a existência²⁹⁴. A dualidade dos caminhos impõe uma estrutura binária que justifica a interdição (B7), excluindo do “ser” (*einai*) “coisas que não são”, enquanto coisas contrárias.

²⁹³ Isto dá origem no Teeteto a uma abordagem austera que impede agregar “nada” (*oudên állo dynaton*), nem “que é” (*outh’ hês éstin*), nem “que não é” (*outh’ hês ouk éstin*), ao que somente é possível nomear, “se é que vamos dizer algo em si mesmo” (201e-202a). Reduzindo a explicação (*logos*) própria (*oikeion autou lógon*) à coisa, como no *Sofista* (251a-b), “os tardios a aprender” julgam que o nome é independente e deve ser dito isolado (*aneu*) das diferentes coisas que se lhe acrescenta (*hétera ónta ekeinôn hois prostíthetai*: 202a).

²⁹⁴ A identidade (A é A), a verdade (é verdade), e a existência (“é”: existe) estão incluídos no conceito de ser (*einai*) e são inseparáveis dele. Por conseguinte, isto não permite falar de algo diferente do ser, nem nos leva às condições sobre as quais é possível o discurso sobre os seres.

Por outro lado, a transposição da imagem que é *produto* do processo segundo o qual a aparência surge no interior do opinante, ao plano de sua definição (*lógos*), implica a passagem da cognição à linguagem acerca do real.

Neste contexto predicativo, uma *sintaxe relacional* é requerida, pois *lógoi* são, necessariamente, arranjos²⁹⁵ de “ser” e “não ser”. Desde que cada um dos termos da relação tenha *sentidos* diferentes e *funções* distintas, e se articulem em uma *estrutura relacional ternária*²⁹⁶, em que o “é” da afirmação ou o “não é” da negação devem ser lidos predicativamente.

Assim, é impossível considerar algo como a imagem segundo o ser *em si*. Tampouco, será possível entender *a verdade da imagem* enquanto *pressuposto do ser*, como no contexto do *Poema*.

A verdade é para o saber o que a existência é para o ser: um pressuposto. Já a verdade da imagem é necessariamente definida a partir da relação do “nome”, que é algo, e aquilo que é dito *de* algo, p. ex: “o verídico”, que embora tenha a forma do nome, deve ser entendido como predicado. Relativamente ao verídico (*tò pròs talêthinòn*), a verdade é a qualidade (*toiouton*) de que se diz que *o outro*, a imagem (*eidolôn*: 240a) participa. Portanto, dizer que o não ser é de algum modo (*einai pôs*) significa dizê-lo predicativamente. Senão, como explicar as alegações contra o sofista?

A questão do erro na perspectiva cognitiva

Após mostrar as dificuldades relativas à imagem como produto da arte sofística, Platão vincula o problema da produção de aparências à possibilidade do engano, abordando a técnica a partir de seus efeitos, em uma perspectiva cognitiva.

Aceitar que “a alma sob o efeito da arte opina falsidades” (*pseudê doxázein tèn psychên hypò tês ekeinou téchnês*) se engana (*autòn apatan*) implica dizer que “a opinião falsa será aquela que opina o contrário das coisas que são” (*pseudês d’ au dóxa éstai tanantía tois ousi doxázousa*), e necessariamente, “opina as coisas que não são” (*tà mé ónta doxázein*: 240d1-9). O que é impossível!

²⁹⁵ Platão afirma no *Teeteto* que “o entrelaçamento dos nomes é aquilo que a explicação é” (*onomatôn gàr symplokên einai lógou ousían*: 202b).

²⁹⁶ Dois termos mais o relativo que liga ambos. Pois no enunciado “homem bom” a função de “é” como cópula, mesmo elidida, é pressuposta.

Esta perspectiva cognitiva do problema é comum à *República V* e *VI*, onde a opinião é abordada pelo viés da ambiguidade da *dóxa*, que é ao mesmo tempo: aparência, crença e opinião. Neste caso, a saída de Platão foi ressaltar a distinção entre *epistême* e *dóxa*, como mostra *República V*:

Pois como alguém que tenha senso havia de identificar o que é infalível com o que não é (*tó anamartêton tói mê anamartêtôi tauton tis noun echôs titheîê*: 477e).

Sendo competências cognitivas distintas, cada uma tem uma finalidade e *produz* um efeito diferente (*heterón ti*: 478a). O saber infalível é isento de erro enquanto a *dóxa*, sendo falível, é responsável pelo erro, ao se afastar do que é e se aproximar do que não é.

No entanto, que efeito é este, o engano ou o erro, que ocorre na alma? Pois, se ocorre, *é certo que ocorre* e não pode ser como *estado* em que alguém se encontra que é falso²⁹⁷. Nesse sentido, continua cabível o recurso à tese de Protágoras (fr. 1).

Se levadas a sério o conjunto das aporias que pesam no *Teeteto* (152a e ss.) contra as três tentativas de definição do saber: é “percepção” (151e-187a), “opinião verdadeira” (187a-201c) e “opinião verdadeira com *lógos*” (201d-210d), percebe-se a dificuldade que Platão encontra para mostrar em uma perspectiva cognitiva como o erro é possível.

Defendo que a abordagem delineada na *República* (V-VII), que retoma a diferença entre o infalível e o falível no quadro hierárquico das competências cognitivas e dos cognoscíveis, é alternada no *Sofista* pelo exame horizontal e complementar dos diferentes *gêneros* de seres, descritos de acordo com suas interrelações, comunhões e exclusões articuladas pela “participação” no *lógos em enunciados afirmativos ou negativos*.

²⁹⁷ Nem a alma (o cognoscente), nem o ser (o cognoscível) são resultado de um estado, mas antes *aquilo sem o que não é possível a cognição ou o saber*. Por isso Platão se opõe a tese da alma harmonia (*Féd.* 92a-94e), pois por esta via ela não seria senão um composto resultante e dependente do ajuste entre coisas contrárias. Contudo, a noção de *faculdades* descreve de forma ambivalente a posse (*exêi autêi*) de suas potencialidades e o estado em que a alma se encontra (*tó pathêma*: *Féd.* 79d) mediante o exercício das mesmas. Neste sentido, seria possível que “a respeito do ser participemos da mesma afecção na alma” (*katà tò òn touto páthos eilêphótes en têi psychêi*: 243c), isto é, a aporia, a ignorância e o engano que experimentamos quando abordamos o não-ser.

Isto faz com que a abordagem do erro não coincida com o exame da interioridade da alma que opina²⁹⁸, a princípio, sendo realizada então, mediante a exteriorização da opinião em um *lógos*. Pois, para que a verdade seja válida a outrem é necessário demonstrá-la. A ênfase recai, portanto, sobre a perspectiva lógica da avaliação dos enunciados²⁹⁹.

Enquanto do exame da cognição resulta a pergunta: como compatibilizar um estado perfeito que é o saber com o aspecto processual da opinião, onde jaz a possibilidade do erro, na análise lógica e ontológica que Platão concebe e em que se concentra no diálogo *Sofista*, importa esclarecer em que condições podemos admitir que um discurso seja falso.

O exame então se concentra nos enunciados que de algum modo associam ser e não ser e o que se quer dizer quando se usa estes termos.

O não ser e a opinião falsa

De acordo com a perspectiva estritamente cognitiva da questão, como provar que a alma ao ser afetada pela arte fantástica, ou por efeito de “a aparição” (*tò phántasma*), se engana (*apatan*: 240d)? Por esta via, “a opinião falsa” continua sendo aporética, até que se resolva o problema do sentido de “o que não é” e o problema do *lógos*. Senão vejamos a análise da definição da opinião falsa ou o “que podemos dizer” (*tí pot’ eroumen*) que ela é:

Isso mesmo: pois que outra coisa poderíamos dizer (*touto: tí gar àn allo eipaimen*: 240d)?

Com efeito, segundo as coisas que foram ditas, a respeito da opinião falsa:

²⁹⁸ O saber não é redutível à presença da *orthos/aléthê dóxa* na alma, “pois quando alguém chega à opinião verdadeira sobre alguma coisa (*tinós tis lábei*) sem explicação (*aneu lógou*), a sua alma encontra-se na verdade a respeito disso, mas não a conhece” (*alêtheuein mén autou tén psychên peri autá, gignóskein d’ou*). A exigência do *lógos* ao sabedor é novamente enfatizada, “aquele que não for capaz de dar e receber uma explicação sobre algo ignora-o” (*Teeteto*: 202c). O “cálculo da causa” (*aitías logismói*) e o argumento dão completude/perfeição (*teleiós*) aos saberes que se geram (*Mênon*: 86a-b; 97e-98a). Contudo, não deixa de ser necessário que as opiniões estejam naquele que recorda (*eneisin; enésontai*). Ver *Fédon* (73a-b).

²⁹⁹ Portanto, não se trata do dizer e opinar “o que é” (cuja verdade é pressuposta), pois isto impede falar o contrário do ser, o não ser e o falso. Deste modo, a pesquisa se concentra no problema da negativa. Somente se por outra via (*pêi*) pudermos predicativamente nos concentrar naquilo que é dito e produzido será possível tratar do que não é infalível: o *lógos*, que aceita o erro, se é possível que o verdadeiro e o falso sejam qualidades do enunciado e não alguma coisa, como no caso da imagem. Se aceita que há algo que “de algum modo é” (*einai pôs*) e que para as coisas de que se diz o predicado é o “tipo de coisas” (*tò poión tí*) que delas decorre.

... a opinião falsa será aquela que (1) opina coisas contrárias às coisas que são, ou **como** será?

Se a opinião falsa é aquela que opina coisas contrárias (*tanantía*) às coisas que são (*tois ousi*), então, opina coisas que não são (*tà mê ónta doxázousan*: 240e). Mas, o que isto quer dizer?

Será que opina que (1a) as coisas que não são não são, ou de (1b) alguma forma que são as coisas que de nenhum modo são (240e)?

Está claro em (1a) que os não seres (*tà mê ónta*) não são (*mê einai*) é verdadeiro. Então não é nesta alternativa que consiste a falsidade.

Em (1b) falso será opinar que “de alguma forma são” (*pôs einai*) “as coisas que de nenhum modo são” (*tà médamós ónta*). Diante das alternativas dadas, Teeteto é forçado a reconhecer que a *condição de possibilidade do falso*, complica-se com o problema do ser.

Pelo menos, é preciso que as coisas que não são [de algum modo] sejam (*einai pôs*), se é que alguma vez alguém poderá dizer alguma coisa falsa, **por pequena que seja** (*eiper pseúsetai poté tís ti kai katà brachý*: 240e).

O que mostra a implicação mútua entre proposições predicativas e existenciais relativamente ao “que é³⁰⁰”, pois ao negar (*mê einai*) os não seres, se nega potencialmente a sua existência³⁰¹.

Além disto, a substantivação de “as coisas que não são” (*tà mê ónta*) sugere um compromisso com “coisas”, que excede os limites da investigação eleática (B7.1-2). Dizer que “as” (*tà*) “coisas que não” “são” seria incompatível com aquilo que diz Parmênides, e implicitamente ou indiretamente contraditório por efeito da interdição formulada pela deusa³⁰².

Portanto, “é preciso que as coisas que não são sejam” (*einai*), como condição de possibilidade, “se” (*eiper*) de “algum modo” (*pôs*), “alguma vez” (*poté*) “alguém” (*tís*) possa dizer “algo” (*ti*) falso.

³⁰⁰ Ver Brown (2008; 2012).

³⁰¹ Durante muito tempo a questão enfatizou a existência ou não da falsidade, por princípio, negada e cria inúmeros outros problemas, p. ex: como se pode negar aquilo que não existe? Cornford (1973: 213), que lê a questão deste modo, argumenta que a substituição de *tà médamós ónta por tà mê ónta* na resposta de Teeteto seria o bastante para evitar a sua correspondência com nada.

³⁰² O recurso à B7 encontra-se nas referências platônicas (vide *Crátilo e Teeteto*), o mais das vezes associada às *leituras sofisticadas*, inseridas em contextos onde a referência a “coisas que não são” (*mê eonta einai*) é precedida por um artigo neutro plural. Para Santos (2011: 56 n. 44) isto confirma “a leitura nominal do participio, expressa pela tradução: “as coisas”; sendo depois omitida a cláusula que completa a interdição eleática: “que são coisas que não são” (*mê eonta einai*), e reforça “ainda a leitura nominal do participio na forma completa (separada)”.

Uma terceira caracterização será aceita como sendo típica de falsidade (1c): opinar que “as coisas que são de todo o modo não são de modo nenhum” (*medamôs einai tà pántôs ónta doxázetai*). Bem como:

... será julgado falso (*pseudês*) o discurso (*lógos*) que diz que (1d) as coisas que são não são (*tá te ónta légôn mê einai*) e (1e) que as coisas que não são são (*tà mê ónta einai*: 240e).

Todas estas descrições do falso mostram que o *ser é o pressuposto da possibilidade do falso*. O que obriga a reconhecer a relação do não ser (o falso) com o ser. Fica claro, então, que não é em Parmênides que se deve buscar a solução para o problema da falsidade.

Ao abordar o ser em si, no contexto da dualidade dos caminhos, o não ser, considerado, por sua vez, também em si mesmo, *deve ser lido como o contrário do ser*. Deste modo, o exame do fragmento B2 de Parmênides, indica que só há quatro alternativas possíveis que caracterizam o regime de relações entre ser e não ser considerada em termos de *contrariedade*.

Caminho	Nome	Equivale a
é	o que é	verdadeiro
~ é	o que é	impossível, porque contraditório
é	o que não é	impossível, porque contraditório
~ é	o que não é	verdadeiro

Verifica-se, portanto, que para Parmênides só é possível dizer de “o que é” que “é”, e de “o que não é”, que “não é”, sendo a conjunção entre as alternativas sempre contraditória.

Apesar de “aceitar” que opinar falso é opinar coisas contrárias (1) Platão nos apresenta entre 240d-241a, no mínimo cinco caracterizações a partir do uso da negativa, entre as quais (1a) é excluída por indicar um caso de verdade, enquanto (1b), (1c), (1d) e (1e) introduzem nuances para a negativa. Portanto, não estão todas as alternativas consideradas, marcadas pela contrariedade, porque o falso é um termo a mais ao lado do ser e do não ser.

Por outro lado, o exame do opinar se estende sobre o dizer e o *lógos como se fossem o mesmo*³⁰³.

³⁰³ A fusão dos campos semânticos de falsidade e mentira em uma só palavra (*pseudês*) complica a distinção entre realidade e linguagem, bem como entre o pensamento e o que é dito. O mesmo

Pois, de que outro modo viria esse tipo³⁰⁴ de discurso a nascer (*pôs gâr àn allôs toioutos génoito*: 241a)?

A confusão entre os campos semânticos de pensar, opinar e dizer sobrevaloriza a oposição do sofista à possibilidade do falso, pois se as coisas são assim (*ei tauta houtôs échei*: 241c):

... as coisas que antes acordamos são impronunciáveis, indizíveis, inexplicáveis e impensáveis... (241a).

Isto basta para extrair da cognição e do dizer, complicações que afetam a coerência dos argumentos:

... como não estamos entendendo que ele dirá que estamos dizendo agora coisas contrárias às de há pouco, quando tivemos a ousadia de dizer que há falsidades nas opiniões e **também** segundo os discursos? Pois, com isso, muitas vezes fomos forçados a ligar o que é ao que não é e agora concordamos que isso é de todo impossível (*touto einai pântôn adynatôtaton*: 241c-d).

A única maneira de prosseguir na pesquisa é retirar-se do domínio deste argumento forte (*houtôs ischyrou lógou*: 241c). Embora o argumento valide a tese de Parmênides, no presente caso, também nos *força* a considerar *o ser em si* e torna impossível pensar ou dizer *o não ser em si*.

“Parricídio”, agressão do Pai e salvação do argumento de Parmênides

A troca de propósito (240c) nos rumos da investigação acerca da imagem é concretizada pelo acordo em abandonar o domínio delimitado pelo forte argumento de Parmênides (241c), e por sua vez, forçar passagem pelo caminho que o eleata vedou (“não imporás de modo nenhum isto” – *ou gâr mépote touto damêi*: B7.1). Esta passagem ficou conhecida na História da Filosofia como o “parricídio³⁰⁵”. O Hóspede pede a vênia:

Que não me suponhas capaz de me tornar num qualquer agressor do pai (241d).

acontece com *aléthês* que permite a confusão entre “dizer a verdade”, a coisa verdadeira, e “dizer verdades”, o discurso correto sobre as coisas e oposto ao erro e engano.

³⁰⁴ O referido “tipo” (*toioutos*) é o falso (*pseudês*).

³⁰⁵ Que se tornou célebre graças à tradução latina de Marsilio Ficino (1484). A imagem do parricídio, não deve, contudo ser sobrevalorizada em detrimento da compreensão do que de fato ocorre a partir deste passo. Sobre alguns aspectos da questão ver Notomi (2007: 168).

Podemos dizer que a primeira agressão ao argumento de Parmênides é aquela que operam as *teses sofisticadas*, adaptando a interdição eleática a propósitos alheios aos do *Poema*, a saber, as teses da impossibilidade da falsidade e da contradição. Pois é destas que:

... para nos defendermos, ser-nos-á necessário pôr a prova o discurso do nosso pai (*patròs*) Parmênides e impor-lhe pela força (*basanízein*³⁰⁶, *kai biázesthai*) que o que não é de certo modo é e que por sua vez também o que é de algum modo não é (241d).

Platão se vê na situação de ter de agredir ao pai (*patraloíán*), para refutar ao sofista, na medida em que dizer que o falso é e anunciar que a contradição é possível requer viabilizar a relação entre ser e não ser e abordá-los em conjunto.

Com esta finalidade, Platão defende a tese que “o que não é de certo modo é” (*tò te mê òn hós esti kata ti*) e que “por sua vez também o ser de algum modo não é” (*tò òn au pálin hós ouk ésti péi*: 241d), que se justifica no contexto dos problemas do falso e da contradição. Analisemos.

- (1) A tese incide ao mesmo tempo sobre o não ser e o ser;
- (2) Ambos os conceitos são introduzidos pela conjunção (*hós*), que pode funcionar também como relativo: o não ser é (*esti*) segundo algo (*kata ti*) e que o ser por alguma via (*péi*) não é (*ouk ésti*);
- (3) Neste caso, o relativo cumprirá múltiplas funções, ao indicar:
 - (3.1) a relação;
 - (3.2) o modo segundo o qual esta relação é pressuposta;
 - (3.3) que “é” (*esti*) e “não é” (*ouk ésti*) reivindicam diferentes leituras em proposições relativas ao ser, em especial, aquelas que têm que ver com uma relação, não sendo afetadas, necessariamente, pela exigência de coerência interna do ser com todas as leituras da proposição e os sinais que Parmênides pressupõe; ou, em termos mais simples, se lhes deve atribuir sentido na relação, e não a cada um deles, em si, isoladamente;
- (4) Prenuncia uma nova via (*tén hódon*) pela qual (*péi*) a investigação pode prosseguir (242b);

³⁰⁶ Note-se a relação com *basanistheís* (238b).

São duas, portanto, as teses, e quando postas lado a lado hão de revelar os seus traços distintivos, o argumento próprio a cada uma delas e demonstrar a validade da tese de Parmênides e a que foi agora apresentada³⁰⁷.

Platão evoca a “decisão pelo argumento” (*krinai de lógôî*: B7) anunciando uma *logomachia*:

É manifesto que um combate desses deve acontecer nos argumentos (*diamachetéon en tois lógois*: 241d).

O rigor lógico decidirá pela coerência dos argumentos segundo o âmbito a que se aplicam e finalidade próprias a cada tese.

A *tese sofisticada* só indiretamente incide sobre Parmênides, uma vez que a tese da *impossibilidade da falsidade* é extraída por meio de falácias, como corolário da interdição à contradição.

Por sua vez, Platão apresenta uma tese *contra* Parmênides, pois é da sua refutação (*elenchthéntôn*) ou aceitação (*homologéthétôn*) que deriva a possibilidade ou não de falar de “discurso e opinião falsos” (*lógôn pseudôn légôn é dóxês*), de “simulacros” (*eidôlôn*), “imagens” (*eikónôn*), “imitações” (*mimémátôn*) ou de “aparências” (*phantásmátôn*), sem ser forçado a contradizer-se a si mesmo (*tá enantía anankazómenos hautôî légein*: 241e).

É preciso enveredar por esta empresa também para provar que não é necessário que *todas as opiniões e discursos sejam sempre verdadeiros*.

Portanto, ao *lançar-se sobre a tese do pai* (*epitíthesthai tôi patrikôî lógôî*), “se a refutarmos” (242b), não é a Parmênides que se refuta, se levamos em consideração a finalidade epistemológica que justifica o argumento eleático, pois, como se verá, a discussão avançou muito além do interdito (258c). Por enquanto, fique claro que a pesquisa enveredou por uma nova “rota” (*hódon*):

Vamos lá, que começo acharemos para tão arriscado argumento? Parece-me, meu rapaz que é mais que necessário enveredar por esta rota (*tên hodòn anankaiotátên hêmin einai trépesthai*: 242b).

Se antes, o exame tratou de discernir os pressupostos que conduzem a tese *da interdição do não ser e da falsidade*, entre os interlocutores, agora se busca discriminar bem (*eukrinôs*) “o que é” a partir das teses acerca do ser apresentadas no contexto da tradição reflexiva grega. E com isto, evitar que ao

³⁰⁷ Como o conceito de *lógos* é bastante amplo, segundo os sentidos já conferidos no texto de “doutrina” e “discurso”, enfatizo o sentido de argumento.

... examinar as coisas que parecem claras, não nos vejamos embaraçados nelas, concordando facilmente um com o outro, como se tivéssemos distinguido bem (242b-c).

Tal resgate pretende salvar a filosofia da denúncia de incoerência, uma vez que os *filósofos não estão de acordo uns com os outros*³⁰⁸.

Enunciados sobre o ser

Embora o motivo que leva Platão a tratar das diferentes teses sobre o ser seja um desacordo entre elas, a questão que inicia a nova pesquisa é posta de modo bastante claro:

Parece-me que Parmênides, bem como todo aquele que alguma vez intentou delimitar criticamente quantas e quais são as coisas que são, discorreu com muita ligeireza (242c).

A crítica aos pensadores gregos se concentra na análise de “quantas são” (*pósa*) e “quais são” (*poiá*), ou seja, identifica a quantidade e a qualidade como os principais aspectos sobre os quais incidiu a decisão (*krísin*) ao definir (ou “delimitar”, *diorísasthai*) o ser.

Por sua vez, “as coisas que são” (*ta ónta*) serão afetadas pela compreensão que se tem do ser, cada vez que se diz que uma coisa “é” (*estín*).

Nesse contexto, Platão ressalta que se define “o que é” e “as coisas que são” segundo a unidade e a pluralidade, os aspectos contrários, as qualidades físicas e/ou seu comportamento³⁰⁹.

Platão contrasta a posição de seus predecessores, citando-lhe as teses e discriminando-as segundo o teor de suas exposições a partir de uma narrativa (*mythón*).

Parece que cada um deles nos narrou um mito, como se fôssemos crianças. Um, (1) [diz] que são três as coisas que são, que algumas vezes guerreiam de algum modo umas com as outras, e depois, tornando-se amigas, casam, fazem filhos e alimentam-nos. Outro, (2) tendo dito que são dois, o úmido e o seco, ou o quente e o frio, fê-los coabitar e casar-se. (3) Uma gente de

³⁰⁸ Esta denúncia é feita, ora por sofistas e o senso comum, ora pelos próprios filósofos. Segundo o Pseudo-Aristóteles (*De Melisso, Xenophane, Gorgia*) Górgias combinou “os enunciados de diferentes pessoas sobre o ser que em suas asserções parecem dizer coisas contraditórias” (*syntheis* [sintaxe] *tà hetérais eiréména, hósoi perì tòn óntôn légontes tantantía, hós dokousin, apophainontai autois*: 979a 14-16), para reduzi-las ao absurdo.

³⁰⁹ Numa perspectiva diferente Aristóteles (*Met. A*) mostra que os antigos filósofos não estavam de acordo quanto ao número e a qualidade dos princípios (*pléthos kai tò eidos tês toiautês archês*: 983b20) que supunham ser a causa da geração e da corrupção, e das modificações das coisas naturais.

Eléia, começando a partir de Xenófanés e mesmo antes dele, conta que todas as coisas são chamadas a partir de um ser, e desse modo desenvolvem os seus mitos. (4) E algumas Musas Jônicas e mais tarde (5) umas Sicilianas refletiram e chegaram à conclusão de que seria mais seguro combinar as duas histórias e dizer que o ser é múltiplo e único, e que é congregado pelo Ódio e pela Amizade³¹⁰. Pois o que se separa sempre se reúne, dizem as Musas mais firmes (4), enquanto as mais gentis (5) deixaram essas coisas ficar assim soltas, dizendo que, num momento em parte o todo é um e amigo, sob o efeito de Afrodite, e, em outro momento, é múltiplo e guerreia contra si mesmo, por causa de uma certa discórdia (242c-243a).

Notemos que o método a partir do qual Platão critica o modo como estas teses foram expostas, confere a esta passagem do *corpus* um valor inestimável para o *historiador da filosofia*. Na tentativa de identificar cada uma das teses, conjectura-se que:

As teses (1) e (2) recuam até Hesíodo³¹¹, à genealogias órficas, e aos princípios contrários, postulados, entre outros, pelos pitagóricos (vide DK12 B40); é possível afirmar com mais segurança que as seguintes se referem a:

- (3) Xenófanés e os eleatas;
- (4) Musas da Jônia: Heráclito;
- (5) Musas da Sicília: Empédocles.

A Escola Eleática (3) se distingue das demais pela defesa do monismo, interpretado por Platão no sentido da designação, “todas as coisas são chamadas a partir de um ser” (*henòs óntos tôn pántôn kalouménôn*: 242d). A exposição da tese é suficientemente sintética a ponto de interpretá-la no sentido de “todas as coisas” são “um ser”, ou que todas as coisas são denominadas a partir da unidade³¹².

Em (4) e (5) vemos através da “combinação” (*sympolékein*) de (1) e (2), que são muitas, enquanto pares de contrários, as coisas que são, e ao mesmo tempo, cada uma destas é um ser³¹³, e o conjunto dos pares, o universo.

A informação de que Heráclito é anterior a Empédocles que se pronuncia “mais tarde”, levanta a questão sobre a sincronia ou diacronia dos dados apresentados por Platão.

³¹⁰ Esta ambivalência é tópico da polêmica que Aristóteles levanta contra Empédocles (*Física B*; *Met.* 9854b22-985b4).

³¹¹ Ou Íon de Quios (DK36 B1): “todas as coisas são três e nada mais nada menos do que essas três”.

³¹² Com o que se nos depara a questão do tipo de monismo que se deve atribuir: numérico, predicativo, etc. Ver Curd (1991).

³¹³ Conquanto Empédocles atribui a unidade do ser parmenideano às raízes em sua identidade (B17).

Embora concorde que “o ser é múltiplo e único” (*tò òn pollá te kai hén estin*: 242e), para o siciliano isto se deve ao “Ódio e a Amizade”, que como forças contrárias desagregam e congregam os seres na concepção do ciclo cósmico, sendo responsáveis pela mudança e movimento (DK31 B17).

Já para Heráclito, a Musa firme que defende a coesão do todo que é um, de acordo com a sua teoria da harmonia das tensões contrárias, “o que se separa sempre se reúne³¹⁴” (*diapherómenon gàr aei symphéretai*: 242e).

Enquanto as forças cósmicas contrárias em Empédocles são responsáveis por alternâncias cíclicas, ou mudanças sucessivas, Heráclito defende a paradoxal *simultaneidade* dos processos físicos.

Pois, em Empédocles (ver B17) ora, em parte (*en mérei*) “o todo é um” (*hèn einaí phasi tò pan*) “sob ação da união do amor” (*phílon hyp’ aphroditês*), ora “muitas” (*pollà*) raízes “em disputa umas com as outras” (*polémion auto hautôi*), “através de alguma discórdia³¹⁵” (*dia neikós ti*).

As noções de Amor e Discórdia (*érin* ou *neikós*) parecem trazer à tona a tensão dialética entre um princípio de *determinação* visível na identidade das “raízes” e um princípio de *indeterminação* associado ao movimento e ao estado de guerra³¹⁶ que as raízes vivem na história do todo e das suas partes.

Mythos e Lógos

Deixo de lado esta questão, por enquanto, pois fica claro que o foco da crítica liga-se à forma com que os antigos trataram o ser, sendo a exigência de Platão que a narrativa (*mythos*) seja contrastada com o rigor do discurso filosófico, pois:

Todas estas coisas, se algum desses aí disse a verdade ou não, é excessivamente difícil e impróprio atribuir a homens tão famosos e antigos. Mas uma outra coisa pode ser manifesta sem constrangimento (243a).

A principal questão que se apresenta é da impossibilidade de julgar “se algum desses aí disse a verdade ou não” (*ei mèn aléthôs tis ê mé toutôn*), porque não se

³¹⁴ Citação quase literal de DK22 B10: “*sympherómenon diapherómenon*” e mais adiante “de todas uma e de uma todas as coisas” (*ek pántôn hèn kai ex henòs pánta*; ver também B8).

³¹⁵ Sejam elas personificadas ou não, as Forças cósmicas são a imagem poética das oposições que dividem a família ou as facções em uma cidade. O cosmos, por outro lado, só se mantém devido à proporção equilibrada e de uma *poliarquia* que não permite a uma raiz que usurpe definitivamente o poder e imponha seu domínio sobre as outras.

³¹⁶ Que conduz ora a agregação e adesão nas misturas, pela aliança temporária das raízes, ora a dissolução das mesmas, em um processo progressivo de aperfeiçoamento das espécies naturais, *por tentativa e erro* (DK31 B57-63).

pode atribuir a *verdade* ou negá-la à expressão das convicções de homens tão antigos, sem trazer a questão para o âmbito da dignidade.

Do ponto de vista filosófico, a dificuldade deve-se à própria forma da exposição, de não permitir a alguém seguir o raciocínio de outrem. Tampouco se pode experimentar falar da coerência do caminho. Isto mostra que:

... em nada se preocupam (*phrontísantes*) se os acompanhamos ou se ficamos para trás nas coisas que dizem (*légousin*), e cada um deles chega à sua conclusão (243a-b).

Nisso consiste a diferença entre um argumento e a narrativa, pois o primeiro apresenta o caminho até a “conclusão” (*peráinousi*), enquanto o *mythós* não *presta contas* do raciocínio, como os *enunciados*, cujo encadeamento coerente torna os argumentos válidos, verdadeiros ou não.

Também, não se verifica o caminho da hipótese à conclusão, típica da pesquisa em Platão e o modo pelo qual é validada uma tese ou um argumento, pois no *mythós* o pressuposto e a conclusão coincidem de acordo com a intenção de cada pensador.

Não *prestam contas* das palavras que usam, quando “algum deles abre a boca dizendo” que (1) “é” (*éstin*), ou (2) “que veio a ser” (*gégonen*) ou (3) “vem a ser” (*gígnetai*) (4) “muitos” (*pollá*) ou (5) “um” (*hèn*) ou (6) “dois” (*dúo*), que (7) “o quente e o frio” (*thermòn kai psychrôî*) (8) se misturam, “supondo aqui combinações dessas coisas, lá separações³¹⁷” (*allothi pêi diakríseis kai synkríseis hypotitheís toutôn*: 243b).

Platão distingue a apresentação da tese da explicação que se lhe segue através da pergunta: “cada vez tu compreendes o que dizem” (*ti pròs theôn syniês hóti légousin*)?

Antes de tudo, imputa as aporias ou a incompreensão sobre o *que o ser é* à falta didática na defesa das teses dos antigos. Por seu turno, a *compreensão* sobre o que é que dizem, ou o que quer dizer aquilo que dizem, marca o recurso à

³¹⁷ Por trás da forma genealógica aparentemente ingênua segundo a qual os antigos descrevem a geração dos seres como análoga às relações familiares, Platão encontrará uma série de aplicações e desdobramentos concernentes à explicação da relação entre os seres. Os processos de separação e combinação descritos, p. ex., podem ser deduzidos como o que é comum nas relações entre realidade e linguagem. A partir disto, o ateniense defenderá que as operações de *síntese* e *análise* são características do *lógos* e da ciência dialética (254b-d; 253b-e). Por sua vez, as noções de *dýnamis*, *gene* e *eidós*, presentes nas narrativas gregas e na literatura técnica dos século V, serão elevadas à condição de categorias filosóficas capazes de traçar, como se de um *grande habitat* se tratasse, uma *genealogia* e uma *eidologia* do inteligível.

semântica no exame do ser, e abre a pesquisa sobre o significado que os termos trazem consigo, em seus usos e de acordo com o contexto.

A “hipótese da paridade” e as aporias do não ser e do ser

Portanto, se o balanço das *aporias do não ser* (237b-239b) mostra as consequências da não distinção dos *sentidos* da negativa³¹⁸, que leva a adesão irrestrita a leitura da *negativa como contrariedade*, sobre o ser recai uma dificuldade análoga.

Pode acontecer que talvez quanto ao ser fiquemos tomados por essa mesma afecção na alma. Dizemos que não há dificuldade nele e entendemos sempre que alguém pronuncia a palavra, embora quanto ao outro não; mas, em relação a ambos, nos comportamos de maneira semelhante (243c).

O estado ou a afecção na alma (*páthos... en têi psychêi*: 243c) é análogo uma vez que, se (1) quanto ao “não ser” não se sabe *de que* se está falando³¹⁹, (2) a respeito do ser se diz muitas coisas diferentes.

Eis que a confusão se estende semelhantemente sobre ambos (*pròs amphótera homoiôs echontes*: 243c), (1a) seja pela impossibilidade mais cerrada de entender o não ser, (2a) seja pela aparente facilidade (*euporein*) de compreender (*manthánein*) o ser.

A pesquisa³²⁰ retorna sobre o mais simples e claro ao examinar “as coisas que parecem claras” (242b), pois esta é “em primeiro lugar a principal e a maior dificuldade” (*tou megístou te kai archégou prôtou*: 243d) no momento: o que, afinal, “é o ser”?

Esta condição foi descrita a partir da “hipótese da paridade” das dificuldades que afetam a ambos: o não ser e o ser.

³¹⁸ Esta é a tese platônica sobre o não ser que consitui o cerne do diálogo *Sofista*: o não ser deve ser lido ora como “o contrário” (*to enantíon*), ora como “o outro” (*to héteron*). No caso da linguagem cotidiana, a contrariedade teria um lugar muito restrito, aos casos de um *terceiro excluído*. Enquanto o mais comum é tratarmos de relações amplas, entre muitas coisas, e então, é o caso de admitir um *terceiro termo incluído*, e portanto, a alteridade como sentido da negativa.

³¹⁹ Por não haver algo sobre o que se possa falar, e então nada se diz.

³²⁰ Em outro contexto, mas ainda com relação ao método da pesquisa, Aristóteles (*Física A*: 184a10-b14) faz eco à preocupação platônica. Ver também o papel do enfiamento das aporias em *Met.* B1 (995a24 e ss).

A questão sobre o que é o ser

O “método³²¹” (*tên méthodon*) na seguinte investigação é dialógico, apesar de indireto, por inquirir seus antecessores como se estivessem presentes (*autôn paróntôn*: 243d). A primeira série de questões é dirigida aos *pluralistas*:

Vamos lá, quantos de vós que dizem que todas as coisas são o quente e o frio ou quaisquer dois que tais, por que calha pronunciar isso de ambos, ao afirmar que ambos e cada um dos dois é? Que iremos supor ser esse vosso “é” (243d-e)?

No passo são convocados os termos requeridos a uma análise minuciosa. O exame do primeiro enunciado refere-se a “todas as coisas”, ou a totalidade, constituída por pares de contrários, ou “duplos deste tipo” como, p. ex: “são o quente e o frio” (*tine dúo toioutô ta pant´einai*).

Como interpretar “é³²²” (*einai*), pronunciado *simultaneamente* sobre ambos (*amphô*), se o mesmo termo afeta a leitura de três modos diferentes em (1) “todos são”, (2) “cada um dos dois” (*hekáteron*) contrários “é” e (3) “ambos são”?

A segunda questão insinua a sutil passagem da compreensão do ser que é pressuposto na questão “que iremos supor ser esse é” (*tí tò einai touto hypolábômen*), à “postulação” (*tithômen*) do ser como *predicado de coisas*, que coincide com a pergunta que *é isto que se diz que é?*

De duas uma, é um terceiro ao lado (*trítion parà*) daqueles dois, e o todo é três, *mas não dois* (*allà mê dúo*), ou segundo vós, ainda postulamos dois? Pois, em algum lugar, ao chamar outro ser aos dois, dizeis que um e outro são semelhantemente (*tháteron òn amphótera homoiôs einai*); um e outro quase seriam um, mas não dois (*all’ ou dúo*: 243e).

Afinal, são três, são dois, ou é um? Nesse caso, p. ex, o que dizer de Heráclito? Que ele supõe que os contrários são (a) *coisas contrárias*, (b) *qualidades contrárias*, ou (c) *coisas contrárias ditas* sobre uma mesma coisa?

Mas, será que quereis chamar a ambos ser (*tà amphô... ón*: 243e)?

Se (1) ambos, “o quente e o frio” são o ser (*òn*), a expressão é fortemente ambígua, e tem como consequência que:

³²¹ A origem do conceito aplicado ao contexto da pesquisa deve ser atribuída a Platão (ver *Sof.* 218d; 235c; 243d; *Fédro*: 270c; *Rep.* 533c).

³²² Se “é” quer dizer um e o mesmo, por que há dois? Se forem duas coisas diferentes ditas *simultaneamente*: isto é ambíguo, contraditório e/ou paradoxal? A confusão se deve à indistinção entre a forma do nome e do verbo, e os sentidos que acumula a afirmação “são” para o conjunto das coisas que são (*ónta*) e “é” para cada uma delas, p. ex: os contrários.

... assim diríeis mais claramente que os dois são um (*tà dúo... hén: 244a*).

O que equivale a dizer que há uma coisa, que é uma unidade composta de duas partes, e então não haverá dois? Por sua vez, que o par é um, embora o um seja ímpar, o que é absurdo.

No entanto, dizer que (2) cada um dos contrários é o ser torna-se absurdo, porque o contrário do ser não é. Deste modo:

... uma vez que estamos em dificuldades, esclarecei vós mesmos essas coisas o bastante: o que por acaso quereis sinalizar, quando pronunciais “ser” (*tí tote boulesthe sêmaínein hopótan òn phthéngésthe: 244a*).

A questão conjuga várias funções ou níveis de linguagem: (a) do contexto pragmático da intenção do falante, sua finalidade prática, *o que se quer dizer com aquilo que se diz* ao sintático e semântico, (b) da referência a “o que é” e (c) do *sentido* que se quer *conferir* “àquilo” (*tí*) de que se fala.

Platão mostra que “ser” acumula todas estas funções³²³, e que por isso a confusão gerada seja responsabilidade de quem diz esclarecer. Não se deve simplesmente “julgar que [os outros] entendem as coisas ditas” (*mê doxázômen manthánein mèn ta legómēna*), para que não sobrevenha o contrário (*tounantíon: 244a-b*).

O sofista ensina que a responsabilidade do dizer e de se fazer compreender é do falante, e deste modo, o fisiólogo e o filósofo não podem escapar das objeções, se não forem claros em suas expressões.

Eis o balanço dos que “dizem que o todo é mais do que um” (244b).

As aporias do ser

A seguir, a pesquisa sobre os *monistas* aprofunda as *aporias do ser*:

Da parte dos que dizem que o todo é um, será que não se deve perguntar, na medida de nossas forças (*eis dynamin*), o que por acaso dizem que o ser é (244b)?

A tese “o todo é um” (*hén tò pan*) exige a pergunta “o que dizem que o ser é” (*tí pote légousi tò ón*), ou seja, qual sua definição (244b).

Os enunciados são analisados termo a termo:

(1) se dizem que “só um é” (*hén pou phate mónon einai*);

³²³ Sendo, portanto, um verbo polissêmico que afeta ao seu correlato nominal “o que é”.

(2) e chamam a “algo ser” (*òn... ti*);

(3) então, sobre o mesmo eles “nomeiam dois” (*duoin onómasin*)?

Eis o balanço da hipótese (*tên hypóthesin*): a dificuldade de compatibilizar qualquer assunto relativo a outro (*pròs allo*) com a natureza de um único ser.

1. O (*tó*) [fato de] concordar que são dois nomes, nada postulando (*médèn thémenon*) além de um (*plên hèn*), é de algum modo ridículo (244c).

2. E o de todo (*tò parápan*) aceitar do falante (*tou légontos*) que (*hòs*) há um certo nome não tem explicação³²⁴ (*éstin ónoma ti, lógon ouk àn échon*: 244c-d).

A conclusão é que não é possível aceitar a hipótese de que “há um certo nome”, pois se há algum (*ti*) outro, este se mostra como uma alternativa à tese monista: “haver apenas um nome”.

Parmênides ao postular “o ser” isolado de qualquer relação, impede que os pressupostos do nome “que é” sejam aplicados a qualquer outra coisa. No entanto, ao usar-se de dois nomes “o um” e “o ser” para uma única entidade, Platão mostra que qualquer explicação (*lógos*) implica em admitir que haja “o nome” e “a coisa” de que é nome, pois *não há explicação do nome em si*³²⁵.

Sem esta clareza, a necessidade de outro nome para dizer o ser é inexplicável quer seja (1) *idêntico à coisa* quer seja (2) *distinto da coisa*³²⁶.

³²⁴ Simplesmente aceitar “o nome” em si, não implica em ter dele um *lógos*, porque são diferentes o nome e a explicação (vide *Teeteto*: 202a).

³²⁵ A explicação requer uma diferença quantitativa ou qualitativa e por isso se opõe ao monismo.

³²⁶ O que veda passagem à discussão é a rígida concepção de só “o ser uno é” (Cornford, 1973: 220-221). Em Parmênides a coextensividade dos conceitos de Ser e Uno é dada pela análise do pensar, pois aí são um e o mesmo. Porém Platão percebe no exame da primeira hipótese do *Parmênides* que se *estritamente* só “é um” (137b-142a), dele não há explicação. Do ponto de vista sintático e semântico o nome será outro que o sinal da afirmação. Embora a maior parte dos intérpretes considere Parmênides um monista, Curd (1991: 242; 257-258) questiona que tipo de *monismo* pode ser atribuído ao eleata? Ao rejeitar o monismo material (dos Jônios) e o numérico, defende um *monismo predicativo*, pois interpreta a asserção que “o ser é um” antes como indício da coerência interna ou unidade predicativa do ser, do que uma afirmação de que só pode ser numericamente uma única coisa. A tese consiste na defesa de que somente o monismo predicativo satisfaz os sinais de B8, entendendo a unidade e coesão interna do que é como ausência de inconsistências (negações internas) que violem seu caráter de homogeneidade (*mounogenes*), e sua indivisibilidade em partes. Ver ainda a tese de Mourelatos (1970) que defende uma “predicação especulativa” como um sentido para “é” coerente com o exame teórico. Por outro lado, o problema da predicação leva a perguntar como uma coisa pode ser chamada por muitos nomes (*Sofista* 251a5-6) e a contrastar a tese de Parmênides a partir da evidência de o não ser, ser múltiplo e variado (257b-259b).

O *lógos*: o nome e a coisa

Essa aporia depõe contra a tese de que só “um é”, ao alegar que é tão restrita que impossibilitaria até mesmo dizer que é “um” ainda que seja sugerido que nome e coisa são dois:

Ao postular que o nome é diferente da coisa, de algum modo, ele diz que são dois (*titheis te tounoma tou pragmatos héterou dúo legei tou tine*: 244d).

Portanto, supor “duas” (*dúo*) formas pelas quais o ser é conhecido apresenta incoerência com a tese “só um é”, porque se há duas correm o risco de ser contrárias³²⁷. Por sua vez, se “o nome” (*toúnoma*) difere “da coisa” (*tou prágmatos*), qual a possibilidade disto, se o ser é único?

Se há duas hipóteses, vejamos quais as consequências de cada uma delas:

(1) se o nome é o *mesmo* que a coisa (*tautón*), uma de duas:

(1a) ou é “nome de nada” (*médenòs ónoma*);

Ou (1b) se é nome de algo (*ei dé tinos auto*), então decorre³²⁸ (*symbêsetai*) que “o nome é somente nome do nome” (*tò ónoma onómatos ónoma mónon*), e “de nenhuma outra coisa” (*allou dé oudenòs ón*: 244d).

No caso (1b) “o um” (*tò hén*) é nome do um e a própria coisa nomeada, confere unidade a si, sendo nome e “uno” (*henòs*) ou a *propriedade* do nome.

Se (2) o nome é distinto da coisa, veremos a seguir a comparação entre “o todo” e “o um”. Porém, se for possível distinguir o nome da coisa ou da *propriedade* da coisa (*prágma*) será o caso de perguntar: as coisas possuem nomes ou os nomes nomeiam os seres (*ónta*)?

Todo e um

A segunda parte do exame do *monismo* consiste em saber se: (a) “o todo é outro” (*tò hólon héteron*) ou (b) é o “mesmo” (*tauton*) “do um que é” (*tou óntos enòs*: 244d).

³²⁷ Para Parmênides, se das duas formas que os homens nomearam (*Morphàs... dúo gnômas onomázein*), uma delas não é necessária (*tôn mían ou chreôn éstin*: B8, 53-54:), então, só podem ser contrárias entre si. Então, qual a necessidade de dois nomes se só há um ser? Já no plano predicativo é requerida certa oposição, ainda que formal, entre o *que é definido* e a *definição*.

³²⁸ Parmênides ensina que esta consequência lógica, “o que necessariamente resulta” (*tí chrê symbáinein*) a respeito das hipóteses assumidas (*Parm.* 136a-c), é o que se tem de ter em vista ao hipotetizar (*hypothêi*) que é (*hós óntos*), que não é (*hós ouk óntos*), ou (*allo*) que tem qualquer outra afecção (*páthos páschontos*).

O problema reside na interpretação de um verso de Parmênides que compara o ser “a massa de uma Esfera bem rotunda” (B8.43). Este verso empresta uma conotação *aparentemente física* ao ser, a ponto de não sabermos se isto é apenas uma metáfora ou não³²⁹:

De toda parte é perfeito (*tetelesménon estí pántothen*), semelhante ao corpo de uma esfera bem rotunda (*eukyklou sphairês*), a partir do centro, em equilíbrio por toda parte, pois, nem maior (*oute ti...*), nem menor (*oute ti...*), aqui ou ali, é necessário que seja (B8, 42-45).

Esta descrição é equivalente a defesa de que se “o ser é desse tipo” (*toioutón ón tò òn*), tem “centro”, “extremidade” e “partes” (*mérê*). E se for assim³³⁰:

... nada impede que o que tem partes imponha a todas elas a afecção do um, sendo dessa maneira tudo e ser e todo um (245a).

Se o ser “é um todo” (*ei... hólou estín*) tendo partes, cada uma das partes possui a afecção³³¹ (*páthos*) do um, portanto, o que era simplesmente um, é (*einai*) “tudo” (*pan*), o conjunto das unidades, e “todo um” (*hólou hèn*). Se cada parte é uma unidade, a unicidade do ser está em causa.

Ou então, não pode ser *o ser em si* (*adynaton auto autó*), ou “o próprio um” (*tò hèn auto einai*: 245a; vide 243d-e), o que é afetado (*tò peponthòs*) ou o que tem (*échein*) essas (*tauta*) afecções da parte, do todo e da unidade. Portanto, ou o ser é o próprio um ou tem partes³³².

É, na verdade, preciso que de todo o modo seja afirmado sem partes o que é verdadeiramente um, segundo o argumento correto (245a).

Na perspectiva do *lógos* correto (*katà tòn orthòn lógon*), o que é “de todo modo” (*pantelós*) e verdadeiramente (*to alêthós*) “um” é privado de partes (*amerès*). Não se pode, pois, concordar (*symphônesei*) que o ser seja necessariamente com o resultado da soma das partes.

³²⁹ Do ponto de vista teórico, como vimos, o limite (*peiratos*) e a amarração (*en desmoisín échei*) do ser a si (B8.30-31) são sinais de sua coerência necessária. Platão interpreta neste sentido o encadeamento das opiniões (*Ménon*: 86a; 97e-98a). Os versos relativos à esfera podem ainda aludir à irredutibilidade da noção de *locus* para o pensar. Platão explora esta noção na alegoria de uma caverna escura que pode se tornar uma cidadela iluminada pela interioridade psíquica (*Rep.* VII). No *Timeu* expõe as dificuldades relativas a abordagem da *região* (*khora*) em que o demiurgo opera a constituição do cosmo.

³³⁰ Esta réplica comparece também em *Teeteto* (204a).

³³¹ Os termos “afecção” (*páthos*) e “desse tipo” (*toioutón*) são correlatos, tendo como referente o ser afetado (*tò peponthòs*: 245a, participio de *paschein*).

³³² A relação do “todo” (*holon*) com a “parte” (*merê*) e da “soma” (*pan*) com as unidades e o conjunto (*panta*) são duas formas de individualizar ou unificar que levantam polêmica a postulação do *ser em si*, porque são típicas das coisas que têm predicados.

Então, de duas uma, tendo a afecção do um, o ser será assim um e todo, ou de todo o modo não diremos que o ser é um todo (245b).

Não se pode confundir a unidade do pressuposto com o predicado “um”. Ou seja, o ser que é afetado pela unidade das “muitas partes” (*ek pollôn merôn*) não é mais o ser uno.

Sendo o ser como afetado pelo um, se manifestará que não é o mesmo que o um, e, na verdade, todas as coisas serão mais do que um (245b).

Por outro lado, se o ser é “um e todo” (*hên... te kai hólon*) e o “todo é o ser” (*hólon einai tò òn*), então, cada um destes termos indica antes que aí lhe são atribuídos predicados. Portanto, dizer que o ser *tem predicado* (*páthos échon*) significa que o que é *afetado* (*peponthós*) é diferente daquilo que afeta e, assim serão mais que uma (*pléona*) “todas as coisas” (*ta pánta henòs estai*: 245b).

Eis uma consequência absurda que não concorda (*ou symphônêsei*), com o todo do argumento (*tôi hóloi lógôi*) daqueles que partem da hipótese e defendem que só há “um ser”.

A privação

O nó da questão consiste na sutil diferença entre o pressuposto e o predicado. No primeiro somos conduzidos à abordagem de cada ser em si, como “o próprio um” (*tò hèn auto*: 245a4) e “o próprio todo” (*auto tò hólon*: 245c), no segundo a “o um” e “o todo” entendidos como afecções do ser.

Ora, definir, em certo sentido, implica em distinguir, por exemplo, “o próprio um” do que é “o todo em si”, considerando-os únicos e diferentes entre si. Porém, estaria Parmênides atento à objeção que se pode fazer, ao perguntar como o ser é “um e todo” (*hen te kai hólon*)? Porque se são diferentes, como se pode uni-los? Ou dizer que são o mesmo?

Importa a Platão conduzir-nos através dos enunciados até percebermos que, se a atribuição de diferentes afecções ao ser for possível, é necessário compreender o sentido preciso que terá cada uma destas.

Por outro lado, se atribuirmos somente uma das duas afecções ao ser: “o um **ou** o todo” (*tò hèn é tò hólon*: 245d), chega-se a esta conclusão:

... se o ser não é um todo por ter sido afetado pelo [atributo do] um (*dia tò peponthénai tò hyp' ekeinou páthos*), sendo o todo em si (*hêi de autò tò*

hólou), segue-se que o ser é carente de si mesmo (*endeès tò òn heautou symbaínei*: 245c).

O enunciado, contudo, mostra que este raciocínio (*lógon*) conduz a uma consequência inaceitável.

Ora, segundo este raciocínio, sendo o ser privado de si próprio, será não sendo (245c).

Em primeiro lugar, ao separar as afecções do “um” e do “todo”, em si mesmas, testemunha-se contra o *monismo* e a tese que “só um é”.

E todas as coisas vêm a ser mais que um, tendo o ser e o todo conseguido cada um uma natureza própria separada (*chôris idían hekatérou phýsin*: 245c).

A presente situação mostra que considerar os seres em si implica negar qualquer relação com outros e, ao isolá-los, conferir-lhes *individualmente uma natureza própria separada*, aceitando-se que há mais de um ser³³³.

Porém, o perigo de isolar “o ser” do “um” e do “todo”, postulando como naturezas separadas estes nomes, é *privar o ser de si mesmo*, daquilo sem o que o ser não é o que é.

O conceito de privação³³⁴, expresso na seguinte fórmula “sendo o ser privado de si próprio, será não sendo” (*heautou sterómenon ouk òn estai tò ón*: 245c), enfatiza que a unidade e a totalidade são pressupostos *do ser em si*. Portanto, não se pode isolar o ser destes, como predicados separados, porque isto conduz a *negação do ser em si*.

Deste modo, se a unidade e a totalidade se excluíssem mutuamente, em virtude de como nomes terem definições próprias, incompatíveis e independentes, também o ser será afetado...

Então, não sendo o todo totalmente (*mé óntos dé ge tò parápan tou hólou*), essas mesmas dificuldades ocorrem ao ser, e, além de não ser, nem sequer virá a ser (245c-d).

E, por conseguinte, também o processo e a geração, pois:

³³³ Se não podem ser conjuntas nem como coisas, nem como afecções, tampouco podem ser distintas, pois se gera a pluralidade de indivíduos isolados (*chôris*) uns dos outros, e se nega a unidade do ser em si, exibindo muitas oposições. A existência separada (*chôrismós*) de seres seja das instâncias sensíveis, sugerido no caso da separação alma e corpo no no *Fédon* (64c-67d), e criticado no *Parmênides* (133c-135b), seja no caso das *formas entre si* levanta o problema da individuação, ou a afirmação da identidade de particulares (ver McCabe: 1994).

³³⁴ A seguinte expressão é análoga à função da negativa produzida pela aposição do alfa privativo, por exemplo, em “sem partes” (*amerès*).

O que veio a ser veio a ser sempre um todo; de modo que é preciso que aquele que não coloca o um e o todo entre as coisas que são nem fale de entidade, nem de geração (245d).

Se “o todo” não se relaciona com o ser, “não sendo” (*mê óntos*) totalmente (*tò parápan*), será difícil conceber o ser, pois é impróprio que o ser não seja um todo e que o todo não seja um ser (ou um todo uno), pois isto pertence ao ser (*tauta hypárchei tòi ónti*). Neste sentido, “além de não ser” (*prós tòi mê einaí*), tampouco, “virá a ser” (*genésthai potè ón*) qualquer totalidade, impossibilitando o processo, pois “o que veio a ser veio a ser sempre um todo” (245d).

Sendo “o um” e “o todo” pressupostos do ser e do processo, negar-lhes a necessidade recíproca que os liga e a mútua implicação, isolando-os como conceitos autosubsistentes (*chôris*), inviabiliza falar da “entidade” (*ousia*) e da “geração” (*gênesis*), pois estes devem ser postulados (*títhenta*) no conjunto das coisas que são (*en tois ousi*: 245d).

Por outro lado, “o não todo” (*tò mê hólon*) não será descritível, assim como “o não ser”, por *não ser totalmente*.

... é preciso que o não todo não tenha qualquer quantidade (*poson tí*); pois que qualquer quantidade que tenha tem de ser [tanta quanto] um todo é” (245d).

Falar de “o não todo” traz a discussão, do âmbito da afecção para a forma da unidade que a negação do nome porta, e outra relação necessária, além das já citadas afecções entre si, de *mútua implicação da quantidade com a de qualidade*, e de ambas com o ser.

Portanto, é necessário rejeitar a interpretação segundo a qual há em Parmênides um monismo estritamente numérico, porque nestes termos a adesão à tese “só um é” acarreta a impossibilidade de falar de coisas tais que “entidade” e “geração”, que são indissociáveis de um aspecto qualitativo, e em certo sentido, da unidade e da pluralidade³³⁵.

³³⁵ Exatamente porque qualquer quantidade afigura-se a Parmênides derivada da aceitação de que há múltiplos nomes, embora somente o ser seja (B8.52-62; B19). Em um monismo radical como o eleático, a *unidade* não é número, mas pressuposto inteligível do ser em sua *unicidade*. Por outro lado, se há quantidade, esta pode ser em maior número ou menor número (ver *Parmênides*, a respeito das partes de um todo: 131d-e).

A Conjunção das Aporias

O balanço dos problemas do não ser (237b-239b), da imagem (239c-240b), da opinião falsa (240d-241b) e do ser (242b-245e), mostra como as “objeções” e *aporias* (*tàs antilêpseis kai apóriās*: 241b) podem ser ditas infinitas (*hôs épos eipein aperántôn*: 241d), se é ignorado o nó em que toda dificuldade converge: a relação entre o não ser e o ser.

Nesse sentido a análise dos enunciados conduz a aporia e “uma traz outra ainda maior e mais difícil” (245e), sendo impossível escapar a elas quem tente definir o não ser ou o ser, seja como um, como dois ou muitos.

Isto leva à conclusão de que é impossível falar *do ser sem o não ser* e *do não ser sem o ser*, porque o dizer requer uma relação entre ambos. Na medida em que “o ser” e “o não ser” são *nomes*, tomados separadamente, como *algo em si* não terão explicação (*lógos*), porque explicar implica em descrever relações entre nomes e/ou coisas.

Platão coroa este primeiro bloco de aporias, e em especial, relativamente àqueles que trataram do ser, com aquilo a que se chamará “hipótese da paridade³³⁶”, que dispõe em um mesmo nível, e em termos de igualdade as dificuldades em dizer “o ser” e “o não ser”:

dizer o ser em nada é mais fácil que dizer o que o não ser é (*hóti to ón tou mé óntos oudèn euporôteron eipein hóti pot' éstin*: 246a).

O Hóspede traz à cena do debate, posteriormente aos monistas e pluralistas, aqueles que debateram a questão do ser *de outro modo*³³⁷, a saber, os que buscam dizer *o que o ser é!*

Ora, não enumeramos todos os que pensaram com rigor a respeito do ser e do não ser, mas, seja bastante assim mesmo; porém, devemos examinar os que dizem de outro modo, para que, a partir de todos eles, vejamos que dizer o ser em nada é mais fácil que dizer o que por ventura o não ser é (245e-246a).

Em primeiro lugar, Platão espera que o exame estendido em todas estas direções, torne possível identificar o cerne da questão, e permita contemplar o caminho percorrido a partir de uma “iluminação conjunta” (250e-251a). Se tomados

³³⁶ Por Owen (1999: 421-423).

³³⁷ A expressão pensar “com rigor” domina ao mesmo tempo os que propuseram um número definido de seres, e Parmênides que impôs um uso tão preciso de “ser” (*einai*) à linguagem que visa expressar o pensar, que inviabiliza a comunicação cotidiana.

isoladamente, tornaram-se motivo de dificuldade, espera-se que assumindo ambos, ao mesmo tempo, o discurso possa dizê-los adequadamente, porque o *lógos* pressupõe a relação entre ser e não ser.

Ser e cognição

A pergunta (a partir de 246a) que Platão dirige aos antigos, sobre o que cada um quis dizer ao usar-se do termo “ser” é justificada pela amplitude das concepções que ele atribui aos pluralistas e monistas.

Esta nova perspectiva se estende sobre o que é e o que não é (*óntos te péri kai mé*) a partir dos “que dizem de outro modo”³³⁸ (*tous de allôs légonτας*: 245e), isto é, segundo a cognição. O Hóspede opera aí um deslocamento da *abordagem cosmológica* (à exceção de Parmênides), em que as noções de quantidade e qualidade desempenham um papel proeminente, para se concentrar na *descrição do ser através do modo como é conhecido*.

Neste viés, a pesquisa deve muito a Parmênides, que é o primeiro a abordar o ser a partir do pensar, segundo o *paradigma* que caracteriza o saber: a infalibilidade.

Platão consolida esta busca nos diálogos, apresentando no *Sofista* um redirecionamento análogo àquele realizado pelo eleata, da natureza do cosmo à natureza do “que é”, comumente considerado como uma *passagem da pergunta cosmológica para a questão ontológica* (242b-244b).

É preciso refletir sobre uma série de questões para que se possa compreender este deslocamento apropriadamente.

Se os primeiros cosmólogos partiram das aparências, como podem ter sido afetados por coisas alegadamente exteriores? Se, por sua vez, o exame da cognição nos leva à interioridade psíquica, o que dizer do ser, uma vez que é abordado de perspectivas tão distintas³³⁹? Não deve o exame da cognição, no *Sofista*, seguir necessariamente a análise do *lógos*?

³³⁸ Já a expressão dizer “de outro modo”, por sua vez, pode sugerir alguma indefinição quanto ao número/qualidade dos seres (ver *Teeteto*: 184; e Cornford, 1973: 228).

³³⁹ Apesar de a questão não se traduzir em termos da realidade interior ou exterior dos objetos, mas da necessidade de serem definidos na perspectiva cognitiva ou discursiva. Ao delimitar as condições em que ocorre a referência a “o que é conhecido” e “o que é dito” são levadas em considerações as dificuldades relativas ao ser e o não ser.

Em um primeiro nível, Platão envolve seus predecessores (ainda que de modo anacrônico) numa investigação *sobre o conceito de ser (tó ón)*. Em um segundo nível, faz o mesmo com os antigos e, também, com seus contemporâneos a respeito do conceito de entidade (*ousía*). A princípio indistintos, o ser – o *que é* – e a entidade passam a ter funções diferentes no exame seguinte, pois aqui o que se visa com a *ousia* é delimitar *aquilo que o ser é*³⁴⁰.

Em outro contexto que o das aporias do ser, o ganho dialético do exame das teses “sobre a entidade” (*peri tês ousías*) consiste em ressaltar o vínculo necessário do ser com a *cognição*.

Neste sentido, para complementar a história dessa abordagem, Platão evoca a *antiga batalha* entre Deuses e Gigantes³⁴¹ (*gigantomachia*) encenada por dois grupos de pensadores constituídos dialeticamente: os Amigos do Corpo (gigantes, ou autóctones, filhos da terra) e os Amigos das Formas. A partir dela tornam-se claras as duas posições deste debate imemorial sobre o *conceito de entidade*.

Os Amigos do Corpo

Também aqui Platão não nomeia quem são os Amigos do Corpo, porém, há motivos para inferir dos dados da posição apresentada que se trata, entre outros, dos Atomistas.

Uns arrastaram para a terra todas as coisas do céu e do invisível, agarrando com as mãos, sem cuidados, rochedos e carvalhos. Pois, apegando-se a todas as coisas dessa natureza, se obstinam, dizendo que é só isso que proporciona resistência e pode ser agarrado, definindo entidade igual a corpo. E, se alguém dos outros disser que alguma coisa que não tenha corpo é, desdenham-no completamente e não aceitam ouvir mais nada (246a-b).

Os “Amigos do Corpo” delimitam de forma exclusiva (*einai mónon*) *aquilo que é como “o que proporciona resistência e pode ser agarrado” (hò paréchei prosbolên kai epaphên tina: 245a-b1)*.

³⁴⁰ Aristóteles que vê nisto uma ambivalência que afeta o ser e critica aqueles que dizem o ser de uma só maneira (*Física* A3). O estagirita visa diretamente Parmênides, por não esclarecer se a substância (*ousia*) e a “essência” (*tò tí ên einai*), são o mesmo ou dois aspectos da definição (*ho lógos ho autos*). Pois isso ele distingue as substâncias primeiras das segundas, as categorias (ver *Categorias*) e quais são os modos de dizer o ser (*Met. Γ*).

³⁴¹ Ver Homero (*Odisséia*, VII vv. 59, 206; X v. 120), Hesíodo (*Teogonia*, vv. 185 e ss.), Apolodoro (I, 6 §1) e Pausânias (VIII 29 §2). Os gigantes atiram carvalhos em chamas e pedregulhos às alturas do Olimpo!

Por conseguinte, se tudo o que é deste tipo (*tôn toioutôn... pántôn*) “é”, define-se entidade como idêntica a corpo³⁴² (*tautón sôma kai ousían horizómenoi*: 246b).

O que mostra que, para os Amigos do Corpo, o que o ser é depende do modo como o ser é captado, neste caso, literal ou metaforicamente enfatizado pelo sentido do tato, que vincula a potência do corpo com a *qualidade* daquilo que se pode agarrar, ou apegar-se, em suma, o que “proporciona resistência”.

Portanto, ao defenderem a tese que a entidade é corpórea, não podem aceitar que alguém diga que “algo que é não tenha corpo³⁴³” (*ei tís <ti> mê sôma échon einai*: 246b).

Os Amigos das Formas

Ora, não é isto exatamente o que os seus adversários, os “Amigos das Formas”, defendem?

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; quanto aos corpos daqueles e à verdade dita por eles, reduzem-na a pedacinhos com os seus argumentos e proclamam que, em vez de uma entidade, qualquer coisa que se move é gerada (246b-c).

A postura dos Amigos das Formas remete-nos à posição descrita por Platão no *Fédon* (64c-68b; 78b-81b) e/ou à adesão radical de alguns Acadêmicos aos princípios do dualismo ali apresentados³⁴⁴.

Isto inclui o postulado de uma região celeste (*ouranou*) invisível³⁴⁵ (*aorátou*), afim a certas coisas inteligíveis (*noéta átta*), a saber, as formas incorpóreas (*eidê*

³⁴² Sendo esta tese metafísica análoga a que é defendida pelos Atomistas: o corpo é constituído de átomos, e sua negação equivale ao vazio. Vide DK55 B9 e Aristóteles (*Met.* A 985b5-9), para quem Leucipo e Demócrito “dizem que os elementos são o cheio e o vazio, chamando a um “o que é” e a outro “o que não é”. Estes identificam o cheio e sólido com “o que é” (*tò ón*) e o vazio e rarefeito com “o que não é” (*tò mê ón*), e por isso dizem que o que não é não é menos que o que é, porque o vazio é (“existe”) tanto quanto o corpo”.

³⁴³ Esta abordagem enfatiza a ideia de posse (*echein*) na postura daqueles que se obstinam (*diischyrizontai*; *diischyrízeisthai*: 247c2; vide também *Fédon* 100d7-8: *diischyrizomai*) em definir os seres pelo fato de terem cor (*chrôma*) ou formato (*schêma*) sensível. Deve-se perguntar se o “ter corpo” é uma propriedade ou se o corpo é suporte de propriedades.

³⁴⁴ Embora seja discutível em que medida Platão adere a esta concepção ou a quem ela possa ser atribuída, a ele se deve a responsabilidade da exposição, e à Academia, possivelmente, a difusão deste legado. Ver Cornford (1973: 239-248).

³⁴⁵ A posição dos Amigos das Formas é análoga àquela descrita no *Fédro* (247a-e). Há uma região acima do céu visível (*anôthen ex aorátou*: *Sof.* 246b), *tôn hyperouránion tópon*, que detém as verdadeiras entidades das coisas que são (*ousia óntôs ousa*: 247c9) incolores, sem formato e intangíveis d’ “as quais todo o gênero de conhecimento verdadeiro” (*tò tês alêthous epistémês génos touton échêi tèn tópon*) depende e que é visível somente à alma. As *personae* humanas segundo os

asômata) que para eles “são a verdadeira entidade” (*tên alêthinên ousían einai*: 246b).

Ora, se a entidade está restrita ao que é *deste tipo*, em primeiro lugar eles definem *o ser a partir de certas qualidades*, ligadas ao exercício do pensamento. Disto também resulta, por uma via diferente daquela pela qual enveredou o sofista, uma *concepção ontológica de verdade*³⁴⁶.

Nesse sentido, os Amigos das Formas contrapõem a sua definição, a *entidade é incorpórea*, àquela outra verdade dita (*tên legoménên hyp’ autôn alêtheian*) pelos Amigos do Corpo, a partir de argumentos (*en tois lógois*), no sentido de mostrar que “qualquer coisa que se move é gerada” (*génesin ant’ ósseas pheroménen tina*: 246c), e, portanto, incompatível com o que é inteligível.

Ambos os lados desta batalha, sempre tiveram seus combatentes (*amphisbêtountes*), sendo travada a partir do caráter antitético das suas definições.

O exame de ambas as teses será feito a partir dos argumentos (*lógon*) que as sustentam, ou seja, serão tomadas como hipóteses e verificar-se-á a coerência entre aquilo “que postulam a respeito da entidade” (*hypèr hês títhentai tês ousías*: 246c) e as consequências de cada uma delas.

Exame da primeira hipótese: a entidade é corpo

Em primeiro lugar, serão os Amigos do Corpo questionados e interpretadas suas respostas (*tò lechthèn par’ autôn apheroméneue*: 246e).

O conjunto delas pode ser agrupado segundo este raciocínio: (1) se aceitam que algo é (*ei phasin einai ti*) um animal mortal (*thnêtòn zôion*), por efeito do acordo (*homologousin*) com a tese que defendem, decorre que (2) um animal mortal “é um corpo animado” (*sôma empsychon*). Por conseguinte, (3) “colocam a alma como alguma das coisas que são” (*tithéntes ti tôn óntôn psychên*: 246e).

O pressuposto explorado por Platão é o de que a natureza da virtude está associada à da alma³⁴⁷.

pressupostos da cultura grega, por sua vez, vão para a região invisível a que se chama Hades (*Aidou*: *Apologia*, 40e-42a; *Fédon*: 80e-82c; 107b-115e).

³⁴⁶ A exigência de infalibilidade do saber levou a contrapor a verdade do ser às coisas sensíveis devido ao seu caráter devenida e do corpo que conduz a alma ao engano (*exapatatai*: *Féd.* 65b). Esta concepção conduz à separação radical entre as formas e os sensíveis no *Fédon*, que é criticada no *Parmênides* (130e-131b).

³⁴⁷ Como em Demócrito (DK68 B37-39). Para um estudo detalhado veja-se o artigo de Vlastos (1975).

A alma: não dizem eles que uma é justa e outra injusta, uma sensata e outra insensata (247a)?

Em primeiro lugar, vemos que Platão explica a causa de a alma ser (*einai*) justa em oposição ao seu contrário, que equivale à privação: injusta (*adikón*).

... Não é pela posse e presença da justiça que cada uma delas se torna desse jeito e o contrário pelos contrários (247a)?

Este passo explica aspectos importantes da metafísica platônica³⁴⁸. É preciso ter em mente que a alma, aquilo de que se fala, recebe qualidades em razão do que é dito (*phasin einai*: 247a) por alguém, neste caso os Amigos do Corpo.

Também está claro que é cada uma (*hekástên*: 247a) das almas, e não da alma em si, de que se fala e às quais se atribui qualidades contrárias, “é justa” ou “é injusta”, em um âmbito predicativo, sob a pena de a alma deixar de ser “o que é”, se fosse ela mesma identificada ora com um ora com outro dos contrários³⁴⁹.

Portanto, a alma não é idêntica aos contrários, mas a ela são atribuídos contrários, *em certas condições e segundo os indivíduos*.

De acordo com a *teoria da participação*, exposta no *Fédon* (100c1-102a), Sócrates não conhece outra forma de explicar como

como cada coisa se gera senão pela participação na respectiva entidade da qual participa³⁵⁰ (*pôs hékaston gignómenon é metaschôn tês idías ousías hekástou hou àn metáschêi*: 101c3-4).

A entidade e o devir são articulados pela participação para explicar o que se conjuga quando ocorre a alguém reconhecer nas coisas a posse (*héxei*) ou a presença (*parousíai*; cf. *parechei*: 246a) de cada uma das coisas deste tipo (*toiautên autôn hékastên*), a justiça ou a injustiça, a sensatez ou a insensatez, que se geram como propriedades nos indivíduos³⁵¹ (“as formas em nós”: ver *Féd.* 102d, 103b).

A premissa tácita é que *a participação pode descrever corretamente um estado de coisas que se gera na presença de certos princípios*, a saber, das cópias das Formas nas coisas.

³⁴⁸ Não apenas a vida é função própria da alma (*Rep.* 352e-354a), que é a forma da vida (*Fed.* 105c-106e), como aquilo que acontece ao homem só se pode explicar pela *posse e presença* de certas propriedades na alma. Esta linha de raciocínio é constante nos diálogos (ver entre outros, *Laques*: 189e-190b; *Féd.* 100d6).

³⁴⁹ Parece-me isso o que a argumentação final do *Fédon* visa mostrar (102a-106e).

³⁵⁰ A tradução é minha.

³⁵¹ De forma análoga, Platão no *Fédon* (100d) fala que é a presença (*parousía*) e comunhão (*koinônia*) da beleza em si que torna ou produz algo belo (*ti poiei*) na coisa dita bela.

Mas não poderão os Amigos do Corpo aceitar este tipo de explicação enquanto os Amigos das Formas separarem a entidade (*ousia*) da geração (*génesis*), objetando que porque esta é caracterizada pelo deslocamento (*pheroménên*) e o processo (*gígnesthai*: 246c) está para o corpóreo e não tem parte na entidade incorpórea.

Não obstante, basta que os Amigos do Corpo reconheçam no processo que:

... o que é capaz de vir a ser presente e vir a ser ausente, de todo o modo é algo (247a).

Por sua vez, se “o que é capaz” (*tó dynatón*) de estar presente ou ausente “é de todo o modo algo” (*pántôs einaí ti*: 247a), os seres de que dependem as qualidades atribuídas *devem ser incluídos na entidade*.

Ao serem, então, justiça e sensatez e a virtude e os seus contrários, e também a alma em que essas coisas vêm a ser dizem ser algo visível e tangível alguma delas ou todas são invisíveis (247b)?

Portanto, se defendem que a *entidade é corpórea*, mas aceitam enunciados do tipo “a alma é justa”, ou que as qualidades contrárias presentes ou ausentes *em algo*, também *são algo*, terão de *prestar contas* do que dizem.

Final, todas estas coisas, corpo, alma, e os contrários, dizem que são algo (*einaí phasí ti*) visível (*horatòn*) e tangível (*haptòn*) ou “todas invisíveis” (*pánta aórata*: 247b)?

São forçados a reconhecer que quase nenhuma delas é visível (*schedòn oudèn toutôn ge horatón*: 247b). Embora insistam que a alma “pareça possuir um certo corpo” (*sôma ti*: 247b), não podem defender que nenhuma das virtudes existe (*médén tôn óntôn*), por serem invisíveis, nem “teimar que todas são corpos” (*pant’ einaí sômata*: 247c).

Ainda que pareçam mais sensatos estes com quem se dialoga, ainda insistirão que o “que não forem capazes de esmigalhar com as mãos, isso não é absolutamente nada” (*touto oudèn tò parápan estín*: 247c).

A alternativa é evitar os extremos “tudo” ou “nada”. Assim se eles admitirem que algo (*ei ti*)

dentre as coisas que são, por pequeno que seja, é incorpóreo (*asômaton*), é quanto basta. Pois, devem dizer o que foi que por natureza se gerou nessas coisas e ao mesmo tempo também em quantas têm corpo, pois, visam ambas, ao dizerem que são (247c-d).

A mínima concessão (*synchôrein*) a algo, por pequeno que seja³⁵² (*smikròn ethélousi*) deste tipo, permite questionar, em primeiro lugar, “o que nessas coisas” (*tò gàr epí te toutois*) incorpóreas e “em quantas têm corpo” (*ep’ ekeínois hósa échei sôma*) “por natureza” (*symphyès*) “se gerou” (*genonós*) “simultaneamente” (*háma*) embora sejam tão distintas?

Em segundo lugar, o que permite dizer de ambas que são (*amphótera einai légousi*: 247d)?

O grande problema é indicado pelas expressões: “se gera junto” (*symphyès*), “ao mesmo tempo” (*háma*) e “ambas” (*amphótera*), pois as circunstâncias mencionadas acima denunciam como inadequadas as dicotomias geradas pelas teses dos Amigos das Formas.

Neste sentido, o ser é visto como uma *hipótese metafísica* que capacita alguém a dizer o que é cada uma das coisas (*hekátera*) e o que ambas são (*amphótera einai légousi*), quando alguém tiver mencionado (*rhétéon*: 247d) como estando juntas coisas que são, *por natureza*, distintas.

Isto para que a hipótese aponta, capaz de englobar o ser e o que se gera, “é” incorpóreo e corpóreo, inteligível e inerente aos corpos, sendo *algo além* destas alternativas.

A entidade é visada ora como princípio de inteligibilidade de cada coisa, ora como causa dos processos relativos à natureza. Quando a entidade é vista enquanto potência, explica a geração, *o que gera* e *o que se gera*, bem como a cognição, *o que conhece* e *o que é conhecido*.

Em uma perspectiva ontoepistemológica, salvar as causas³⁵³ do processo natural implica compatibilizar a alternância dos estados (pela presença ou ausência da Forma), a partir da capacidade de o contrário “vir a ser presente e vir a ser ausente” (*tôi paragígnesthai kai apogígnesthai*: 247a) em algo (as cópias das formas nas coisas). Processo que reconhece momentos intermediários, de passagem do que é ao que não é, descrita na linguagem como posse ou privação de qualidades nas coisas³⁵⁴.

³⁵² Pode-se fazer a seguinte objeção à tese daqueles que postulam como causa os seres indivisíveis (*átomos*). Se forem corpóreos assim como as coisas geradas por eles, e “ambos” são, qual é a causa e qual o efeito? Se são o mesmo, como disto pode derivar uma explicação.

³⁵³ A referência ao processo ocorre de modo correlato ao estado e garante a *parousia*: termo não técnico para a presença de uma qualidade em uma coisa (ver Cornford, 1973: 233).

³⁵⁴ Defesa análoga à tese da geração dos contrários pelos contrários (*tôn enantíon tén enantíon*: 247a; cf. *Fédon*: 71a-b). Ou da passagem do não saber ao saber (*Ménon*: 80a-81e).

O ser como *potência (dýnamis)*

Esta aporia a que são reduzidos os Amigos do Corpo leva-nos a repensar o que é o ser (*einai tò ón*).

Se eles experimentarem “algo deste tipo” (*ei ti toíouton*), sugere a pesquisa a hipótese que o ser é o seguinte (*toiónd’ einai tò ón*):

... 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);

Platão indica que a atenção deve ser dada ao aspecto qualitativo e a incerteza e a transitoriedade, daquilo que pode ou não acontecer uma só vez, característica do contexto predicativo segundo o qual a tese é apresentada.

No entanto, a maneira indefinida com que “a qual coisa” (*tò poion*) em questão impede que se pense de partida, nesta ou naquela qualidade particular, mas antes na relação de causa e efeito.

Deste modo, (1) “o que quer que seja” (*tò hopoianoun tina*), que possua (*kektéménon*), (2) a potência (*dýnamin*): (a) de “gerar [de si] uma outra coisa” (*eis tò poiein héteron*) de qualquer natureza (*hotioun pephykòs*) ou (b) de “ser afetada” (*eis tò pathein*), permite ver (1) a coisa a partir da (2) propriedade ativa e/ou passiva que lhe é inerente.

Platão parece extrair daquilo que ocorre na vida natural, propriedades metafísicas suficientemente abrangentes para incluir na definição de ser tanto as coisas físicas, quanto, em geral, *qualquer coisa de que se fala*, se considerada na perspectiva de causa e efeito; isto é, todas as coisas que se geram e são geradas, capazes de produzir efeitos ou sofrê-los *reciprocamente*.

Esta definição propõe um *conceito operatório* capaz de explicar claramente o processo, as coisas em devir e a geração, ao propor, em certo sentido, uma separação *não radical*, mas *funcional*, entre aquilo que gera e a coisa gerada.

Neste sentido, ao ressaltar a relação de *mútua implicação*, as coisas físicas tornam-se concebíveis a partir da posse de certas propriedades constantes, as potências, embora o ser descrito nestes termos inclua um princípio de indeterminação, face às naturezas possíveis, em face do devir.

Basta que se verifique uma única *alteração* sobre tudo o que é (*ei mónon eis hápax*), por mínima que seja (*smikrótaton*) ou pela “coisa mais insignificante” (*hypò*

tou phaulotátou) para que seja necessário postular certa entidade explicativa para o ser em processo.

... digo que tudo isso realmente é; pois postulo como delimitação das coisas que são que não são algo mais que potência (247e).

Portanto, este *conceito operatório* é o única capaz, segundo Platão, de superar a insuficiente tese “ser é corpo” e *dar conta* das coisas que são *em termos da simultaneidade do processo*, e salvar da inconsistência a relação dos corpos com as suas afecções.

A solução de Platão defende que “tudo isto realmente é” (*pan touto óntôs einai*) e está contido na universalidade do ser que *envolve todas as coisas*.

Finalmente, a tese (*títhēmai*) consiste no horizonte (*hóron*) a partir do qual e em que se definem (*horízein*) os seres (*tà ónta*). Neste caso, o ser das coisas naturais e da cognição “não é outra coisa senão potência” (*hós éstin ouk állo ti plên dýnamis*: 247e).

A tese é necessária se alguma *alteração* do ponto de vista *qualitativo* deve ser salva³⁵⁵. Pois, *a alteração pressupõe a relação e a mudança relacional*, e que haja, portanto, ao menos duas coisas ou funções diferentes, em quantidade ou qualidade³⁵⁶.

Por isso, falar de coisas físicas em quantidade e qualidade implica relações tais como a ação sobre algo e a capacidade de ser afetado e, portanto, o não ser deve ser levado em consideração como potencial de indeterminação, que permite a quem explica dizer coerentemente que o que afeta *não é* o que é afetado, e vice versa.

Se o ser se relaciona com o não ser, por sua vez, *não é o ser em si*, mas o *ser enquanto potência*, análogo ao não ser pela dinâmica inerente ao processo (*dýnamis*) natural ou à cognição.

³⁵⁵ A tese de Cornford (1973: 236-237) é que a *dýnamis* é ao mesmo tempo princípio de conhecimento e diversidade, pois revela a natureza (propriedade ou qualidade) da coisa segundo a ação (atividade/movimento) ou paixão (passividade/resistência), ou seja, torna cognoscível o indeterminado, pelos seus efeitos visíveis nas ações.

³⁵⁶ Esta mudança relacional é explicada ontoepistemologicamente no *Fédon* pela diferença entre as Formas em si e as cópias das formas, descritas como as propriedades em nós (*tò en hemin*: 102d; 103a-b) em um contexto predicativo marcado pelo dualismo. As cópias das formas explicam os paradoxos da *compresença dos opostos*, ou seja, a atribuição de propriedades contrárias a um mesmo sujeito, comparativamente a três seres ao menos (Fédon, Símias e Sócrates). Em uma perspectiva cosmológica, as cópias das formas são as que entram e saem dos seres (*ta de eisiónta kai exionta tòn ontôn aei mimemata*: *Timeu* 50b; 42a).

Nesse sentido, a “coisa que é” é capaz de suportar propriedades contrárias, tais que a ação e a paixão que, sob o efeito da definição de ser apresentada, são ambas potências. Portanto, a *dýnamis* consiste na possibilidade (capacidade/força) inerente ao processo, relativamente ao modo como algo “é” e/ou “não é” afetado pelos contrários.

Do ponto de vista do que é produzido e atribuído à “coisa que é”, o ser corresponde ao estado denominado “presença” (*parousía*) e o não ser a “ausência³⁵⁷” (*apousía*) de uma qualidade por efeito da privação.

Somente esta definição é capaz de dar conta da *simultaneidade* dos contrários nos processos, pela condição/estado³⁵⁸ que abrange a *ambos*, de forma paralela à alternância das qualidades/afecções que se geram nas coisas.

Esta é a resposta sintética de Platão aos seus predecessores e aos Amigos do Corpo, que se:

... não têm no momento presente (*ouk échousin en tói parónti*) algo melhor a dizer, terão de aceitar isso (247e).

Mas, o que dizer da ressalva do Hóspede: “talvez mais tarde tanto a nós, quanto a esses aí, possa aparecer outra coisa” (*héteron àn phanéié*: 247e-248a)?

Interpreto que a concepção relacional do ser como potência que Platão apresenta, leva-nos a perceber que a dinâmica da relação inclui um *potencial de indeterminação*, tal como se verifica nos eventos naturais³⁵⁹.

No entanto, esta perspectiva deve ser complementada através da concepção do gênero *da diferença*, o outro, que em relação dialética com os demais gêneros, determinará a natureza de cada um dos seres.

De perspectivas complementares a tese do ser como *dýnamis* e a compreensão do ser como “gênero” (*génos*) dão conta das qualidades captadas pela cognição e explicam, por efeito da (i) “ação” e “paixão” e (ii) do princípio das diferenças relativas aos seres (*ta génê pròs alléla*: 253b).

³⁵⁷ No *Fédon* isto se explica na perspectiva da qualidade contrária que se aproxima (*prosióntos*: 103d6; d8) enquanto a outra se retira (*hypexiénoi*: 103d9), se ausenta (*apionta*: 106c6).

³⁵⁸ Pois, ainda que o ser seja estado capaz de abranger a todas “as coisas que são” presentes, *ad eternum*, a linguagem, entretanto, é sucessiva e linear ao descrevê-los, e enfatiza aspectos do processo. Ver as dificuldades que a noção de tempo acarreta em face do que é eterno e o que está em processo (Vlastos, 1965: 401-419).

³⁵⁹ Sabe-se que algo acontecerá no encontro das potências, porém não se pode determinar exatamente o que se produzirá, até que isto se manifeste. O processo parece se reproduzir indefinidamente *ad infinitum*.

A potência prefigura na realidade aquilo que os gêneros reproduzem na linguagem. Deduzido do exame do movimento e do repouso (250a, em diante), por analogia aos processos naturais de geração, os “gêneros” (natureza/família) são os suportes linguísticos (ou metafísicos) para (ii) união e separação nos planos lógico e ontológico.

Exame da segunda hipótese: a entidade é incorpórea

Quanto aos outros (*pròs tous hetérous*), os Amigos das Formas, faz-se necessário avaliar³⁶⁰ (*aphermêneue*: 248a) as consequências da hipótese dualista, que parte da separação (*chôris*) de entidade e geração.

Esta separação, que se reflete no dizer, reproduz o dualismo que, em uma plataforma ontoepistemológica, será responsável por explicar a cognição:

... pelo corpo, através da sensação, comungamos com a geração, e pela alma, através do pensamento, com aquilo que o ser realmente é; afirmamos que este é do mesmo modo, sempre idêntico, enquanto a geração é outra e de outra maneira (248a).

Sintetizo os aspectos desta explicação na tabela abaixo:

Competência	Instância	Operação (<i>dià</i>)	Caráter (<i>echei</i>)
Entidade dos seres (<i>tên ontôn ousían</i>)	Na alma (<i>psychêi</i>)	Raciocínio (<i>lógismôs</i>)	Do mesmo modo, sempre idêntico (<i>aei katà tautà hōsautôs</i>)
Geração (<i>genesis</i>)	No corpo (<i>sōmati</i>)	Sensação (<i>aisthēseôs</i>)	Outro e de outro modo (<i>allote allôs</i>)

A causa da cognição é explicada pela comunhão (*koinōnein*) entre a instância onde ocorre a operação, *através* (*dià*) do seu parentesco com os cognoscíveis, afins a cada um dos braços do dualismo³⁶¹.

Esta descrição, comum ao *Fédon*, descreve a cognição em termos da compatibilidade entre as diferentes competências do cognoscente e os domínios cognoscíveis, bem como da relação da instância sensível com o modelo explicativo (*paradeigmata*: *Timeu*: 27d-29c).

No entanto, as operações e seus domínios de aplicação, requerem uma teoria unitária do ser capaz de incluir estes aspectos diferentes, permitindo o trânsito entre eles (*Rep.* VI 477 *ad fin.*).

³⁶⁰ Assim como foi feito com os Amigos do Corpo (vide 246e).

³⁶¹ Sobre a separação que caracteriza o dualismo, ver *Fédon* (67d3-4; 64e7-66a), *Rep.* VII (523a-525a), *Timeu* (27d-29a; 47b-c; 51d-52a), *Teeteto* (184c-186e).

Segundo Platão, a única tese capaz de explicar esta relação é *a do ser como potência*, pois estas coisas simultâneas, complementares e interdependentes são:

O efeito ou a ação sofridos a partir de alguma potência, originados pela combinação de um com a outra (*ek dynámeôs tinos apo tôn pròs alléla synióntôn gignómenon*: 248b).

Deste modo, o ser exibe a qualidade (*tò poion*) capaz de explicar a diferença relativa às potências que, embora diferentes, são concomitantes. No processo cognitivo são complementares, enquanto potência, o estado (*páthêma*) em que se encontra o cognoscente e o que é produzido (*poíema*) pelo exercício da faculdade.

Portanto, a tese de que *o ser é como potência*, uma vez que abarca o aspecto relacional (*pròs alléla*) e complementar que vigora sobre as coisas geradas, permite ter uma visão unificada (*isòs dià synêtheian*: 248b) do processo em geral, e da cognição, em particular.

Porém, os Amigos das Formas não podem aceitar o corolário³⁶² da tese da *ousía* defendida para os Amigos do Corpo, ou seja, que baste:

... como definição suficiente das coisas que são a potência de agir e ser afetado, por mínima que seja, quando se acha presente em algo (248c).

Pelos seguintes motivos: se de *algum modo* “a alma” é afetada (a) corre risco de deixar de existir, (b) “o pensar” tornar-se-ia falível, e (c) “as formas”, se não permanecem idênticas a si mesmas, perderiam o seu papel de *paradigma causativo-explicativo* das coisas que se geram e devém (248c).

É em relação a isso que dizem o seguinte: pela geração se participa da potência de ser afetado e de produzir, mas que nenhuma dessas potências se combina com a entidade (248c).

Para salvar a hipótese das formas então se nega à entidade o efeito de qualquer das duas potências (*oudetérou tèn dýnamin*), por não concordar (“se harmonizar”: *harmottein*) com os seus pressupostos, permitindo apenas às coisas que se geram participar (*métesti*) delas e estar em par no processo (248c).

No entanto, surge um impasse nos termos em que se descreve a cognição nas seguintes expressões que definem o cognoscente: (a) “a alma conhece” (*tèn*

³⁶² Que as formas impassíveis, por princípio, sejam afetadas. Assim com o que se depreende em Anaxágoras (B12), somente o impassível pode conhecer e governar.

psychên gignôskein) e (b) o cognoscível, “a entidade é conhecida³⁶³” (*tên ousían gignôskesthai*: 248d).

Pois, “se concordam” (*ei prosomologousi*: 248d) com este uso da linguagem, devem prestar contas das consequências disto, uma vez que elas colocam em causa de modo sutil as premissas do dualismo³⁶⁴ que opõe entidade e geração. Ora, a linguagem mostra que também os Amigos das Formas emprestam um caráter dinâmico à expressão da atividade cognitiva, compatível com a tese do ser como potência. Então, o que dirão a respeito disto?

O quê? Dizeis que o conhecer e o ser conhecido são (a) ato, (b) afecção ou (c) ambos? Ou um é afecção e o outro é outra coisa, ou nenhum dos dois participa de todo de nenhum dos outros dois (248d)?

Porque “conhece” denota uma “ação” (*poiêma*) e, “ser conhecido” uma “afecção” (*páthos*). Nestes termos, temos em (a) uma atividade e em (b) uma passividade. Já a opção (c) defende que “ambos” (*amphóteron*) ocorrem juntos. Para os Amigos das Formas, no entanto:

É evidente que nenhum dos dois participa de nenhum deles, pois estariam afirmando coisas contrárias às anteriores (248d).

Porque, se eles aceitam (a), (b) ou (c) terão dito coisas contrárias (*tanantía*) ao dualismo, e às objeções feitas aos seus rivais. Portanto, apesar de seguirem como consequências necessárias do dizer, não podem os Amigos das Formas aceitar nenhuma (*oudéteron oudetérou*: 248d) das alternativas³⁶⁵.

Isto mostra que a noção de movimento é equívoca³⁶⁶. Tanto a geração, como a alteração qualitativa e o deslocamento³⁶⁷ implicam em processos, mas a questão

³⁶³ A vozes média e passiva do verbo grego apresentam a complementariedade do processo. Percebe-se isso no verbo *gignoskô* na forma do presente infinitivo ativo e presente infinitivo médio passivo, respectivamente.

³⁶⁴ O dualismo ontoepistemológico é descrito no *Fédon* em termos análogos aos dos Amigos das Formas, pois (1) separa a entidade (*ousia*) da geração (*genesis*). Esta perspectiva será criticada no *Parmênides* conjuntamente à questão da separação (*chôrismós*; ver *chôris* em *Sof.* 248a) radical das formas e aquilo que delas participam (respectivamente em: 129d-e; 130b). Além disto, (2) os Amigos das Formas contrastam dois níveis de cognição (vide acima 248a; *Féd.* 79a; *Rep.* 544a). A tese crucial é a da (3) inalterabilidade da entidade (*Sof.* 248a; veja-se a ênfase dada em *Féd.* 78c: *oudépote oudamêi oudamôs alloiôsin oudémian endéchetai*). Ver Cornford (1973: 243-244).

³⁶⁵ Ainda que, por definição não se confunda o estado com o processo, o que dizer da linguagem? Ela espelha ou não o comportamento do ser? A linguagem que diz o ser insere-o, necessariamente, em uma dinâmica, muito embora, também empreste às coisas o caráter estático do ser, como é o caso, p. ex., dos nomes.

³⁶⁶ Para Cornford (1973: 244) embora “eles falem do conhecimento como intercurso da alma com a realidade pela reflexão, eles não irão admitir que isto é análogo ao intercurso com a geração através dos sentidos, por temor que alguma ‘afecção’ do real possa implicar inconsistência com estes inalteráveis caracteres [*sic* as Formas]”.

³⁶⁷ Aristóteles parte desta conclusão ao desenvolver uma teoria do movimento na *Física* A e Γ.

se complica ainda mais quando pensamos a relação da cognição com o movimento, como bem ressalta Platão:

Pelo menos isto se segue, que, se o conhecer é produzir algo, o ser conhecido é necessariamente ser afetado. E a entidade, segundo esta tese (*kata tòn lógon touton*), sendo conhecida pela inteligência, enquanto é conhecida (*kath' hóson gignôsketai*) é movida por esta, devido a ser afecção (*kineisthai dià tò paschein*), pelo que dizemos que não pode achar-se em repouso (*peri tò éremoun*: 248d-e).

Se “o conhecer” (*tò gignôskein*) “produz algo” (*poiein ti*) e “o ser conhecido” (*tò gignôskómen*) é necessariamente ser afetado (*páschein*), deve-se perguntar o que decorre (*symbaínei*) de o que é ser afetado.

Duas posições extremas devem ser evitadas, antes de tudo: (a) a tese do fluxismo catastrófico, “tudo flui e nada permanece³⁶⁸” (*panta chôrei kai ouden menei*: *Crátilo* 402a), e (b) que as Formas são impassíveis *em todos os sentidos*. Porém, em que sentido a Forma pode ser afetada sem que com isto seja colocada em causa a possibilidade do conhecimento?

A afecção do ponto de vista do conhecimento

Para compreender a solução platônica é preciso estar atento ao detalhe. Não obstante a Forma permaneça a mesma em si e para si, o que dizer da *cópia* da Forma que é conhecida por nós?

Platão acentua que a entidade é abordada a partir da cognição, pois é “sob o efeito do conhecimento, enquanto é conhecida” (*hypò tês gnôseôs, kath' hóson gignôsketai*: 248e), que ela é movida. Isto quer dizer que, embora a entidade sofra a ação do cognoscente quando elabora para si o conhecimento, a própria Forma permanece sendo o padrão regulador da cognição.

Neste caso, a entidade é movida ou afetada de acordo com a sua presença nas instâncias ou a atribuição da Forma às coisas, e então, não se trata das entidades por si mesmas, mas de suas cópias, porque nenhuma delas, em si mesmas, “está entre nós³⁶⁹” (*mêdemían autôn einai en hêmin*: *Parmênides*, 133c).

³⁶⁸ Que deve ser rejeitada do ponto de vista epistemológico, pois acarretaria na impossibilidade do conhecimento. Se não há nada em si (*Teeteto*: 152d-153d), e se não há formas (*Parmênides*: 135b-c) a filosofia é impossível, bem como todo o diálogo, por necessitarem de caracteres estáveis a partir dos quais se guiar.

³⁶⁹ Por isso, Sócrates, no *Parmênides*, não aceita que as coisas em si sejam afetadas por coisas contrárias (*tanantía tauta páthē páschonta*: 129c2-3), mas não vê nenhuma dificuldade em que isto seja atribuído às coisas sensíveis. *Parmênides*, então, objeta que a explicação não pode ser salva

Platão alega no *Timeu* que as coisas sensíveis são receptivas das formas (*morphên*), sendo estas “as que entram e saem” (*tà dè eisíonta kai exíonta*) e que “são imitações das que sempre são” (*tôn óntôn aei mimemata*: 50c).

É o que Platão chama, no *Fédon*, de formas “em nós” (*ta en hêmin eidê*: 102d9; e7-8; 103a-b), que participam nas coisas (*hôn enóntôn échei*: 103b7), na medida em que lhes atribuímos propriedades em contextos predicativos³⁷⁰, mas que se retiram e fogem na presença do seu contrário (*pheugein kai hypekchôrein, hótan autôi prosíêi tò enantíon*: 102d12-e1).

Ao falar do *que produz* e do *que é produzido e afetado*, como potências inerentes às “coisas que são”, Platão visa radicar na própria natureza dos seres a possibilidade de atribuir propriedades aos mesmos.

Trata-se, portanto, de criar através da tese do ser como *dýnamis* um *vínculo entre o plano lógico e o ontológico*, sem que, ao aceitar a mudança e a afecção *relacionalmente*, se incorra na impossibilidade do conhecimento.

Deste modo, embora a cognição enquanto o processo e a predicação requeiram algum tipo de afecção no que é conhecido e expresso nos conteúdos da fala, aceitar a alteração no âmbito epistemológico não implica necessariamente em alteração física ou destruição, nem tem como consequência desestabilizar àquilo que cada uma das Formas é em si.

As aporias do ser imóvel e impassível

A presente argumentação, rica em consequências, visa mostrar a aporia em que se encontram os Amigos das Formas, ao rejeitarem as noções de afecção e movimento. Uma vez que, se não as admitirem, então:

pela simples alegação de semelhança, ou que se diga que as formas são semelhantes e, ao mesmo tempo, separadas da semelhança em nós (*einai autê homoiótês chôris hês hêmeis homoiótêtos échomen*: 130b4), ou que a forma, estando em nós, separada em partes, seja na verdade uma (*tò hên eidos hêmin têi alêtheíai merízesthai, kai éti hên estai*: 131c9-10), pois a parte do pequeno será um todo (*tou smikrou meros tis hêmôn éxei*: 131d7), e etc.

³⁷⁰ As coisas descritas em diferentes relações comportam atribuições paradoxais, como no caso do problema da “compresença dos opostos” (102a-103b). A confusão é gerada pelo aspecto da mudança relacional que conjuga ser e tornar-se ao mesmo tempo (*háma tounantíon gígnesthai te kai einai*), em um único evento quando se atribui propriedades a algo (*en toutôi tói pathêmati*). Isto nos leva à pergunta: como algo pode continuar a ser o que é recebendo qualidades contrárias? Platão irá distinguir, então, (1) a coisa (*prágma*) que se gera do contrário e (2) o contrário em si (*autò tò enantíon*), que não se forma do seu contrário, nem em nós, nem na natureza (*oute tò en hêmin oute tò en têi physei*). Logo, as coisas que se diz possuírem qualidades contrárias (*peri tôn echóntôn tà enantia*) diferem dos próprios contrários que nelas inerem (*peri ekeinôn autôn, hôn enóntôn échei*) e recebem o seu nome por eponímia (*tên eponymían tà onomazómēna*). No caso da Forma, ver 103e.

... de verdade, movimento, vida, alma e inteligência não estão presentes no que é de todo o modo, que não vive, nem pensa, mas fica venerável e sagrado, sem ter senso, fixo e imóvel (248e-249a)?

Ou seja, se o movimento “não está presente no que de todo modo é” (*tôi pantelôs ónti mê pareinai*), o fato de este ser exclusivamente em repouso não pode explicar o movimento (*kínêsin*), a vida (*zôên*), a alma (*psychên*) e a inteligência (*phrónêsin*). Ora, todas estas coisas, que são as mais importantes para a filosofia, exigem a inclusão de algum tipo de afecção em seu conceito, face ao movimento observado no processo cognitivo. Senão, seguem-se consequências absurdas, como:

- (1) Algo ter senso (*noun echein*) e não ter vida (*zôen*); pois é necessário que estejam ambos (*amphótera*) no ser e na alma;
- (2) Que o ser, que tem senso, alma e vida, que é de todo animado, seja imóvel (*akínêton*) e estático³⁷¹ (*òn hestánai*: 249a).

Isto ocorre porque o senso, a alma e a vida estão envolvidos com o movimento, enquanto para os Amigos das Formas, o ser está comprometido com a imobilidade e, por necessidade, com a identidade³⁷².

A única alternativa coerente que resta é “considerar o movido e o movimento como coisas que são” (*tò kinoúmenon kai kínêsin synchôrêtéon hês ónta*: 249b). Senão, todas estas coisas serão inexplicáveis (*áloga*), uma vez que:

- (a) Se “são imóveis” não há senso “em nada, a respeito de nada e de nenhum modo” (*médeni peri médenòs einai médamou*: 249b);
- (b) Se, pelo contrário, “todas as coisas são levadas e movidas”, e não há senso nas “coisas que são” (249b);
- (c) Então, nenhuma destas coisas é pensada;

Em (a) Platão desdobra o referente do conceito de negação total: “nada”, em vários âmbitos.

³⁷¹ Observe-se aqui a relação entre os verbos ser (*eimi*) e estabelecer (*histemi*).

³⁷² É isto que Parmênides, ao definir o estado perfeito a que chama pensar (*noein*) o ser (*eón*) que é sempre (*aei*), pressupõe em B8, que o ser é “imóvel” (*akíneton*: 26; “inteiro e imóvel”: 37-38), e, pelos laços da necessidade, alheio a qualquer processo, “o mesmo em si mesmo permanece e por si mesmo repousa, e assim firme em si fica” (*tautón t’ em tautôi te menon kath’ heautó te keitai choutôs empedon authi ménei*: 29-30). É a adesão a este princípio que permite aos Amigos das Formas defenderem que o ser é de natureza inteligível.

Em (b) insere a distinção entre dois tipos de movimento³⁷³ no que move e o que é movido, as coisas movidas (*kinoúmena*) e as coisas levadas (*pherómena*), o que aponta para a noção de deslocamento.

Em (c) a conclusão é que sem uma maneira de compatibilizar o movimento e o ser imóvel, continuam estas coisas impensáveis e inexplicáveis³⁷⁴.

Identidade e Repouso

Se o processo e o movimento estão, de algum modo, ligados, o mesmo ocorre com a identidade e o repouso.

Pensas que o que é idêntico a si próprio, do mesmo modo e acerca de si, viria a ser sem repouso (*chôris stáseôs genésthai pot' án: 249b-c*)?

As fórmulas que usualmente indicam a identidade, o que é segundo o mesmo (*tò katà tautà*), a permanência, “do mesmo modo” (*hôsautôs*) e acerca do que se refere a si (*perì tò autò*), estão comprometidas com o repouso (*stáseôs*) e não podem ser pensadas separadamente (*chôris*) desta condição.

Já o pensamento (*noun*), sem esses aspectos (*aneu toútôn*) não é (*ónta*) ou se gera (*genómenon: 249c*).

Portanto, é preciso combater os argumentos dos que se opõem a que algo (*tinós*) seja deste modo e somente segundo si mesmo, pois isto equivale a fazer desaparecer “o saber, a inteligência ou o pensamento” (*epistêmên é phrónêsin é noun aphanízôn: 249c*).

Mobilistas e Imobilistas e a solução eclética de Platão

Em seu modo de filosofar, Platão fará convergir as duas perspectivas nas quais se revelam problemas a respeito de o ser estar em *movimento* ou *estático*.

... ao filósofo que dá grande valor a essas coisas, por causa delas parece ser de toda necessidade não conceder aos que afirmam que o tudo é estático quer seja um, quer muitas formas, e, por sua vez, recusar-se a dar ouvidos aos que movem o ser de todos os lados (249c-d).

A saída, para evitar os extremos e os paradoxos que se seguem de cada doutrina, é uma solução eclética:

³⁷³ Se não são do mesmo tipo, Platão assinala duas formas de movimento (*Teeteto*, 181c).

³⁷⁴ Terão de ser, portanto, o movimento e o repouso gêneros das coisas que são (251e-255e).

Conforme a expressão das crianças, “quantas coisas imóveis e movidas”, afirmamos que o ser e o tudo são uma coisa e outra (249d).

Platão cuidadosamente separa os conceitos para “o ser” (*tò ón*) e “o tudo”³⁷⁵ (*tò pan*) de suas instâncias, mas reúne-os na inteligibilidade do ser. Sugere que é possível que “ambos juntos” (*synamphótera*) se relacionem cada um a seu modo com o repouso e o movimento, e seja uma ou muitas “as coisas que são”, em diferentes perspectivas³⁷⁶, “imóveis e movidas” (*akínêta kai kekinêména*: 249d).

Com esta solução pretende-se, de uma só vez, dar conta do ser e de suas manifestações, e “cercar o ser com o discurso” (*perieiléphénai tòi lógôi tò ón*: 249d).

Porém, isto revelará “a própria dificuldade da investigação do ser”. Qual seja? Que a *ambigüidade* da definição: “imóveis e movidas” resulta na conjunção de coisas contrárias entre si, numa contradição intolerável!

A ignorância ou ingenuidade consiste em crer que com isto está-se a “dizer algo” (*ti légein*: 249e) incontestado.

Paradoxo e Ambigüidade

Se para resolver a tensão ocasionada pelas aporias do ser e do universo (*tò pán*) leva-se em consideração “quantas coisas imóveis e movidas” (249d), isto exige o acordo interior e comum dos interlocutores³⁷⁷.

Relembra-se, neste sentido, a crítica feita à tese dos que dizem que “o todo é quente e frio” (*légontas einai tò pan thermòn kai psychrón*: 250a; vide 242d e 243d), para que não se caia na mesma dificuldade e para evitar novas confusões.

Graus da Negativa (250a)

Embora antes a questão seja a do sentido do termo ser, e aqui o problema de algo *ser simultaneamente ambos os contrários* (*háma ti*: 250a), nesse caso, a questão também visa determinar como pode algo estar em movimento e em repouso, simultaneamente?

Pudesse ser! Acaso não afirmas que movimento e repouso são o mais contrários um ao outro (*ar' ouk enantôtata légeis allêlois*: 250a)?

³⁷⁵ Isto é, a soma das partes ou o universo.

³⁷⁶ Cosmológica, ontológica, cognitiva, epistemológica e lógica.

³⁷⁷ Na condição que se acompanhe o argumento até o fim, em que se espera obter a concordância (*synomologountes*: 249e) e a superação das dificuldades relativas à ambigüidade da expressão.

A estratégia de Platão é isolar este algo, o ser, que aceita simultaneamente os contrários, dos contrários, movimento e repouso (*kinésin kai stásin*) um em relação ao outro (*allélois*), com a finalidade de investigar em que circunstância tal caso possa acontecer.

Este resultado começa a ser obtido pela introdução do grau comparativo que isola os contrários em uma oposição de extremos, naquela em que são “o mais contrários” (*enantiôtata*) entre si.

Chamaremos a isso de *o grau máximo da oposição*, o que equivale à contradição no âmbito dos enunciados.

A questão que se impõe é: como dizer que “coisas as mais contrárias” entre si *simultaneamente* são ou que são *do mesmo modo* (*einaí ge homoiôs phéis*) sem dar lume à contraditória?

Isto ocorre enquanto não estiver clara a natureza deste *algo que é* em certo sentido distinto dos contrários, por ser mais abrangente que cada uma das *propriedades que ele contém*³⁷⁸.

A Dedução do Ser

Ao deduzir a necessidade do ser a partir da coexistência dos contrários, Platão mobiliza todo o vocabulário de que dispõe com vistas a fornecer o aparato lógico necessário a uma ciência das relações. Para que se perceba isto é preciso seguir cada um dos enunciados:

(1) “movimento e repouso são o mais contrários um ao outro” (250a).

A análise revela que o enunciado opera uma síntese a partir dos extremos. Nesse sentido afirma que:

(2) “ambos e cada um deles é” (250a).

A afirmação (*phéis*) operada a partir do verbo ser (*einaí*) atua simultaneamente e de *maneira semelhante* (*hômiois*), porém não idêntica, sobre o par, ao dizer que “ambos” (*amphótera*) são e sobre as partes, quando se diz que “cada um” (*hekáteron*) dos contrários (*autà*: 250a) é, *sem mais*.

³⁷⁸ Vide 248b: “como nós definimos esta comunhão que atribuímos a ambos” (*ep’ amphoin légein phômen*)?

Consequentemente, o exame da *semelhança* deve acompanhar o da *diferença* relativa a cada uma das coisas, senão:

(3) “dizes que cada um dos dois se move (*kineisthai*), quando aceitas que são” (250b)?

Platão assinala que há o risco de se confundiriam as afecções típicas de cada um dos contrários ao dizer em conjunto que *ambos são*. O interlocutor atento, no entanto, sabe que não é este o caso e responde: “de modo nenhum” (*oudamôs*). Ou então:

(4) “sinalizas que estão em repouso, ao dizer que ambos são” (250b)?

Portanto, é necessário introduzir a função semântica, o que faz com que ser (*einai*) sinalize (*sêmaíneis*) coisas distintas e contrárias, tendo um sentido ao ser dito de ambas e outro quando se diz de cada uma destas coisas que “é”, separadamente.

Platão sugere que uma série de operações está presente na relação dos contrários com o ser.

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 compreendeste que por ambos comungarem naquilo que o ser é, assim dizes que ambos são³⁷⁹ (250b)?

Em primeiro lugar, a alma é o cognoscente que ao refletir reconhece em si ambos os contrários e, a partir das conclusões acima apontadas, postula que o ser está na alma³⁸⁰ (*tò òn en têi psychêi titheís*) como um terceiro termo, além dos contrários³⁸¹ (*trítton ára ti parà tauta*: 250b).

Nisto, o ser não é algo que está nos contrários, simplesmente como propriedade comum a ambos, sendo antes a instância abrangente em que os contrários estão contidos³⁸² (*periechoménen*).

³⁷⁹ Tradução do *Sofista* (2011), modificada a partir de revisões em conjunto com os tradutores, enfatiza o aspecto causal: porque comungam do ser, se pode compreendê-los e dizer que ambos são.

³⁸⁰ Portanto, para Platão não se separam o sujeito da pesquisa, a alma e o ser, que abrange as formas. O ser é inteligível, e a alma está no ser e o ser na alma, na medida em que comunga da entidade, sendo estas relações bicondicionais.

³⁸¹ Platão constrói uma metafísica a partir de metáforas referencialistas?

³⁸² Cornford (1973: 250): “juntos abraçados pela realidade” e em Campbell (*op. cit.*) “tomados juntos” (*periechoménen, syllabôn*).

Não sendo como propriedade deduzida dos contrários, porém, antes como pressuposto da existência, identidade e inteligibilidade de ambos, o ser enquanto conceito inteligível permite (a) “combinar” (*syllabôn*), naquilo *em que* ambos são e (b) “compreender” (*apidôn*), a partir de uma perspectiva que os abrange, o quadro geral da comunhão de ambos na entidade.

Pois, é somente “por efeito da comunhão naquilo que o ser é” (*pròs tèn tês ousías koinônian*) que se pode dizer que “ambos são” (*houtôs einai proseipas amphótera*: 250b). Ou seja, só se pode dizer que participam, porque comungam na entidade, sendo a participação o que permite no âmbito dos enunciados a expressão verbal do que ocorre no plano ontológico³⁸³.

A Natureza do Ser em relação ao dizer

Deste modo, enquanto conceitos, *ambos são* como contrários, e *cada um* dos contrários é uma propriedade contrária na relação com o seu par. Por conseguinte, demonstra-se a natureza do ser em relação ao dizer.

Corremos o risco de entrever o ser verdadeiramente como um terceiro, quando afirmamos que repouso e movimento são (250c).

Ou seja, “o ser é algo” (*ti tò ón*), sendo verdadeiramente (*aléthós*) um terceiro termo (*trítón*) que é dito (*einai légômen*) ao lado dos contrários.

Novamente é preciso ter firme que o ser não é a combinação (*synamphóteron*) de “movimento” e “repouso”, ou seja, não surge como propriedade deduzida dos contrários, nem como predicado, mas é afirmado de ambos, sendo ele mesmo, antes, um pressuposto da relação e da existência dos contrários, e como “algo diferente deles” (*héteron ti toutôn*: 250c).

Deste modo, o ser também é o *pressuposto da diferença* na relação, pois cada um dos seres em relação é *um ser*, e todas as unidades são.

Ora o ser, “de acordo com a sua própria natureza” (*katà tèn autou physin*), não se confunde com as propriedades que engloba. Portanto, “não está parado nem se move” (250c). No entanto, isto gera uma nova dificuldade. Qual será, então, esta sua natureza?

³⁸³ Ou ontoepistemológico. Este passo estabelece uma relação direta entre as coisas que são e aquilo que é possível dizer delas, embora esteja pressuposto nestas conclusões o poder do saber dialético.

Para onde ainda precisa dirigir o raciocínio aquele que quiser chegar a ter seguro em si algo claro a respeito do ser (*enargés ti peri autou par' hêautôi bebaiôsasthai: 250c*)?

Eis que chegamos à conclusão que nenhuma das extremidades da *crux* serve como resposta: nem dos que dizem que “o tudo” (*tò pan*) é imóvel³⁸⁴ (*hestékòs*) quer seja “um” (*hén*) ou “as muitas formas” (*tà pollà eidê*), nem dos que movem o ser³⁸⁵ (*tò òn kinoúntôn*), para todos os lados (*pantachêi*).

Antes, “o ser e o universo” seriam “as coisas imóveis e movidas, a reunião dos contrários, ditos a um só tempo (*synamphótera légein: 249d*).

Agora, Platão revela que o ser propriamente não é nenhum dos contrários, e não pode ser descrito nem como “movimento” nem como “repouso”, embora ambos se incluam na entidade (250b). O que é o ser, afinal?

... se algo não se move, como não está parado (*ei ti mê kineitai, pôs ouch héstêken;*)? Ou, o que de nenhum modo está parado como por sua vez não se move (*ê tò mêdamôs hestòs pôs ouk au kineitai; 250c-d*)?

Como a contrariedade afeta a alternativa, espera-se que uma de duas: ou (a) algo se move ou (b) está parado. Assim, se não (a), então, está parado, se não (b), de nenhum modo está parado, e então, é necessário que se mova.

E o ser manifesta-se a nós agora alheio a uma e outra dessas alternativas (*tò dê òn hêmin nyn ektòs toutôn amphotérôn anapéphantai*). É isso possível (*ê dynatòn oun touto: 250d*)?

Como isto é possível? Exatamente *porque* a nós (*hêmin*), a concepção de ser que a linguagem vai buscar ao pensamento é *um terceiro termo*, que se mostrou também ao Hóspede e Teeteto como algo “alheio” (*ektòs*) às alternativas contrárias, portanto, independente e exterior a elas³⁸⁶.

³⁸⁴ É o caso de Parmênides, *via* Melisso, e dos Amigos das Formas.

³⁸⁵ Aqui se incluem as doutrinas fluxistas de Heráclito, Empédocles, Crátilo e dos Atomistas.

³⁸⁶ Este é o cerne da resposta de Platão a Górgias. O sofista objeta que, quanto à abrangência do ser, em primeiro lugar, “o que contém é maior do que aquilo que é contido” (*meizon gàr esti tou emperiechoménou tò emperiechon: §69; vide 250b: periechoménen*). Como então “o que contém e o que é contido serão a mesma coisa” (*tautòn gàr estai to en hòi kai to en autôi: §70*)? Platão usa-se da mesma terminologia, mas não aceita a caracterização do ser em sentido estritamente físico. Em segundo lugar, Górgias interpreta “o ser lá fora” (*tò òn ektòs: §84*) como as coisas perceptíveis. Ao filósofo isso mostra apenas que o ser não se reduz à aparência, mas está na alma (250b). Compreende que o ser é “alheio” (*ektòs*) numa perspectiva lógica, pois é “pela definição” (*tôi lógôi*) que as “coisas levadas e movidas” estão fora do ser (*ek tôn óntôn: 249b*), mas o próprio ser não é o que se move, nem o que está parado. Para o eleata o ser é “inviolável” (*asylon: B8.48*). Já o ateniense fala livremente da permanência (*peri tò êremoun: 248e*) e do ser estático (*òn hestánai: 249a*). O ser é inseparável do repouso (*chôris stáseôs... oudamôs*), e isto que lhe é próprio (*peri tò autò*) torna possível isolá-lo. Mas acerca do que se gera e do pensante é impossível que o ser seja apenas fixo e imóvel (*akínêton hestòs einai: 249a*). Veja-se a descrição da memória e opinião dos

Está claro que se o ser for uma coisa física, isto “é impossível mais que tudo” (*pantôn mên oun adynatôtaton*: 250d). Portanto, se o ser não é algo físico e não está comprometido com aquilo que afeta às coisas naturais, isto evidencia a sua natureza metafísica.

É isto que Parmênides enfatiza ao associar a *Necessidade* (*Chreô/Anánkê*) à “parte” (*Moira*) e função que coube ao ser. E que Platão recepciona seja pela via ontológica, segundo a qual cada uma das coisas que são (as Formas) cuja existência é pressuposta, seja do ponto de vista da atribuição de predicados, pois é necessário que estes “sejam”, em relação a coisas que se diz ser isto ou aquilo. O ser é *necessário* tanto na dimensão epistemológica quanto ontológica.

A “hipótese paritária”

É então que o Hóspede recorda a aporia do “não ser” (237b-c), descrevendo-a como uma dificuldade detectada no plano da referência: a que se há de atribuir (*eph’ hótí pote dei phéreîn*) “o nome do não ser” (*tou mê óntos... tounoma*: 250d)?

O problema como vimos, se concentra na incompreensão da função do nome “o não ser” e “o ser”, já que a ignorância do que sejam o não ser e o ser, impede indicar aquilo a que apontam ou o que assinalam.

As aporias, do não ser e do ser, são recordadas em conjunto. Em primeiro lugar, a do não ser, que trata da *referência* e da *atribuição*, e a tese de que “o não ser” é:

É que, tendo sido interrogados sobre o nome do não ser, aquilo a que por acaso há que atribuí-lo, caímos na maior aporia (250d).

Por outro lado, ao abordar o que “é” quer dizer, percebe-se que a aporia a respeito do ser leva-nos a uma dificuldade senão maior ao menos *igual*, pois como atribuir a “o que é” outra coisa que não o próprio ser? Então o ser não é ele mesmo aquilo que é?

Que isso fique então estabelecido como dificuldade. Uma vez que, **em pé de igualdade o ser e o não ser fazem parte da aporia**, surge agora uma esperança de que, se um dos dois aparecer mais embaçado ou mais claro, que o outro deles assim também apareça. E, no caso de não sermos capazes de ver nenhum dos dois, que o debate nos leve por onde formos

cognoscíveis que permanecem (*tò éremein*) no “cérebro” (*enképhalós*: *Féd.* 96b), a exigência do argumento que resista inabalável (*monos houtos éremei ho lógos*: *Górgias*, 527b) e da questão da aquiescência a um veredito no tempo (*Leis*: 891a; 956d).

capazes, passando da melhor maneira ao mesmo tempo por ambos (250e-251a).

Se as dificuldades sobre “o que é” e “o que não é” estão no mesmo nível, a crise aponta para a recomendação de que a pesquisa os tome em conjunto, uma vez que partilham de um mesmo *páthos*.

A esperança é que, por efeito da *hipótese paritária*, a máxima obscuridade³⁸⁷, acumulada pelas aporias, seja um prospecto útil sobre o problema e prenúncio de *uma iluminação conjunta*³⁸⁸ dos dois gêneros.

Se não for possível ver nenhum dos dois termos como formas (*idein*) separadas, o *lógos* deve forçar passagem através de ambos ao mesmo tempo (*amphoin háma*: 251a).

Esta hipótese, necessária à dimensão heurística, já se mostrou plausível uma vez que a abordagem do não ser e do ser em si é inviável. É preciso demonstrá-la descrevendo-a coerentemente através de uma *perspectiva dialética*, isto é, pela diferenciação dos seres nas relações e nos enunciados que as descrevem.

Sendo o ser o princípio metafísico e inteligível que é causa e explicação, não se confunde com as coisas naturais e sensíveis que por seu intermédio *são e se explicam*. Porém, não é em si mesmo que se encontra o *lógos* da entidade³⁸⁹, *senão em vista de seus efeitos e relações*.

O que esta perspectiva traz à tona é que para atender a uma exigência *ontológica e epistemológica* o ser e o não ser enquanto princípios de *identidade* e de *diferenciação* devem ser descritos logicamente e radicar no ser.

Por sua vez, como pode emergir a “ontologia” se a relação das coisas que são entre si só é possível se mediada pela negação? É isto o que a *concepção do não ser como o contrário do ser* obscurece e *ainda* impossibilita.

Neste sentido, falar da *identidade* de cada coisa exige levar em consideração a *diferença relativa* às demais.

Eis o cerne do *problema da predicação* que será o tópico da discussão seguinte.

³⁸⁷ Como na *República V*, a questão surge do exame da cognoscibilidade, de maior ou menor clareza quanto àquilo que decorre dos referentes e não de maior/menor grau de existência.

³⁸⁸ A tese de Owen (1999: 421-423) é amplamente aceita pelos intérpretes (ver Santos: 2011; Notomi: 2007a).

³⁸⁹ As Formas que “são o que são na relação de umas com as outras” (*hósai tón ideôn pròs allélas eisin haí eisin*), obtêm a sua entidade (*tên ousían échousin*) na relação “delas com elas mesmas” (*autai pròs hautàs*: *Parm.* 133c-d).

Capítulo V – O Problema da Predicação e os Sumos Gêneros

Interpreto a sugestão dada a propósito da “hipótese paritária” (PA), que “o ser” e “o não ser” devem ser tomados “ambos ao mesmo tempo” (*amphoim háma: 251a*), como chave para a compreensão do novo rumo da pesquisa, a saber, a abordagem do problema da predicação.

A predicação exige a relação do ser com o não ser. Embora sobre esta ainda pesem todas as aporias elencadas acima³⁹⁰, sem ela o *lógos* cognoscitivo e *informativo*³⁹¹ é impossível.

Nesse sentido, o Hóspede propõe de partida o seguinte esclarecimento:

Digamos então como, de cada vez, chamamos a mesma coisa com muitos nomes (251a).

Se o esforço de passar ao mesmo tempo por ambos (*diôsómetha houtôs amphoin háma: 251a2-3*) indica partir da relação entre ser e não ser, a linguagem nos leva, antes de tudo, à questão da designação.

Ora, o que Platão mostra é que “a cada vez” (*hekástote*), “chamamos” (*prosagoreúomen*) “a mesma coisa com muitos nomes” (*pollois onómasi tautòn tauto: 251a*). O Hóspede oferece o seguinte exemplo (*parádeigma*):

Falamos de homem, aplicando-lhe variadas denominações, atribuindo-lhe cores e figuras, grandezas, vícios e virtudes (251a).

Neste caso, ao mesmo homem de que se fala se dá muitos outros nomes (*pólla' átta eponomázontes*), conforme se lhe atribuem (*epiphérontes autôi*) predicados³⁹².

Ora, sendo o homem um nome, ou o nome de uma coisa, como pode receber muitos outros nomes e permanecer o mesmo?

³⁹⁰ Antes de aceitar a predicação como um aspecto da linguagem, somos conduzidos novamente ao problema (1) do um e do múltiplo, (2) da referência, da atribuição de qualidades, e antes de tudo ao problema (3) da designação, e da relação entre nome e coisa.

³⁹¹ A expressão “discurso informativo” é de Souza (2009: 23-25) que discute a sua condição de possibilidade.

³⁹² Como a “cor”, “figura”, “grandezas”, “vícios” e “virtudes”, sempre referidas, seja no *Mênon*, no *Fédon*, ou na *República*, quando Platão aborda a questão da predicação. O ateniense explica que é por eponímia que se nomeia algo a partir de nomes de outras coisas. Neste caso o sensível recebe o nome da forma em razão de sua participação nela (*Fédon: 102b-103e*). “As coisas para nós” (*tà de par' hêmin*) são “homônimas” (*homônyma*) e denominadas em relação às Formas, mas “são umas em relação às outras” (*prós hautá éstin: 133c-d*).

Trata-se da operação identificada pelos termos “chamar”, ou designar, “aplicar” ou atribuir propriedades quando dizendo “homem” “se diz que ele é” (*autòn einai phamen*: 251b).

O que em todos os casos (*en hois pasi*) e outros milhares (*hetérois myríois*) como este acontece, é que, não somente se diz o próprio homem (*autòn*), mas junta-se-lhe “o bom” e a “outras coisas sem fim” (*hétera ápeira*).

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 (251b).

A polêmica é gerada como efeito do pressuposto eleático “só um é” ser aplicado ao contexto predicativo.

Devemos, pois, antes perguntar: o que se deve entender pela expressão “de acordo com o próprio *lógos*³⁹³” (*katà tòn autòn lógon*: 251b)?

Se o *lógos* diz “o que é”, deve dizer “a coisa” e *aquilo que ela é*. Esta concepção levou Sócrates a exigir que à pergunta o que é (*ti esti*) seja dada uma resposta que respeite a unicidade da entidade, pois a *definição* deve ser coerente com *aquilo que ela é*.

Levada às últimas consequências, isto conduz à defesa da tese que *de uma coisa só se pode dizer “o que ela é”*, interpretando o que é sob o aspecto da unicidade do nome que a exhibe.

Por isso, se “supomos” (*hypothémēnoi*) que algo é um, e isto é indicado pela forma do nome, esta assunção conflita com o fato de a respeito de uma coisa ser comum dizermos que é (a) “muitas” (*pollà*) e (b) “com muitos nomes” (*pollois onómasi*).

Em (a) a unidade do nome “homem” serve para referir-se a muitos “homens”. Por outro lado, de uma coisa se diz muitas, tantas quantas atribuições lhe sejam feitas. Em ambos os casos, se são muitos, como podem ser o “mesmo”?

Em (b), ao dizer que “o homem é bom”, como pode o “homem”, uno de acordo com o nome, ser o mesmo que “bom”, também um nome, portanto, distinto? Como pode “aquilo que é” receber uma propriedade diferente da que lhe é própria (visível na forma do nome)?

³⁹³ Em conexão com o contexto do problema, acho interessante não traduzir *lógos* aqui, ou sugerir, a tradução mais precisa “definição” ao invés de “discurso”.

Estas objeções, que Platão encontra nos jovens e nos velhos “tardios a aprender³⁹⁴” (*opsimathésí*) se articulam, por sua vez, com o *paradoxo do uno e do múltiplo*, e leva à defesa “que é impossível o múltiplo ser um e o um múltiplo” (*hôs adynaton tà te pollà hèn kai tò hèn pollà einai*: 250b).

Para evitar as consequências deste paradoxo, eles não concedem a quem fala que diga que “o homem é bom”, pois, somente aceitam que “o bom é bom” (*tò agathòn agathón*) e “o homem é homem” (*tòn ánthrôpon ánthrôpon*: 251b8-c1).

Nome, coisa e afecção

Mas, com que se espantam (*tethaumakósi*: 251c) e o que os leva a objetar³⁹⁵?

O passo reivindica um quadro de diferentes filiações e posições. É muito interessante recordar o passo em que Sócrates atribui o argumento erístico ao convívio com Górgias e reconhece ter frequentado Pródico³⁹⁶ (*Mênnon*: 96d; ver *Apologia*: 19e; e *Hípias Maior*: 282c).

Pródico ensina a importância de procurar a justeza do discurso (*Fédro*: 267a; *Górgias*: 449c; *Protágoras*: 334e, 335b; 338d) e a correção das palavras (*Eutidemo*: 187e; *Crátilo*: 384b) e o sentido das expressões (*Laques*: 197d, *Protágoras*: 340a-241a).

Todas estas coisas funcionam como arma aos sábios hábeis em erística e agonística (*Mênnon*: 75c).

A questão é ainda complicada pela sua associação a uma *teoria fluxista* da realidade, via Crátilo. Além da controversa questão da natureza dos nomes, se são “por natureza” (*physei*) ou “por convenção³⁹⁷” (*nomôi*), que separa Crátilo de Hermógenes³⁹⁸ (*Crátilo*).

³⁹⁴ No *Fédon* no contexto da crítica às explicações naturalistas da causa, Platão rejeita a inexperiência (*apeirian*) daqueles que parecem temer a própria sombra (101d1-2) e agarra-se àquela hipótese segura (*echómen ekeinou tou asphalous tês hypothéseôs*: d2-3) que é a Forma. Neste sentido, a investigação visa as consequências de sua postulação, quanto à possibilidade de elas se harmonizarem com o que se quer explicar e se, quando ditas, elas concordam (*symphônei*) entre si ou não (*diaphônei*). No *Sofista* é posta a questão de se as Formas devem ser separadas (*dialethéntas*) completamente umas das outras ou se é possível permitir sua participação recíproca (*metalambánein allêlôn*: 251d).

³⁹⁵ Para Brown (1999: 442) *contra* Moravcsik (1962: 57-59), a crítica aos “tardios a aprender” não é no sentido de que não permitam qualquer enunciado de todo, mas a redução deste ao nomear e à identidade (x é $[x]$), que leva a rejeição da predicação na forma “ x é y ”, “pois se deve dizer que uma coisa é ela mesma, e não dizer que isto é algo mais” (vide 252b9-10).

³⁹⁶ Embora não assumo ter aprendido algo com ele (*Crátilo*: 384b). Ver Untersteiner (2012: 300).

³⁹⁷ Untersteiner (2012: 311) destaca a posição de Hípias e que a questão da sinonímia parece ter sido incluída no contexto da oposição *phýsis/nómos*. Mas não se pode dizer seguramente que Pródico

Por outra via, temos a tese *do lógos oikeios* associada a Antístenes, que teria sido alegadamente discípulo de Sócrates³⁹⁹, segundo a qual o *lógos* diz o que é próprio à coisa que é. Nela a questão da natureza do nome se destaca: o nome é da coisa ou nomeia a coisa⁴⁰⁰?

Para Górgias “ser”, “palavra” e “coisa” são coisas distintas e inconciliáveis, o ser não é o *lógos*, e o *lógos* não é a coisa⁴⁰¹ (§§83-87).

Platão deseja discernir o “nome”, da “coisa” e da “afecção”, mas demonstrar que apesar de distintos possuem alguma relação entre si.

As aporias derivam da tensão entre a identidade e a predicação⁴⁰², bem como da sobreposição do plano antepredicativo ao predicativo.

Segundo Platão, houve quem levasse este tipo de objeção a sério⁴⁰³. Aproveita, então, para incluí-los, numa terceira vaga de problemas relativos ao ser e entre aqueles que alguma vez discutiram “acerca da entidade” (*peri ousías*: 251d).

Participação: movimento e repouso

O debate com estes últimos será feito por meio de perguntas (*en erôtêsei*) retomando, como paradigma, a questão da relação da *ousia* com o movimento e o repouso.

pensava nestas palavras, mas propõe a hipótese de que para o sofista “as palavras eram *physei*, se consideradas em si, em sua etimologia, *nómôi* em sua aplicação prática”.

³⁹⁸ Ambas as posições são encaradas com reserva por Sócrates. Em que pese não podermos avaliar o motivo pelo qual o ateniense, levando ao extremo a tese naturalista, se dedique a um longo estudo da *natureza dos nomes*, está clara a crítica às insuficiências da tese puramente *convencionalista*.

³⁹⁹ Talvez através de uma recepção socrática de Parmênides no que diz respeito às *definições*.

⁴⁰⁰ As considerações feitas a partir de 250a traçam uma diferença funcional entre o nome e as coisas nomeadas. Restaria saber se, não sendo uma coisa, mas um nome, como pode ser nome de outra coisa e não se confundir com a afecção desta (vejam-se as *Aporias do Ser*: 242b-244b)?

⁴⁰¹ De acordo com Souza (2009: 105) quando os sofistas argumentam que “o *lógos* não diz *tò ón*, o fazem considerando *tò ón* do mesmo modo que ele é entendido por Parmênides, uno e separado”.

⁴⁰² Para Brown (2008: 438) os dois problemas centrais discutidos e solucionados na “parte central” do diálogo são o da predicação e o dos enunciados falsos, concernetes à correção do discurso. Os argumentos anteriores à definição de *lógos* (259e-264b), a partir da relação do nome com o verbo, “tornam-se errôneos porque trataram predicados como nomes”. Segundo a autora não devemos entender a questão a partir dos sentidos de “é”, mas antes, como problemas concernentes a dois tipos diferentes de sentenças: de identidade e predicativas (entre os quais destacam-se: 243d-244b e 250a8-d3).

⁴⁰³ Guthrie (1995: 196-197) cita Antístenes como alvo da crítica, a partir de Diógenes Laércio (6.3): “um *lógos* é aquilo que manifesta o que uma coisa era ou é”; também assim o consideram Cornford (1973: 254), Brown (2008: 443) e Souza (2009: 113-114). A questão será retomada adiante na perspectiva do significado de *lógos*.

As três alternativas apresentadas serão investigadas como hipóteses. O que se busca é discernir e escolher qual dentre elas é a mais plausível para resolver o problema da relação entre as coisas que são.

Qual destas, então? (1) 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 uma das outras, assim acontecendo nos nossos discursos? (2) Ou juntamo-las todas num mesmo, como capazes de terem comunhão umas com as outras? (3) Ou estas sim, aquelas não? Dessas alternativas, Teeteto, qual diremos que escolhem (251d-e)?

Denominaremos (1) a hipótese da *total separação* entre as coisas que são. Ela representa aquela que os “tardios a aprender” estarão inclinados a escolher, impossibilitando a predicação.

A segunda hipótese (2) é a da *total comunhão* entre as coisas que são. E, por fim, à terceira hipótese (3) chamarei *comunhão seletiva*⁴⁰⁴.

Para decidir qual destas hipóteses é viável, o Hóspede aconselha a tomá-las uma a uma e decidir a partir do que delas decorre (*kath' hèn apokrinómenos ep' hékastou tà symbainonta sképsô*: 251e).

Exame da primeira hipótese: nada se mistura

A primeira hipótese consiste em evidenciar o problema da relação da entidade com os contrários. Sendo cada um dos contrários “aquilo que é”, e não sendo cada um deles aquilo que é o seu contrário, como se pode a ambos atribuir a entidade?

Parece que esta fora a solução aparentemente simples proposta pelos “tardios a aprender”: (1) não se atribui (*prosáptômen*) a entidade (*tên ousían*) ao movimento nem ao repouso, (1a) nem “um ao outro” (*állo állôî*), ou seja, também não se atribui o contrário ao seu contrário⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ Souza (2009: 113-118) trata a participação (ou a comunhão) como a contraparte ontológica da predicação, para a qual reconhece a autoidentidade e a não identidade, bem como que “uma coisa é muitas” (*tá te pollà hén*: 251b7) e que “muitas coisas são um” (*tò hèn pollá*: 251b7). Estas seriam condições necessárias, porém não suficientes para resolver o problema do discurso predicativo. Neste sentido, deve-se entender o ser enquanto um ser em relação a outros seres (*prós álla*) e “a identidade completa e simétrica deve ser relativizada em uma identidade parcial e assimétrica, segundo a qual a comunidade de A com B, que se expressa no enunciado A é B, não transforma A em B”. Se “A participa de B” *significa* que “B é, pois idêntico a uma parte de A”, esta “identidade é assimétrica, pois B é parte consitutiva de A, mas o inverso não é verdadeiro”. Além de B “A possui muitas outras determinações”.

⁴⁰⁵ Portanto, se reduz a alteridade e a diferença à contrariedade!

Partindo deste exemplo, que pode ser tomado como exaustivo dos casos de contrariedade possíveis⁴⁰⁶, poder-se-ia generalizar e chegar à conclusão que (1b) “nada” se atribui “a coisa nenhuma” (*médèn médení*), mas (1c) “como entes imiscíveis” (*hôs ámeikta ónta*), sendo cada coisa em si, é (b) impossível que qualquer coisa “tome parte umas das outras” (*adýnaton metalámbánein allélôn: 251d*).

Neste ponto, Platão formula o nó do problema. Se isto acontecer com as coisas que são, o mesmo se deve postular quanto aos nossos discursos⁴⁰⁷ (*hôtôs autà en tois par’ hêmin lógois tithômen: 251d*).

A consequência imediata da escolha desta hipótese, no caso dos contrários, é que, se (1) “nada tem nenhuma capacidade de comunhão com nada e para nada” (*mêdeni médèn mêdemían dýnamin échein koinônias eis médén: 251e*), então o movimento e o repouso “de nenhum modo participam daquilo que o ser é” (*oudamêi methéxeton ousías: 251e*).

Ora, aqui a impossibilidade da relação se articula em dois planos. Em primeiro lugar, a capacidade de ter comunhão (*dýnamin échein koinônias*) enfatiza a posse de uma afecção comum a partir da qual uma dada relação é possível, e então poderíamos dizer, por meio disto, que duas coisas comungam. O *pressuposto desta comunhão é a entidade ser entendida como potência* (247d-e).

Em segundo lugar, se nenhum deles comunga um com o outro, nem nada com nada e não participam (*methéxeton*), também, deste terceiro termo, não será (*estai*) possível atribuir a entidade (*ousías mê proskoinônoun*) a nenhum dos dois e, portanto, de fato nenhum deles será⁴⁰⁸ (*ouk estai: 252a*).

Contra esta hipótese levantam-se, ao mesmo tempo (*háma*) todos os que falaram sobre “o todo”, tanto na versão daqueles que movem o todo (*tôn pan kinountôn*) quanto naquela dos que “como um o imobilizam” (*tôn hês hèn histántôn*). E também os Amigos das Formas⁴⁰⁹:

⁴⁰⁶ Note-se a sugestão de que todas as coisas que são estão em repouso ou em movimento (250c-d) à exceção do ser.

⁴⁰⁷ A total separação dos seres afeta à própria possibilidade do discurso. Segundo Souza (2009: 113) Platão está a buscar “uma multiplicidade interna à coisa da qual se fala”, aquilo mesmo que Parmênides recusa quando o eleata visa garantir a “coesão interna do ser”.

⁴⁰⁸ A negação desliza do eventual (*mê*) para a negação do fato (*ouk*), assim como acima de *mêdemían dýnamin* para *oudámêi* (251e), e tem como consequência que não são nem serão “coisas que são”, nem é conhecido ou dito o que não comunga nem participa da entidade.

⁴⁰⁹ Vide *Fédon* 78c-e.

que de acordo com as formas dizem que as coisas são sempre segundo elas mesmas, do mesmo modo (*hósoi kat' eidé tà ónta katà tauta hōsautōs échonta einai phasin aei: 252a*).

O que há em comum a todos estes é o ato de acoplar (*prosáptousin*) “o ser”⁴¹⁰ (*tò einai*) às entidades, os primeiros dizendo que ele “realmente se move” (*óntōs kineisthai*), os Eleatas e Amigos das Formas que o ser “realmente está em repouso” (*óntōs estékót' einai: 252a*).

Fica claro que a entidade é entendida por todos eles como pressuposto do dizer (*légein*), quer tenha ou não ligação com o caráter do ser “móvel” ou “estático”, como testemunham suas teses, uma vez que é o ser aquilo que permite afirmá-las.

Basta a Platão convocar os antigos cosmologistas, em uma perspectiva histórica sincrônica e diacrônica⁴¹¹, enfatizando que a linguagem que empregaram em seus discursos e teses, requerem duas classes de pressupostos: o ser e a relação, sem as quais o discurso não pode ser gerado, pois:

... ora combinam todas as coisas, ora as separam; sejam infinitos elementos convergindo para um, ou divergindo a partir de um; sejam finitos, separando-se e unindo-se, postulam que isto se gera do mesmo modo, seja descontínua, seja continuamente (252b).

Platão assimila dos antigos o que em geral caracteriza suas expressões, as relações de **combinação** e **separação**, segundo as quais eles concebem e apresentam o ser. Quando “combinam todas as coisas” (*syntithéasi tà pánta*) ou “as separam” (*diáirousin*), está claro que compreendem as coisas que são a partir de uma dinâmica relacional.

Esta dinâmica é descrita por Anaxágoras ou Empédocles. Embora considerem “infinito/indefinido” (*apeira*) ou “finito/definido” (*peras*) os elementos (*stoicheia*), isto é, os referentes de suas teorias, ambos adaptam à explicação do processo dual acima descrito a qualidade das coisas que são⁴¹².

⁴¹⁰ Como devemos ler a função que “o ser” desempenha aqui? Como pressuposto ontológico, ou seja, da existência das entidades em questão, ou lógico, como cópula que insere a entidade numa relação que a caracteriza? No *Fédon* (78d) o termo ocorre em um contexto ontoepistemológico que trata as coisas simples (*asyntheta*) que “sempre são as mesmas” como “a própria entidade (*autê hē ousia*) d’ “o ser” (*tò einai*) que orienta a explicação que nós damos (*hēs lógon dídomen*) aos que perguntam e respondem. Já as coisas compostas (*syntheta*) são “outras e de outro modo, e nunca as mesmas”. Vide certa variação em Burnet (1903: *tou einai* contra Schanz: *tò einai* na edição de Fowler: 1914).

⁴¹¹ E por vezes anacrônica, como quando atribui a todos os pensadores preocupações referentes ao ser e ao não ser.

⁴¹² As descrições dos *fisiólogos* expressa o tipo de relações entre seres que Platão procura como suporte linguístico para a metáfora da participação. Ver Aristóteles (*Física* A4: 187a-b).

Nesse sentido, Platão conclui que todas “estas doutrinas nada diriam (*légoien àn ouden*), se não houvesse mistura” (*eíper mêdemía ésti symmeixis*: 252b).

De partida, três evidências pesam contra a objeção dos “tardios a aprender”. Primeiro, o ser é o pressuposto da linguagem, segundo, a entidade implica em relações⁴¹³, e terceiro, é a mistura entre os entes que possibilita a sua expressão no discurso.

O que Platão mostra é que não somente as teses partem do princípio que o dizer convoca o ser (*tò einai*), para afirmar sobre o que é qualquer característica, como por sua vez, o que é afirmado é envolvido pelo ser, isto é, passa a comungar do ser.

A segunda delas conecta a evidência da mistura com o contexto da predicação. Se a comunhão (*koinonia*) das coisas que são na entidade permite a expressão verbal da relação entre os seres via a metáfora da participação, a “mistura” possibilita que o discurso diga aquilo que acontece no âmbito das coisas que são.

No entanto, “os tardios a aprender” negam exatamente a capacidade de algo, “ao comungar da afecção do outro” (*koinôníai pathêmatos hetérou*), tomar parte de outra coisa e receber uma *propriedade* diferente do seu nome e do que *própria e simplesmente* é. Nem permitem que algo possa ser designado a partir do nome que o outro (*tháteron*) exhibe (252b).

Por fim, ao fazer uso de expressões como o [verbo] ser (*tôi te “einai”*), “separado” (*chôris*), “dos outros” (*tôn allôn*), “por si”⁴¹⁴ (*kath’ hautò*) e “milhares de outras” (*myriois hetérois*), a linguagem mostra que não precisam de refutadores externos (*tôn exelenxóntôn*), pois apesar de negar a relação e a mistura, eles próprios “as adaptam em seus discursos” (*synáptein em tois lógois*). Nesse sentido trazem na alma o contraditor (*enantiósómenon*: 252c).

Exame da segunda hipótese: tudo se mistura a tudo

Quanto ao exame da segunda hipótese, o que decorre se:

⁴¹³ Pois, como explica Sócrates no *Mênon* (72a-d), a entidade (*ousías*) identifica diferenciando.

⁴¹⁴ Expressões tais que “separado” (*chôris*) e “por si” (*kath’ hautò*) provavelmente visam a crítica feita no *Parmênides* aos aspectos do dualismo estrito que, se tomado radicalmente, como no *Fédon*, pesaria contra os Amigos das Formas.

... juntamo-las (*synagágômen*) todas num mesmo [gênero] (*pánta eis tautôn*), como capazes de terem comunhão (*epikoinonein*) umas com as outras (251d)?

Platão mostra que a refutação da primeira hipótese não deve levar à defesa da segunda.

O quê? Vamos deixar que as todas coisas tenham capacidade de comunhão uma com as outras (*pánta allélois eômen dýnamin échein epikoinônias*: 252d)?

Teeteto sente-se capaz de resolver (*dialýein*) o caso, ao recordar a conclusão que a comunhão entre movimento e repouso é impossível⁴¹⁵.

Pois se isto fosse possível, e “se viessem a gerar-se um sobre o outro” (*eiper epigignósthên ep’ alléloin*⁴¹⁶), o movimento ao receber a afecção do repouso “ficaria totalmente parado” e por sua vez, o repouso “mover-se-ia” (252d).

Ora isto não é apenas “em tudo e por tudo” (*pantápasin*) incoerente, mas é “impossível pelas maiores necessidades” (*tais megístais anankais adýntaton*) a “o movimento imobilizar-se” e a “o repouso mover-se”.

O próprio contrário não pode se gerar do seu contrário e conforme o argumento apresentado no *Sofista*, nem comungar do seu contrário, sem deixar de ser “o que é”.

Deve-se reconhecê-los, pois como não associáveis *entre si* e que ao conjugá-los se gera um discurso contraditório, porque são o que há de mais contrário (*enantiôtata*: 250a).

Exame da terceira hipótese: a comunhão seletiva

Rejeitadas as teses da *total separação* ou que “nada” (*médèn*) se mistura e da *total comunhão* ou que “todas as coisas” (*pánta*) se misturam⁴¹⁷, resta apenas abordar a terceira hipótese: “umas aceitam misturar-se, outras não⁴¹⁸” (*tà mén ethélein, tà dè mé symmeignysthai*: 252e).

⁴¹⁵ É “mais impossível que tudo” (*adynatôtaton*: 250d).

⁴¹⁶ A forma do dual expressa a relação entre o par de opostos *ao mesmo tempo*.

⁴¹⁷ Para Ackrill (1955: 202) a prova de que há conexões entre formas, mas não entre qualquer par delas, consiste em algumas proposições (a) serem significativas, enquanto outras (b) são desprovidas de sentido. Enquanto (a) pressupõe compatibilidades, (b) incompatibilidades, isto é, amizades ou inimizades entre conceitos.

⁴¹⁸ A expressão da alternativa simples “umas sim, outras não” (*tà mén, tà dè mé*: 251d) gera inúmeras possibilidades.

Sendo as duas primeiras rejeitadas como impossíveis (*adýnaton*), é necessário a quem quer responder corretamente (*orthós*) propor a terceira restante (*tò loipòn tôn triôn thései*: 252e).

A dificuldade a respeito desta última hipótese é de outro tipo: como saber que coisas aceitam se misturar e quais não aceitam?

A analogia entre as letras e os gêneros

Este passo revela o recurso a um aspecto complementar a argumentação, o uso da analogia⁴¹⁹, que visa ilustrar comparativamente o que o autor do diálogo visa⁴²⁰, superando em parte a dificuldade pela familiaridade que aproxima a relação dos seres ao comportamento da linguagem pelo exemplo das letras.

Quando então umas coisas aceitam agir assim e outras não, quase estariam sujeitas à mesma afecção que as letras; com efeito, umas delas se ajustam de algum modo às outras, e outras não se adaptam (253a).

O que salta aos olhos é que “as coisas” (*tà*) e “as letras” (*tà grámmatta*) se mostram na relação afins a uma dada afecção (*peponthó’ àn eiê*), qual seja: a propriedade que têm de ajustar-se (*synarmóttei*) ou não (*anarmosteî*) de algum modo (*pou*) umas às outras (*pròs allêla*: 253a).

A analogia com o ser e as coisas que são, no entanto, deve ser estabelecida em termos restritos, são “quase como as letras” (*shedòn hoion tà grámmata*), pois as letras quando juntas indicam *propriedades*, mas não são ou têm propriedades, apenas *unem-se* ou *não*⁴²¹ em vistas do ser.

Destaca-se, portanto, o conteúdo programático do diálogo, o motivo da ênfase e a convergência com a tese da entidade, pois a potência de “atuar” e “ser afetado” (247e) explica de certo modo a presença de uma propriedade genérica que *liga* duas coisas e *produz um resultado*.

⁴¹⁹ A analogia estabelece uma coincidência parcial segundo a relação ou perspectiva enfatizada, na qual se pode dizer que o caso é semelhante, “quase como as letras” e não idêntico.

⁴²⁰ O passo pode ser entendido complementarmente ao *Teeteto* (201e-202b). Ao perguntar sobre as componentes mínimas do *lógos*, Platão chega às letras, que separadas de tudo o mais, como “elementos” (*stoicheia*) “atômicos, simples e austeros”, não apenas são incognoscíveis como inexplicáveis. Se não portam características comuns que expliquem a capacidade de combiná-las, as sílabas ou as palavras, não serão mais que um agregado sem um princípio de coerência (McCabe: 222). Se não comungam do ser, não se as pode unir e em si não podem explicar coisa alguma.

⁴²¹ Era esta a dificuldade que onerava as letras com propriedades, o que torna a naturalização das qualidades das letras demasiado forte no *Crátilo*.

Assim, a investigação deve ser conduzida com vistas a identificar quais as coisas que têm capacidade de comunhão (*dynamis echein epikoinônias*: 252d):

- 1) De acordo com o princípio da relacionalidade “umas com as outras” (*pròs allêla*: 253a);
- 2) Pois, segundo a propriedade que têm é que se estabelece a comunhão nas afecções do outro (*koinônia pathêmatos héteron*: 253a);
- 3) Respeitando certo princípio que explique a harmonia⁴²² nas relações;

Platão recorre então a uma imagem. A diferença (*diapheróntôs*) entre as letras, ou seja, “as vogais” (*tà phônênta*) e as outras (*tôn allôn*), entendidas analogamente como “as consoantes”, ilustra a *comunhão seletiva* que regula a relação entre as coisas que são.

A explicação deste *regime relacional* comporta em um mesmo plano duas perspectivas complementares. Vemos primeiro, aquela cuja função é exercida pelas vogais que são “como elos que correm⁴²³ através de todas” (*desmòs dià pántôn kechôreken*), já que

sem algumas delas é impossível ajustar até uma com outra das outras todas (*aneu tinòs autôn adýnaton harmóttein kai tôn allôn héteron heterôi*: 253a).

Há, neste caso, uma analogia entre a vogal e o ser. A vogal atravessa todas (*dia pántôn*) as outras, ligando-as, assim como o ser as abrange (*periechoménein*: 250b) e realiza sua função inclusiva, sem a qual, não é possível a comunhão na entidade, nem o ajuste (*harmóttein*) entre coisas diferentes.

No entanto, a questão requer outro ponto de vista, aquele que nos ofereça um **princípio de contraste**, que não seja antitético a ligação de afecções comuns, a partir do qual se possa saber “... quais com quais são capazes de comungar” (*hopoia hopoiois dynatà koinônein*: 253a).

Platão questiona, então, se esta hipótese não torna necessário, a um só tempo, um saber e uma exigência técnica. Afinal

todos sabem quais com quais são capazes de comungar, ou é preciso arte àquele que vai fazer isso com competência (253a)?

⁴²² O ajuste entre as letras é análogo à harmonia na música. Estas noções e suas múltiplas aplicações no presente contexto derivam dos desdobramentos da raiz *r ou *ar, que indica o ajuste entre duas coisas, sendo uma força que atua no cosmo e condiciona o resultado, o acordo entre as partes, as letras e os sons que podem soar juntos (*symphonein*).

⁴²³ Nova analogia da vogal com o fluxo (*chôrei*) e deste com a sonoridade.

Com esta pergunta, Platão chama primeiro a atenção ao fato de que nem todos estão capacitados a compreender a união e a separação que ocorre na linguagem. Esta compreensão é o requisito mínimo comum à “arte das letras” (*tês grammatikês*: 253a) e da formação cultural que envolve “a música” (*mousikê*), “a harmonia” e “a dialética”⁴²⁴.

Com a diferença que a primeira se aplica ao conhecimento da capacidade de combinação das diferentes letras, a segunda dos diferentes tipos de som⁴²⁵ (*phthóngous*), os graves e os agudos, e a última às relações possíveis entre as formas.

Apesar de bastante sucinto nesta passagem, Platão introduz uma gama ampla de aplicações a partir deste recurso analógico⁴²⁶.

As artes e ciências: o caso da dialética

Platão explora a capacitação característica a diferentes artes, a exemplo da “gramática”⁴²⁷ e da “música”, que exigem experiência (*pathos*) ao tratar àquilo que versam, para introduzir a dialética, como o saber que visa regular e explicar a relação dos “gêneros”, que é talvez quase (*shedon*) o “igual” (*isôs*) “do maior” (*tês megístês*) “saber” (*epistêmês*).

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 necessário que com certa ciência avance quem vai demonstrar o reto discurso acerca de quais dos gêneros se harmonizam, e quais e com quais não aceitam reciprocidade (253b-c1)?

⁴²⁴ Cume do currículo de “formação” (*paidéia*) platônica, como proposto na *Rep.* VI-VII. Ver *Sof.* 253b. Para compreender a especificidade desta proposta em contraste com suas concorrentes, ver Jaeger (2003).

⁴²⁵ Que estaria para a simples emissão sonora e análoga à pronúncia (*phthengesthai*: 237a).

⁴²⁶ As vogais e as consoantes, em suma, as letras, que ligam ou separam umas às outras, refletem a união e a dissociação dos seres, segundo fatores precisos que regulam a comunhão e a separação. O ser é a forma vogal (“ser”, “mesmo” e “outro”) que perpassa todas as Formas, as diferencia e faz de cada entidade única em si separada, e contanto sejam discerníveis, as põe em relações. De um modo predicativo os seres recebem e tomam parte em características distintas das suas. As consoantes (mudas) dão o tom da diferença ontológica (“movimento” e “repouso”) adaptada ao fluxo vocal. As letras são representações sonoras ou gráficas do ser, porém não os próprios seres (vide *stoicheia*, no *Teeteto*: 201e; e *Filebo* 18b-c).

⁴²⁷ Concordo com Neves (2005: 114) para quem a gramática serve de paradigma para a dialética. Assim como a gramática rege a combinação das letras, a dialética regula a combinação dos gêneros. Se uma possibilita a combinação eficaz das letras, a dialética, porque se rege por um sistema preciso de regras, “gera enunciados múltiplos a partir de certo número de elementos”. É preciso lembrar que nesse contexto a “letra” (*grámma*) não tem o “sentido etimológico de “símbolo gráfico” e designa [antes] o som”.

O acordo reflete a necessidade da hipótese da mistura seletiva, e se estende sobre “as coisas” (*tà*) e “os gêneros” (*tà génê*) em um paralelismo estabelecido como se estivesse claro desde o começo⁴²⁸. A partir deste ponto os gêneros tornam-se os referentes da análise, pois são reconhecidos como do mesmo modo capazes de mistura (*meíxeôs*) uns com os outros (*pròs allêla*).

A necessidade desta ciência é dupla e deve-se ao fato de não ser aleatória a mistura. Em primeiro lugar, se exige demonstrar (*deixéin*) isto corretamente através do discurso (*dia tôn lógôn tôn orthôs*), de acordo com o saber de “quais” (*poia*) dos gêneros “com quais” (*poíois*) aceitam “soar juntos” (*symphônei*) e “quais” *não têm parte entre si* (*allêla ou déchetai*).

E também, por sua vez, se há alguns gêneros que congregam todos, de modo a serem capazes de se conjugar; e novamente, nas separações, se, através de todos, são outras as causas de separação (253c)?

Em segundo lugar, o domínio desta ciência, assim como a gramática, requer como hipótese que haja duas espécies de gêneros:

(a) os que explicam as relações de inclusão, verificando se há certos gêneros que se estendendo (*ei synéchont' átt' aút' éstin*) através de todos (*dia pántôn*) congregam e são capazes (*dynata einai*) de conjugá-los (*symmeígnysthai*).

(b) os que “através de todos” (*di' hólôn*) explicam as relações de exclusão nas separações (*en tais diairésesin*) ou “se são outras as causas de separação” (*hétera tês diairéseôs aítia*: 253c).

Portanto, se quer verificar se existe algum referencial nas coisas que são para as operações linguísticas de “reunião” e “separação” que a dialética toma como ponto de partida. Desta ciência, que se ocupa das causas de misturas e separações no âmbito do discurso, é dada a seguinte definição:

O ato de fazer divisões segundo os gêneros e de não considerar a mesma forma diferente, ou outra a mesma, acaso diremos que não é [próprio] da ciência dialética (*tês dialektikês phésomen epistémês einai*: 253d).

Eis que, após a evidência e necessidade da comunhão e da mistura, é apresentada à ciência da divisão (*diairesis*) seus referentes: o “gênero” (*génos*) e a “forma” (*eidos*) que são causas da divisão e da mistura.

⁴²⁸ Note-se a introdução do Hóspede que é de Eléia (*tò génos ex Eléas*), e a dificuldade que é distinguir (*einai diakrínein*) o que é o gênero (*tò génos*) do filósofo do gênero da divindade (216a-d) e o gênero do sofista (*tò sophistou génos*: 218d). Para lá de um mero acordo sobre os nomes se quer saber através do discurso o que é a coisa (*tò prágma*) sobre a qual o nome versa.

Este saber dialético inclui também o conhecimento de quais são os fatores de possíveis erros no discurso: confundir (1) a mesma forma com outra diferente (*héteron*) ou considerar uma (2) outra forma como sendo (*òn*) a mesma (*tautòn*).

Por fim, o emprego desta competência, seria suficiente para distinguir quatro casos em que os gêneros estariam envolvidos:

... o que é capaz de fazer isso percebe suficientemente (1) uma forma através de muitas, estando uma disposta, separada de cada uma, estendida por tudo, e (2) muitas formas diferentes, contidas entre si por uma só de fora, e (3) uma estendendo-se através de muitos todos, ajustados em conjunto numa forma só; e (4) muitas formas separadas em tudo (253d).

Em (1) temos “uma forma através de muitas” (*mían idéan dià pollôn*) que dispõe “cada uma delas como uma separada” (*henòs hékastou keiménou chôris*) das demais.

Esta forma que se estende através de todas e por tudo (*pántêi diatetaménên hikanôs*), faz de cada uma delas “aquilo que é”, ao conferir-lhes a unicidade do ser, enquanto forma única em sua identidade e que existe separada (*chôris*) das outras como uma entidade estável.

A esta percepção distinta (*diaisthánetai*) da *forma em si* chamo visão analítica do inteligível⁴²⁹.

Em (2) “muitas formas diferentes” (*pollàs hetéras*) “entre si” (*allélôn*) “contidas por uma só de fora” (*hypò mias exôthen periechoméνας*).

Nesta opção vemos o caso da relação de uma forma capaz de incluir em si outras formas, que apesar de diferentes entre si têm algo em comum, e ainda manter sua individualidade. É o caso do ser em relação ao movimento e o repouso, que apesar de contrários têm participação no ser.

Em (3) “uma [forma] através de muitos todos” (*mían au di’ hólôn póllôn*) reunidos em um só (*en hénì synéménên*).

Diferentemente de (1) aqui a forma atravessa não muitas outras (*pollôn*), mas vários conjuntos (*hólôn*), ajustando-os em um conjunto maior e envolvente, o que denota a união de conjuntos⁴³⁰.

E (4) “muitas formas separadas em tudo” (*pollàs chôris pántêi diôrisméνας*⁴³¹).

⁴²⁹ Sendo este aspecto aquele enfatizado no *Fédon*, determina a exigência do princípio de identidade, sem a qual não há conhecimento e não se pode discernir o que cada coisa é em si.

⁴³⁰ Provalvemente nas relações de *gênero* e *espécie*.

⁴³¹ A derivação do termo *diôrisméνας* de *horízô* (delimitar) ou *ôrizô*, implica na divisão em partes definidas.

É o caso da completa disjunção entre formas, totalmente excludentes entre si, e que não consentem em comungar umas com as outras, a exemplo do movimento e repouso que são totalmente imiscíveis⁴³² um em relação ao outro.

Esta descrição verbal da inclusão e separação das Formas pretende ser exaustiva⁴³³ das conjunções e disjunções possíveis nas relações entre gêneros e formas. Em resumo:

Isso é saber e ser capaz de discernir cada coisa que comunga e cada coisa que não comunga, segundo o gênero (253d-e).

Esta ciência consiste em ser capaz de discernir (*diakrínein*) segundo os gêneros a capacidade que cada coisa (*hékasta*) tem em comungar (*koinônein*) ou não (*mê*) com todas as demais.

É importante notar que estas duas operações complementares⁴³⁴, a separação e a união são os dois aspectos mais gerais das relações entre “as coisas que são”. Isto permite a Platão elevá-las do *plano das coisas* ao do *conceito das coisas*, para enfatizar aí a relação entre os conceitos.

Nesta medida, a dialética orienta a linguagem e expõe o seu caráter *diacrítico*, isto é, regula o seu aspecto *analítico* que vigora na separação, na unicidade do conceito que a identidade exige, e o aspecto *sintético*, pressuposto pela predicação, possível através das relações de comunhão e participação.

Interlúdio Dramático

Esta ciência dos homens livres, a dialética associada ao filósofo (253c), parece adiantar-se à pesquisa, e antes de captar o sofista, define o dialético (*tó dialéktikòn*) como aquele que filosofa com pureza e justiça (253e).

Neste ponto o filósofo e o sofista se separam devido à qualidade da região (*en toioutôi tini tópoi*: 253e) que habitam. O sofista por se alojar na “obscuridade do que não é” (*tên tou mê óntos skoteinótêta*), torna difícil raciocinar a respeito dele

⁴³² Cornford (1973: 267) chama-as formas “inteiramente separadas”, mutuamente excludentes e incompatíveis.

⁴³³ Como confirma a resposta de Teeteto: “Então, é assim de todo o modo” (*pantápassi mèn oun*: 253e).

⁴³⁴ Provavelmente Platão se empenha em explicitar aquilo que Heráclito postula de forma paradoxal: para compreender o que cada coisa é, torna-se necessário o recurso a perspectivas complementares que não deixam de ser, simultâneas do ponto de vista da unidade da natureza; pois para o *lógos* o que é um (B50) “discordando [do seu contrário, ou diferenciado-se das demais coisas], [consigo] sempre concorda” (*diapherómenon aei symphéretai*: Sof. 242e; vide DK 22 B10: *sympherómen diapherómen*; e B51: *diapherómenon heútōi homologéi*).

devido à escuridão (*dià tò skoteinòn*: 254a). O filósofo, por sua vez, “devotado à forma do que é sempre através do raciocínio” (*têi tou óntos aeì dià logismôn proskeímenos idéiai*), não é menos difícil de ver, por ser demasiado clara (*dià tò lampròn*) a região na qual reside seu pensamento (254a-b).

A pesquisa segue então o caminho do esclarecimento progressivo e simultâneo sobre “o que é” e “o que não é”, a partir do que é comum e o que é distinto a ambos e tal como deles se apropriam quanto à sua atividade os personagens em questão.

Programa de Pesquisa Dialética

O *prospecto da iluminação conjunta* segue e aprofunda o exame da terceira hipótese a da *comunhão seletiva*, pois é dever do dialético prestar *contas* do seu saber explicando-o *segundo os gêneros*.

... de entre os gêneros, (3) uns aceitam comungar entre si e outros não, e que (a) uns comungam com poucos e (b) outros com muitos, (c) nada impedindo que outros [o ser e o não ser] 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 (254b-c).

Dos que não (*tà mé*) comungam entre si seguiu-se o exemplo do movimento e do repouso, como sumamente contrários. Por outro lado, foi reconhecida como necessária a comunhão dos gêneros entre si, e, por conseguinte, de (a) alguns com poucos (*tà ep’ oligon*), (b) alguns com muitos (*tà d’ epì pollá*), e (c) alguns a que nada impede que correndo (*kechôreken*: 253a) através de todas as coisas (*dià pántôn*) comunguem com todas (*kekoinônêkenai tois pasi*: 253c). Resta saber quais são os exemplares destes casos.

Por questões de clareza e economia, a teoria deve ser demonstrada a partir da escolha de “algumas dentre as mais importantes” (*tôn megístôn*: 254c). Portanto, não devem ser consideradas todas as formas (*mé perì pántôn tôn eidôn*), nem aleatoriamente, a fim de investigar:

... de que qualidade é cada uma [e], depois, de que modo têm capacidade de comunicação recíproca (254c).

Dupla é a tarefa a princípio, determinar “de que qualidade é cada uma” (*poia hékasta estin*), e então, a partir disto, explicar “de que modo” (*pôs*) se dá a

comunhão dentre algumas delas (*allêlôn*), de acordo com a capacidade que têm (*échei dynámeôs*). A qualidade particular a cada gênero é aquilo que permite seletivamente a relação com as demais e as inclui nos casos (a), (b) e (c), acima descritos.

Isto, para, se não formos capazes de captar com toda a clareza o ser e o não ser, não ficamos faltos de argumentos a respeito deles. E vejamos, tanto quanto a presente investigação consente, se nos é permitido dizer que o não ser é realmente não ser, retirando-nos sem danos (254c-d).

A justificação da pesquisa dialética anunciada sugere novamente aspectos programáticos.

Em primeiro lugar, colhemos a indicação segura de que se busca captar “o ser e o não ser” (*tó te òn kai mé òn*), em conjunto⁴³⁵, a partir de certas relações entre gêneros.

Esta proposta deve ser associada às conclusões do exame da *cognição* (que envolve um processo dual e complementar em que estão inseridas as coisas que são) e da *predicação* (que há seres cujas afecções se relacionam entre si).

Neste sentido, deixa-se de considerar *o ser e o não ser em si*, isolados um do outro, para captar (*labein*) a ambos e deste modo provê os pesquisadores com o que faltava: um argumento favorável ao conhecimento deles (*gignômetha peri autôn*: 254a). A presente investigação, portanto, insere-os em um contexto relacional, no limite do que se permite esclarecer a cada um dos termos envolvidos.

Antes de avançar, porém, recordemos que os tipos mais gerais de relações foram descritos como (1) “comunhão”, (2) “mistura” e (3) “separação”, (4) “conjunção”, (5) “inclusão” e (6) “disjunção”, para as quais o ser foi reconhecido como fator explicativo de (1), (2), (4) e (5), e em certo sentido⁴³⁶, também de (3) e (6).

⁴³⁵ Note-se a ambiguidade de *synepispômetha* (a) “sigamos juntamente,” e (b) “desenhemos em conjunto”.

⁴³⁶ Por “as coisas que são”, temos Formas, que se tomadas em si mesmas, não estão apenas separadas das coisas que se geram, no contexto do dualismo, mas umas das outras, na medida em que cada uma delas somente seria aquilo que ela é e não se misturando com qualquer outra, está nesse sentido, separada das demais. Por um lado, ao excluir o movimento da *entidade*, a vida e o senso seriam por este argumento, excluídos das coisas que são (*toutôi tôi lógôi tautòn touto ek tôn óntôn*: 249b), tornando-se inexplicáveis (*áloga*: 249b), ao não admitir que a identidade seja dissociada do repouso (*chôris stáseôs*: 249c-d1). O ser assim não permitiria falar das coisas que são em conjunto (*synamphótera légein*), nem “cercar o ser com o discurso” (*perieiléphénai tôi lógôi tò ón*: 249d). Isto obriga Platão a um duplo dizer: pois ao falar de ambas (*amphótera*) e de cada uma das coisas (*hekáteron*) que se está a sinalizar coisas diferentes (*semaíneis... einai*: 249e-250b). Porém, somente se o ser as abrange (*periechoménén*), permitindo “combinar” (*syllabôn*) e “considerar em conjunto” (*apidôn*) enquanto comungam da entidade (*prôs tén tês ousías koinônían*), a partir da qual

Ora, esta série de operações da linguagem pressupõe o ser. Neste sentido, Platão visa com a noção de comunhão e da impossibilidade da mistura, as condições sobre as quais, e através da participação, se pode explicar a predicação.

Embora não esteja suficientemente claro como um único princípio ou dois tornam isto possível, nem tampouco, *quais* dentre os gêneros (*tà*) e *como* são capazes de “perpassar todas as coisas” (*dià pántôn*: 254b), porque “comungam com todas” (*tois pasi kekoinônékénai*: 254b-c1) as envolvem.

É preciso estender esta teoria (*tôi lógôi*) e ser capaz de contemplar quais os maiores (*tôn megístôn*), mas não todas as formas (*peri pantôn tôn eidôn*) para que não haja confusão (254c).

Após abordar “o ser e o não ser” em conjunto é que se pode julgar pelos indícios se se deve ou não “dizer que o não ser é realmente não ser” (*tò mê òn légousin hôs éstin óntôs mê òn*: 254b).

Apesar da ambiguidade da frase, devemos incluí-la neste contexto que lhe é anterior, e que sugere que os passos da pesquisa estão encadeados.

Devemos esperar, portanto, que segundo as qualidades das “coisas que são”, entendidas na relação dos gêneros e formas entre si⁴³⁷, se delineiem os pressupostos do ser e da linguagem, e se possa dizer relacionalmente o que é o não ser.

A dedução dos Sumos Gêneros

Os “mais importantes dos gêneros⁴³⁸” (*mégista tôn gênon*) são aqueles mesmos de que até “agora” (*nyndé*) se falava. Por um lado porque os gêneros correspondem às coisas que são, e particularmente, a “o próprio ser” (*tó òn autò*), o “repouso” (*stásis*) e o “movimento” (*kínesis*: 254d).

Além de afirmar sua importância, Platão visa firmá-los como separados e distintos, verificando através das relações, quais são as suas características e prerrogativas. Para o começo da dedução, recorda-se que:

se pode dizer que ambas são (*houtôs einai proseipas amphótera*: 250b). A aporia envolve por igual “o ser” e “o não ser” (*ex isou tò te òn kai tò mê òn meteiléphaton*: 250e) e força abordá-los em conjunto, através da inclusão e exclusão seletivas que vigora entre as coisas que são (253d-e).

⁴³⁷ Que as Formas são as coisas que são para Platão é ponto pacífico. Porém, é possível perguntar se as formas e os gêneros são entendidos como sinônimos ou comportam alguma diferença segundo o contexto dialético, como por exemplo, se as formas podem ser vistas como os referentes das relações, e os gêneros como causas destas relações?

⁴³⁸ A partir de agora referidos como “Sumos Gêneros”.

- (1) “dois deles” (*dúo autoin*), “o movimento” e “o repouso” são “imiscíveis entre si” (*ameíktô pròs allélô*: 254d);
- (2) Que “o ser” mistura-se com ambos (*amphoin*), pois “de algum modo ambos são” (*estòn gàr ámphô pou*: 254b); embora, não seja “o ser” a combinação de ambos⁴³⁹ (*synamphóteron*), mas algo diferente (*héteron ti*: 250b-c) deles;
- (3) Então, “estes vêm a ser três” (254d);

O reconhecimento de que o movimento e o repouso são “sumamente contrários” (*enantiôtata*: 250a) torna-se a premissa da impossibilidade da sua mistura (1).

É impossível dizer que um “é” o outro. Assim, o discurso deve respeitar essa *contrariedade* que opõe totalmente os contrários um ao outro. Se nenhum deles é capaz de receber a *propriedade* contrária, não é possível atribuir-se o seu *predicado* próprio reciprocamente. Do contrário, aquele que o diz, gera a *contradição*.

No segundo enunciado (2) persiste uma *indeterminação*, pois, se “ambos são” (*estòn amphô*) porque “de algum modo” (*pou*) o ser se mistura com eles, não está claro exatamente *de que modo* devemos entender o que alega quem diz que “são”.

Porém, de acordo com o que foi reconhecido anteriormente (250b-c) isto basta para a conclusão geral que “cada um deles é diferente dos dois outros, mas o mesmo para si próprio” (254d).

Isto explica porque diferindo “cada um deles” (*autôn hékaston*) entre si é sempre “o mesmo para si próprio” (*auto d’ heautôï tautón*), “diferente” (*héteron*) na relação com outros e “o mesmo” na relação consigo (254d).

Neste sentido, somente a inclusão dos termos “mesmo” e “outro”, oferece condições⁴⁴⁰ a que se conheça o caráter de cada um dos três primeiros gêneros em questão: “ser”, “movimento” e “repouso”.

O que implica incluí-los neste momento da análise? O que se quer dizer com “o mesmo” (*tó tautón*) e “o outro” (*tháteron*)? Segundo o Hóspede, duas alternativas se impõem:

⁴³⁹ Em outras palavras, o ser não é um predicado dos contrários, nem resulta deles, mas a condição de possibilidade de que ambos comungam para serem o que são e existirem.

⁴⁴⁰ Estas coisas comuns (*ta koinà*) delimitam a perspectiva generalista segundo a qual coisas diferentes são reunidas em um conjunto.

- (a) “os dois são gêneros diferentes dos outros três (*tôn triôn allô*), **necessariamente sempre os dois misturados com aqueles**⁴⁴¹ (*symmeignyménô mên ekeinois ex anankês*), e devemos examiná-los como se fossem cinco, mas não três” (254e2-5);
- (b) Ou denomina-se “esse mesmo e o outro como algum daqueles” (*hôs ekeinôn ti*: 254e5-6);

Para resolver a questão o Hóspede retoma o exemplo da relação do movimento e repouso e articula a conclusão em dois planos: o da comunhão e o da participação.

Do primeiro se infere que estes “não são algo outro ou o mesmo” (*ou ti... outh’ héteron oute tautón ésti*: 255a).

No segundo, fica claro que “o que quer que (*hótiper*) atribuamos em comum (*koinêi proseipômen*) ao movimento e ao repouso, isso, nenhum dos dois é capaz de ser” (*touto oudéteron autoin hoion te einai*: 255a) isoladamente.

Portanto, que não podem ser ambos os contrários *simultaneamente* “o mesmo” ou “o outro”, pois “o movimento” não é “o repouso”, ou seja, não comunga naquilo que o outro é. Por sua vez, não se pode atribuir nem a mesmidade nem a alteridade, como algo que os contrários tenham em comum⁴⁴² (*koinêi*). Portanto, não são o mesmo que os contrários (b), senão:

O movimento ficará parado e o repouso mover-se-á; pois, em torno de um ou outro, qualquer um dos dois tornar-se-á outro, obrigando por sua vez o outro a mudar-se no contrário da sua própria natureza, visto que participa do contrário (255a-b).

Permitir que *um contrário se confundisse com o outro*, ou dizer que o contrário “participa do contrário” (*metaschôn tou enantíou*: 255b), seria admitir que um “muda” (*metabállein*) “no contrário da sua própria natureza” (*epì tounantíon tês hautou phýseôs*: 255a-b1), e que, portanto, deixaria de ser aquilo que é⁴⁴³. Isto porque no

⁴⁴¹ Este passo parece trazer consigo muitas implicações.

⁴⁴² Não se pode atribuir o contrário ao seu contrário. No *Fédon* lê-se que “não apenas os contrários se excluem um ao outro, mas todas as coisas que embora não sejam contrárias, sempre contêm contrários; estas também excluem a forma que é contrária àquela que neles está contida (*oude tauta éoike dechoménois ekeinên tén idéan hê àn tēi en autois ousei enantía*), quando esta se aproxima [a outra] perece ou se retira” (104b6-c1).

⁴⁴³ O que no âmbito físico equivale a destruir-se o que se gera na presença do seu contrário (ver *Fédon*: 101-106). Pode-se dizer que Platão traz o conceito de natureza e suas implicações com a permanência, e a mudança do contexto físico para o da mudança relacional e qualitativa.

caso de “o movimento” e “o repouso” vigora a contrariedade, onde *o outro é sempre o contrário*.

Distingue-se, portanto, o uso do termo “é” que reivindica a comunhão, e não afirma simplesmente a identidade entre duas coisas. Por sua vez, dizer que algo “participa” de outra implica no partilhar de certa afecção.

Neste sentido, pode-se dizer não que “o movimento” e “o repouso” são “o mesmo” e/ou “o outro”, porém, que “ambos participam do mesmo e do outro” (*metécheton mên amphô tautou kai thatérou: 255b*) relativamente ao ser! Com o que se rejeita a alternativa (b).

O ser e a identidade (tò tautòn)

O segundo passo da *dedução dos sumos gêneros* consiste em refletir sobre a natureza do ser e do mesmo⁴⁴⁴, se é possível pensar “o ser e o mesmo como se fossem um” (*tò òn kai tò tautòn hês ti dianoétéon: 255b*). O que isto quer dizer e quais as suas implicações?

É aqui que Platão sugere, novamente, uma distinção semântica: “se o ser e o mesmo não sinalizassem nada diferente” (*ei tò òn kai tò tautòn médèn diáphoron sêmaíneton*), então, ao dizer que “repouso e movimento, um e outro, são” (*amphótera einai légontes: 255b*), com isto se diria que ambos “são o mesmo” (*tautòn hês ónta*). O que é absurdo e o bastante para discernir dialeticamente “o ser” do “mesmo”, pois, neste caso “é impossível o mesmo e o ser serem um” (*adýnaton ára tautòn kai to òn hèn einai: 255c*).

Ao invés da adesão total, Teeteto, aceita parcialmente o que foi dito. A resposta “mais ou menos” (*schedón*), porém, é o bastante para postular “o mesmo” como uma “quarta” (*tétarton: 255c*) forma.

Porque Platão é reticente neste ponto, sugiro que *em certo sentido* o ser e o mesmo são o mesmo, e *em certo sentido*, não. Ou, em outras palavras, que *a mesmidade pressupõe o ser*. Para fins de uma explicação (*lógos*), contudo, não podem ser considerados como um único gênero.

⁴⁴⁴ Este passo parece recordar a relação entre ser e pensar em Parmênides (“pois o mesmo é pensar e ser” – *tò gàr autò noiein estín te kai einai: B3*). Porém, com a distinção, já aludida na *República VI* (511d-e), entre “inteligência” e “entendimento”, o conceito de pensamento introduzido por Platão é de natureza reflexiva (*diánoia*).

O “outro” (*tò tháteron*) e a diferença relacional

Sobre a natureza do outro há duas opções: (a) “o outro” deve ser dito o quinto ou (b) “esse e o ser devem ser pensados como dois nomes de um gênero só” (é *touto kai to òn hōs du’ átta onómata eph’ henì génei dianoeisthai dei*: 255c)?

A evasiva na resposta de Teeteto novamente esconde um pressuposto. Ao perguntar se “o ser” e “o outro” *não são mais que dois nomes para um mesmo gênero*, não quer Platão com isto sugerir que o *princípio de identidade* é também *princípio de diferenciação*?

Cada uma das coisas sendo “o que é”, não é cada uma das outras, embora, cada uma das coisas que um dado ser não é, seja também algo que é. Neste sentido, a individuação requer a identidade e a diferença como pólos complementares de uma visão epistemológica.

Seja como for, não é como nomes simplesmente que devemos tomar a estes gêneros, mas, a partir das relações que cada um deles *suporta*.

O Hóspede indica primeiro que “dentre os seres” (*tôn óntôn*), “uns” (*tà*) são “em si e por si” (*autà kath’ hautá*), e “outros” (*tà*) “são sempre ditos” (*aei légesthai*) “em relação a outros” (*pròs allá*: 255c), e em seguida, que o gênero do outro (*tò héteron*) é sempre “em relação a outro⁴⁴⁵” (*aei pròs héteron*: 255d).

Não seria, se o ser e o outro, ambos, não diferissem totalmente (*ei ge tò òn kai to tháteron mê pámpoly diepherétên*); mas, se o outro participasse de ambas as formas, como o ser, talvez ele fosse também um outro, entre os outros, não em relação a outro; mas agora, para inexperientes como nós, segue-se que isso que acontece é necessariamente por causa de outro (255d).

Devem, por hipótese, diferir o ser e o outro, pois “se o outro participasse de ambas as formas como o ser” (*eiper tháteron amphoin meteiche toin eidoin hōsper tò ón*), ele se apresentaria de dois modos ao ser, como “o outro” “em si e por si” e também “em relação a outro”.

Ora, “o outro” em si, seria apenas mais um “entre outros”, com o que nada se informa a seu respeito. Sendo, porém, “o outro” algo que adquire sentido apenas

⁴⁴⁵ Se esta distinção é suficiente é questão de debate.

“em relação a outro”, é o termo usado para indicar as coisas em relação umas com as outras⁴⁴⁶, não sendo, portanto, independente destas.

Basta, por enquanto, esta diferença como *regra* para discernir os contextos relacionais próprios ao ser e ao outro, e para que este seja tomado “como se fosse um quinto nas formas que escolhermos” (255d-e1).

Toda a perplexidade decorre “necessariamente por causa do outro” (*symbébéken ex anánkês hetérou touto hóper estin einai*⁴⁴⁷: 255d), quanto à aparente incoerência, a respeito da qual se poderia objetar: como algo que é na relação, pode ter uma natureza própria?

E diremos que ela corre através de todos eles⁴⁴⁸, pois cada um é outro em relação aos outros, não por causa da sua natureza, mas por participar da forma do outro (255e).

Assim como o ser, o “outro” se estende “através de todos” (*dià pantôn*) os gêneros “das coisas que são”, exibindo esta expressão um caráter causal e explicativo⁴⁴⁹.

Vista na perspectiva da sua função, “diremos ser” (*phésomen einai*) o outro de caráter predicativo, pois ao “correr” (*dielêlythyian*) através de todos os seres faz com que “cada um” (*hèn hékaston*) “seja outro” (*héteron einai*), “dos outros” (*tôn állôn*) “não pela natureza própria de cada um” (*ou dia tén hautou phýsin*), mas “por participar da forma do outro” (*dià to metéchein tês idéas tês thatérou*: 255e).

Portanto, esta relação não parte da natureza própria de cada forma “em si”, nem visa determinar o que cada uma delas é isoladamente, senão concomitantemente na relação com as demais. Esta diferenciação relativa que o gênero do outro propicia, será passível de explicação através da participação⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ Segundo Cornford (1973: 284-285), Platão concebe as relações em termos de “coisas relativas” ou “nomes”, sendo “o outro” um nome cognato que as coisas têm em relação a outras coisas, não sendo a alteridade algo que seja independentemente das Formas que nela participam.

⁴⁴⁷ Note-se o redobro do verbo ser.

⁴⁴⁸ Ou seja, é de todo e de tudo penetrante.

⁴⁴⁹ E visa possibilitar o entendimento de aspectos das relações enfatizadas. Note-se o parentesco com a fórmula dos versos finais do próêmio do poema de Parmênides: “passando todas através de tudo” (*dià pantós panta perônta*: B1.32).

⁴⁵⁰ Vê-se que Platão inaugura uma nova perspectiva ao entender a participação como condição de possibilidade da explicação do que ocorre entre os diversos seres. A abordagem no *Fédon* enfatiza que as coisas belas são “belas” por participar *da* (genitivo) Forma do Belo, enquanto que a participação da Forma *na* (dativo) coisa explica o nome que a coisa possui. Para Iglésias (2009: 91) essa relação “é entendida como presença do *eidós* no particular, ou como participação do particular no *eidós*, seja esse particular uma coisa, um fato ou uma ação”.

Sobre “o mesmo” e “o outro”: sua natureza relacional e epistemológica

Após reconhecer que “o mesmo” e “o outro” são dois gêneros “diferentes dos três” (*tôn triôn állô*) primeiros: ser, movimento e repouso, resta saber por que seriam “necessariamente” (ex *anankês*) “sempre” (*aei*) “combinados com eles” (*symmignyménô mên ekeínois*: 254e).

Em primeiro lugar, é possível que a natureza epistemológica⁴⁵¹ do mesmo e do outro *não seja em si*, não sendo indicada senão pela relação de uma com outra coisa particular, são fatores de determinação de todas as coisas que são.

Em segundo lugar, o mesmo e o outro pressupõem uma relação com o ser, e são postulados em função das coisas que são.

Por fim, articulam-se as conclusões: (a) uma vez que apesar de “o ser” incluir a ambos não se confunde com “o movimento” e “o repouso”.

Tampouco isto ocorre com os contrários entre si, porque são mutuamente excludentes. A dedução dos três primeiros gêneros estabelece, portanto, um padrão ternário de relação.

Salvo o caso dos contrários entre si, no contexto da relação dos outros três termos gêneros, *não há contrariedade senão entre movimento e repouso*. Neste caso, para dar conta da complexa análise combinatória é incluído um novo par: “o mesmo” e “o outro” que serão entendidos como *aspectos do ser*.

É necessário, então, que “o ser” e “o mesmo”, não sejam tomados como “um” (255b) único gênero, mas que signifiquem algo diferente (*diáphoron sêmaíneton*), sem que ao dizer que os contrários “são”, se queira dizer que *são o mesmo*. Por sua vez, *a não ser que haja uma forma em si da alteridade*, “o ser” e “o outro” diferem porque o primeiro é “em si” e “em relação a outro”, porém, “o outro”, devido a sua natureza sempre relacional não pode ser dito em si.

Sendo, deste modo, considerados como *perspectivas* sobre os seres, “sempre combinados”, permitem identificar e diferenciar os gêneros e as formas, sem se confundir com aquilo que identificam ou diferenciam.

⁴⁵¹ Segundo Santos (2011: 95-96), respeitando essa reserva “encaramos o Outro como uma perspectiva sobre as Formas, um modo de as ver na relação de umas com as outras. Tal variação parece-nos admissível se levarmos em conta que a natureza epistemológica da visão não atenua a dimensão ontológica do visto”. Mas, “a visão de “o que é” não é um mero “ponto de vista” sobre a realidade; só pode *ser* a realidade precisamente como é”. E continua, relacionando com Parmênides (B3 e B8.34), “a identidade de pensar e ser”, e em Aristóteles *De anima* Γ5, “a coincidência do “pensamento produtivo” com a realidade, são condições necessárias e suficientes para que haja conhecimento da realidade” (ver também B5.417a29-30).

Recapitulação

A seguir, a investigação se preocupa em retomar os cinco gêneros, “um a um” (*kath’ hèn*), explicitando as conclusões assumidas em enunciados breves e autoexplicativos (255e).

Movimento em relação ao Repouso, quanto a Ser e Não Ser

Em primeiro lugar, os contrários (*enantía*), descritos como “o mais contrários” (*enantiôtata*), são redescritos: o “movimento” “como sendo” (*hôs ésti*) (N1) “completamente diferente” (*pantápasin héteron*) “do repouso” (*stáseôs*: 255e).

O “movimento”, portanto, (N1a) “não é repouso” (*ou stásis ar’ estín*); (N1b) “de nenhum modo” (*oudamôs*). Nega-se, então a comunhão e a participação. Sendo mutuamente excludentes são também contraditórios, e não podem soar juntos no dizer. A disjunção⁴⁵² é indicada por “não” (*ou*) “é” (*estín*).

Embora (A1) cada um deles seja⁴⁵³ (*ésti*) “por participar do ser” (*dià to metéchein tou óntos*: 256a), o ser como gênero está para lá da contrariedade e envolve-os de cima (*periéchon*; *apidon*), incluindo-os na existência. Confirmado por (A1a) “é⁴⁵⁴” (*éstin*).

Operando de forma conjuntiva (inclusão) ou disjuntiva (exclusão), ser e não ser oferecem suporte a negações (N) e afirmações (A).

Movimento em relação ao Repouso, quanto ao Mesmo e o Outro

A inclusão do “mesmo” e do “outro” permite configurar de outro modo as negações e afirmações feitas acima: “então de novo o movimento é, por sua vez, diferente do mesmo” (*authis dê pálin hê kínêsis héteron tautou estin*: 256a).

A negação (N1a) é vertida numa afirmação (A2): “o movimento é” (*estín*) “diferente do mesmo”.

⁴⁵² Que traduz a não identidade entre os contrários.

⁴⁵³ A afirmação “é” (*ésti*) na posição enfática pode ser lida em seu sentido existencial, é agora acompanhada de uma perífrase para a “existência” (*tò metéchein tou óntos*), que serve como explicitação da causa. Através (*dià*) da inclusão de ambos os contrários no ser, a participação, habilita a expressão verbal da existência de ambos. Esta questão divide, no entanto, os intérpretes (ver Ackrill: 1965 e Brown: 2008).

⁴⁵⁴ Com sentido veritativo, assevera o valor de verdade da expressão.

Dos quatro termos do enunciado, o “diferente” está incluído em “é”, no sentido em que “ser” pode ser dito “em relação a outro”. Neste ponto mostra-se a amplitude da dedução dos sumos gêneros, e particularmente, a dedução do outro, já que permite expressar *a diferença relativa em um contexto predicativo*.

Não obstante, A2 exige o reconhecimento de uma disjunção: (N2) “não é o mesmo” (*ou tautòn... estín*), ou seja, o movimento sendo “diferente do mesmo” e “diferente do outro”, difere destes de forma *não qualificada*, e do repouso *qualificadamente*, enquanto se nega a identidade entre ambos. Embora, (A3) seja o mesmo (*tautòn*), “por todas as coisas participarem do mesmo” (*dià to metéchein au pánt’ autou*: 256a), o movimento sendo o mesmo que si mesmo, tenha uma identidade própria enquanto gênero⁴⁵⁵.

Primeira Síntese

Neste ponto da análise Platão reconhece a necessidade de explicar os termos “o mesmo” e “o não mesmo” quando aplicados ao movimento:

... 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 mesmo (256a-b).

Isso porque, à primeira vista, dizer que o movimento “é o mesmo e o não mesmo” (*tautón t’ einai kai mê tautòn*) soaria paradoxal.

Portanto, é necessário introduzir uma distinção de sentido respectivamente aos pares da declaração, para que não se os entenda de “modo semelhante” (*homoiôs*).

Primeiro, é “por causa da participação do mesmo” (*dia tèn méthexin tautou*), que se o diz “em relação a ele mesmo” (*pròs heautên*) que é “o mesmo” (*tautón*: 256b).

Segundo, é “por causa da comunhão com o outro” (*dia tèn koinônian au thatérou*), “por causa do qual se forma separado do mesmo” (*di’ hên*

⁴⁵⁵ A inclusão do movimento como gênero inteligível é algo revolucionário. Entre outras coisas, torna possível o conhecimento da natureza dado que as coisas naturais necessariamente se movem.

apochôrizoménê tautou), que se o diz “corretamente não o mesmo⁴⁵⁶” (*ou tautòn*: 256b). Neste caso, não apenas a mesmidade individualiza, porque ao participar da forma do outro, o movimento se forma separado do mesmo.

A digressão recorda ainda que se de alguma maneira (*pêi*) “o próprio movimento” (*autê kinêsis*) “tomasse parte” (*metelâmbanen*) “do repouso” (*stáseôs*), sobre ele sobreviria a afecção do repouso, a partir do que “não seria absurdo denominá-lo parado” (256b).

Embora seja impossível atribuir o contrário aos contrários, Platão está a criar condições para que se explique como a predicação é possível: *o próprio* movimento não pode participar do repouso, porém, “algo” pode participar de ambos, alternadamente.

Quanto ao “outro”, a dedução segue, reconhecendo que “o movimento”, não é *o ser*, *o mesmo*, *o repouso*, ou *o outro*, mas o “outro do outro” (*estin héteron tou hetérou*), do mesmo modo como era “outro do mesmo” e “do repouso” (256c) e por isso *é ele próprio*.

O que indica que, em relações distintas, “de algum modo” (*pêi*) “não é outro” (*ouch héteron*) e também “é outro” (*estí... héteron*).

O efeito da presente tese (*katà tòn nyndê lógon*) visa à correção do discurso, negando a coincidência integral dos gêneros, e aceitando a participação parcial, a partir da comunhão dos gêneros, o que permite dizê-los, de forma coerente, em relações contextual e significativamente delimitáveis⁴⁵⁷.

Uma vez admitido, e provado pelo exame das relações, que não se pode aceitar um número menor (*eláttô tòn arithmòn*) de gêneros (256d), o exame dos enunciados continua.

A seguinte afirmação (A4) “o movimento é outro do ser” (*tên kínêsin héteron einai tou óntos*: 256d) deve ser complementada por uma negação e uma afirmação simultâneas (NA1): “o movimento realmente não é ser e também é ser, uma vez que participa do ser” (*hê kínêsis óntôs ouk ón esti kai ón, epeíper tou óntos metéchei*: 256d).

⁴⁵⁶ Note-se a alternância no passo entre *mê tautón* e *ou tautón*.

⁴⁵⁷ De acordo com Ackrill (1955: 204) o discurso humano só é possível “porque o sentido de palavras genéricas” como o “mesmo” e “outro” estão relacionados “de modo definido”, em contextos específicos. É necessário, neste sentido que “haja regras determinando quais combinações de palavras, e quais não, constituem sentenças significativas. Mapear a inter-relação dos conceitos (inclusão, incompatibilidade, e os demais tipos) é a tarefa do dialético” (ver 253b-e).

Aqui a ênfase de Platão na análise do movimento, expõe ainda uma indeterminação⁴⁵⁸ a seu respeito, pois ele “não é realmente” (*óntôs ouk ón*), não sendo como o ser, pois não é (a) estável, nem de todas as coisas (b) abrangente, porque não inclui as coisas em repouso, embora seja porque partilha da forma do nome: “o ser”.

Cada uma destas afirmações e negações tem, portanto, diferentes alcances.

É nesse passo que Platão tira uma conclusão a partir da natureza relativa do outro: a definição do outro é tal que nos leva a tomar o ser e o não ser ao mesmo tempo. Nesta relação dialética, a definição do que uma coisa “é” implica considerar aquilo que ela “não é”.

Nova Síntese

É necessário examinar novamente este passo em conexão com o que segue.

Platão mostra que o movimento (*tên kínêsin*) pode ser visto de duas perspectivas, a da identidade e da não identidade, ao dizer que “é o mesmo e o não mesmo” (*tautón t’ einai kai mê tautòn: 256a*).

Dizê-lo deste modo é dizê-lo predicativamente. Portanto, “quando dizemos (*hótan eipômen*) ele (*autên*) ser o mesmo e o não mesmo, não (*ou*) dizemos que é de modo semelhante (*homoíôs: 256a*)”.

Neste sentido, são duas as relações visadas, em um caso, quando (*hopótan*) se diz que é “o mesmo” (*tautón*) indica-se que “por causa da participação do mesmo” (*dià tên méthexin tautou*) “dizemos” (*légomen*) o movimento “em relação a ele mesmo” (*pròs heautên: 256b*).

Por sua vez, quando (*hótan*) se diz que é “não mesmo” (*mê tautón*), “é por causa da comunhão com o outro” (*dià tên koinônían au tháterou*). Importa ressaltar que “por causa desta” (*di’ hên*) comunhão o movimento “se gera separado do mesmo” (*apochôrizoméné tautou*), sendo assim não este (*ouk ekeino*), “mas outro” (*all’ héteron*).

Nesta perspectiva, então, é dito de novo e “corretamente não mesmo” (*hoste orthôs au légetai pálin ou tautón: 256b*).

⁴⁵⁸ A dificuldade foi notada por Platão, e por Aristóteles em vários contextos. Em especial ver *Metafísica* (1066a).

A correção do dizer é aqui enfatizada. É necessário que a comunhão dos seres seja construída e verbalizada sobre a participação, para que deste modo, a predicação seja justificada a partir de uma *ontologia* que é, antes de tudo, possível enquanto estudo das relações entre os seres.

Note-se aí, que a possibilidade de dizer, por meio da comunhão o “não mesmo” (*mê tautón*) gera o movimento relativamente, como outro (*héteron*) separado do mesmo, ou seja, tanto do gênero do mesmo quanto de si próprio (*autên*), portanto, como “não mesmo” (*ou tautón*).

É esta *separação* que confere ao “não mesmo” certa autonomia como *não ser que é na relação*.

Antes de finalizar, a dedução dos cinco gêneros trata de uma última diferenciação.

Para isto apresenta o segundo caso hipotético de predicação: “se, por alguma razão (*péi*), o próprio movimento (*autê kínêsis*) tomasse parte do repouso” (*stáseôs*) “em nada seria descabido denominá-lo parado” (*oudèn àn átopon ên stásimon autên prosagoreuein*; 256b)?

Tendo uma identidade, é possível se dirigir a ele (*prosagoreuein*) como uma entidade estável. Isso demonstra porque “o próprio movimento” não pode *em si* participar do seu contrário⁴⁵⁹.

Isto é possível “se dentre os gêneros” (*eiper tôn genôn*), “alguns aceitam misturar-se reciprocamente”, embora não seja necessário, porque “outros não” (*tà dè mê*: 256b) aceitam confundir-se.

Esta, que é a conclusão da análise das hipóteses sobre a comunhão dos gêneros, é a primeira demonstração (*próteron apódeixin*) que conduziu agora (*nyn*) à prova⁴⁶⁰ (*elénchontes*) de “que é desta maneira, por natureza” (*hôs ésti katà phýsin tautêi*: 256c).

⁴⁵⁹ É preciso refletir sobre qual o referente de *autên*, se é *tên kínêsin* do início (posição enfática) da anterior fala do Hóspede ou se está relacionada à *autê kínêsis*. Para Cornford (1973: 286-287) a aparente contradição em o movimento é o mesmo e o não mesmo, deve-se a “o mesmo” e “o outro”, soarem como contrários, assim como “movimento” e “repouso” são. Se, por outro lado, estes últimos fossem apenas diferentes, então, um poderia participar do outro. Mas isto é impossível porque são de fato contrários (*na natureza*: ver *Fédon* 101-106). Se forem duas relações distintas, a partir das quais o movimento é compreendido, em si e em relação, então não há contradição. De qualquer modo, o conteúdo é elíptico e suscitou a propostas de emendas e interpretações variadas. Cornford propõe: “HE: Mas este [o movimento] não participa de fato no repouso. TE: Não, ele não participa. HE: Embora ele participe em ambos, na Mesmidade e na Diferença, e então é corretamente dito dele como o mesmo e o não mesmo”.

⁴⁶⁰ Por refutação *ad absurdum* e demonstrada *dialeticamente*.

Esta prova mostra que a correção do *lógos* deve ser buscada naquilo que acontece *na natureza*, no contraste entre o que é dito e o que é de fato.

Assim, a dedução é concluída, ao reconhecer que “o movimento” (*hê kínêsis*) é (*estín*) “outro do outro” (*héteron tou hetérou*), assim como é outro “do mesmo”, e também outro (*allo*) “do repouso” (*tês stáseôs*).

Logo a tese (*lógon*) de que algo, “de algum modo” “não é outro e também é outro” (*ouch héteron ar’ estí pēi kai héteron*) torna-se viável, relativamente e em virtude da participação em dois gêneros distintos, “o mesmo” e “o outro”.

Portanto, se o discurso foi capaz de afirmar que é “o movimento” (*phêsomen einai*: 256c) diferente “do repouso”, “do mesmo”, “do outro”, logo será também do quarto, o próprio ser. Disto se conclui que, sendo ele próprio também um gênero, são cinco (*autà einai pénte*: 256d).

A relação com o ser se dá em dois níveis: (1) “o movimento é outro do ser” (*tên kinêsin héteron einai tou óntos*), e então são gêneros distintos. Isto justifica a primeira parte do enunciado seguinte: (2) “o movimento realmente não é o ser e também é ser” (*hê kinêsis óntôs ouk ón ésti kai ón*). Neste caso, também é ser “uma vez que participa do ser” (*epeíper tou óntos metéchei*: 256d), e tendo a forma do ser é propriamente um gênero dentre os outros.

Esta é a explicação da tese contra Parmênides que o presente discurso ao impor pela força que “o que não é de certo modo é” e “o que é de algum modo não é” (241d).

A evidência das relações entre os gêneros torna plausível a hipótese de que “o não ser é” (237a) e localiza um referente “a que deve atribuir-se este nome ‘o que não é’” (*poi chrê tounom’ epiphérein touto, tò mê ón*: 237c): “o outro”.

Falta abordar a natureza do não ser da relação que o gênero do outro traz à tona.

Capítulo VI – O Não Ser

Platão *presta contas* no *Sofista* da clareza com que o dialético concebe a relação entre realidade e linguagem. A análise das “coisas que são” *supõe primeiramente uma analogia entre o que acontece na realidade e o que a linguagem pode descrever*.

Isto é ilustrado pelos *sumos gêneros* que deduzidos em suas diferenças recíprocas, pelo conjunto geral de relações possíveis, não apenas abre caminho à solução do problema da *opinião falsa* como fornece a regra lógica para explicar certas leis que o discurso deve seguir a respeito da *predicação*.

Será esclarecido por Platão, no último turno do argumento⁴⁶¹ (entre 260a-264b), se isto implica em um compromisso entre o dizer e o ser nos moldes de *uma concepção ontológica da linguagem e da verdade*.

Por ora, a *dedução dos sumos gêneros* mostra que a partir do *outro* vem à tona “o não ser”. Porém, de que modo isto ocorre, qual o alcance disto e que consequências traz a compreensão da obra e da proposta filosófica de Platão, depende do que o filósofo dirá adiante a respeito do não ser.

A Natureza do outro, sua ação e o Não Ser

O Hóspede de Eleia expõe o que torna possível o que foi dito concernente aos gêneros, ao mostrar que estas relações pressupõem “o não ser”. De que modo?

Logo, necessariamente o não ser é sobre o movimento e por 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 e também que existem (256d-e).

Em primeiro lugar, esta conclusão surge como evidente. No entanto, que “é” (*éstin*) “o não ser” (*tò mé òn*) deduz-se como necessário (*ex anankês*), pois sem ele nada do que foi dito teria sentido.

Em segundo lugar, “o não ser” é o pressuposto para uma matriz ontológica plural, da predicação e da lógica. Neste sentido o que quer que se diga “sobre” (*epi*)

⁴⁶¹ Isto porque a questão “qual dentre as coisas que são é aquela que se diz que é falsa?”, feita deste modo, não pode obter resposta.

“o movimento” e, por conseguinte, “segundo todos os gêneros” (*katà panta tà génê*), demonstra a necessidade do não ser.

De fato, o que os gêneros permitem ver, pressupõe que o não ser seja (*éstin*) o princípio da relação e que o “ser” (*einaí*) segundo “a natureza do outro” (*hê thaterou physis*: 256d-e1) seja visto como *predicado*.

O gênero do “outro” é o suporte ontológico para a função predicativa que o não ser *opera* na linguagem. Neste sentido, o “outro” “opera” (*apergazoméne*⁴⁶²) fazendo (*poiei*⁴⁶³) “cada um dos seres” (*tou óntos hékaston*) “não ser” (*ouk ón*). Então, se cada ser “não é” (*ouk òn*) os demais, a relação mostra que, na medida em que não são os outros, não são. Portanto, não sendo são “o não ser”.

É nesse contexto que se revela uma *troca de propósitos*. O não ser não é visado em si, porque se provou que deste modo é impensável e indizível (238a-239b), mas a partir do “outro”, como relativo (*pròs allá*) a outros (*pròs hetera*). Com “o outro” Platão descobre o *sentido incompleto* para “o não ser”, que exige o complemento na relação *com outra coisa*.

Nesta perspectiva dinâmica o não ser é visado segundo os efeitos que produz. Se “o não ser” entendido como outro supera a contrariedade e liberta “o outro” de sua associação à alternativa contrária, criando condições para que o que é não seja. Cabe agora perguntar como o que é *não é* e o que é *não é*?

A resposta é que cada um dos seres que não são em relação aos outros, mas “por participarem do ser” (*metéchei tou óntos*) “são e também existem”⁴⁶⁴ (*einaí te kai ónta*: 256e).

Uma vez que o ser participa do “em si” e do “relativo”, esta participação tem uma dupla implicação. Cada uma das coisas que são outras na relação também “são” (*einaí*⁴⁶⁵) “em si”, pois comungam do pressuposto da existência e “em relação a outros”; não são cada uma das coisas que são (*ónta*⁴⁶⁶), mas são, pois comungam da forma do ser.

⁴⁶² Particípio na forma média, quer dizer que o não ser “completa”, “aperfeiçoa”.

⁴⁶³ O verbo no presente/imperfeito dá a noção de processo.

⁴⁶⁴ Como devemos interpretar este redobro do ser?

⁴⁶⁵ Infinitivo presente.

⁴⁶⁶ Particípio presente acusativo.

Contra o Monismo

O raciocínio dialético que os sumos gêneros viabilizam testemunha a favor da emergência de um contexto diferente daquele em que vigoram os principais quesitos da herança eleática: (a) a *interdição* do não ser e (b) o *monismo*⁴⁶⁷ seja ele entendido numérica ou predicativamente, pois:

Logo, em relação a cada uma das formas, o ser é múltiplo, o não ser uma multidão indefinida (256e).

O que os gêneros mostram é que, na perspectiva do conjunto de formas, “o outro” torna múltiplo o ser, e que a linguagem pressupõe a multiplicidade do ser (*poly esti tò ón*: 256e).

Por outro lado, se o ser é *potência* e sendo “ilimitado numericamente o não ser” (*ápeiron dè plêthei tò mé ón*), assim também será o número da diversidade de seres envolvida pela relação⁴⁶⁸, pois relativamente a ele, para cada ser, todos os outros não são.

Ainda que o número dos seres pudesse ser estipulado, como “o não ser” é ilimitado traz a impressão de que estamos tratando de um conjunto indefinidamente maior em possibilidades. No entanto, é preciso perceber que Platão lida com o “outro” em uma perspectiva, de certo modo, definida pelos termos de cada relação⁴⁶⁹.

A Teoria das Formas inseriu os pressupostos do ser numa perspectiva diversa do monismo eleático. Neste sentido, a dificuldade é explicar como a unicidade do ser se relaciona com a pluralidade de formas e das instâncias que cada Forma abrange.

As relações entre os gêneros demonstram que “o ser é múltiplo”, e “o não ser uma multidão indefinida”, e que, portanto, “o próprio ser é outro dos outros” (*tò ón auto tôn allôn héteron einai*: 257a).

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, por sua vez, indefinidas em número, as outras coisas não são (257a).

⁴⁶⁷ O um não é número, mas princípio ou pressuposto inteligível para os números. O primeiro número é, então, o dois. Ver a questão em Aristóteles (*Met.* 1081a21) e Burkert (1972: 18).

⁴⁶⁸ Ver, p. ex., no *Teeteto*: “os pares do percebido e da percepção” pela natureza própria das faculdades se geram e serão “infinito/indefinido em número” (*plêthei mèn ápeira*: 156b).

⁴⁶⁹ Ver a tese de Brown (2012: 19) para quem o não ser, em cada expressão é delimitado em termos de algo diferente escolhido a partir de um intervalo de propriedades incompatíveis.

Isso mostra em que medida “o ser” e “o não ser” devem ser considerados *em conjunto* para que se entenda a perspectiva segundo a qual o ser é um e múltiplo.

Isto porque, se há outras coisas, cada uma delas sendo (a) “o ser” para “quantas forem as outras coisas” (*hósapér esti tà álla*), “em relação a essas tantas, não é” (*katà tosauta ouk éstin*), o que exige a explicação complementar; pois (b) “não sendo aquelas é ele próprio um” (*ekeina gàr ouk òn hèn mèn auto estin*), enquanto (c) “indefinidas em número, as outras coisas não são⁴⁷⁰” (*apéranta dè tòn arithmòn talla ouk éstin au: 257a*).

Este desenvolvimento da tese contra Parmênides (241d) se estabelece em termos da complementaridade das perspectivas para o ser e o não ser exigidas para dizer o que cada coisa é⁴⁷¹.

Para Platão a unicidade do ser não se deve como em Parmênides à *ausência de outro ser ao lado do ser* (B8.12-13; 37), mas ao contraste de o que é com cada uma das coisas que ele próprio não é⁴⁷².

Portanto, a individualidade de um ser é uma síntese de múltiplas determinações, na via de mão dupla que liga ser e não ser⁴⁷³. A determinação do ser perante um potencial de indeterminação.

Neste sentido é “a [própria] natureza dos gêneros” (*hê tòn genôn phýsis*) que “os faz terem comunhão uns com os outros” (*epeiér échei koinônían allêlois: 257a*), aquilo que conduz a este tipo de abordagem. Portanto, é a pluralidade que se verifica entre os seres o que força os interlocutores a admitir a estrutura predicativa do discurso que o pensamento contempla. Esta é a síntese das conclusões anteriores e o que se segue delas (*tà metà tauta: 257a*) é o *próprio princípio do discurso* para o qual o Hóspede chamará a nossa atenção agora (257a e ss).

O não ser e o contrário do ser

O que a longa dedução sobre os *sumos gêneros* mostra é que a premissa falaciosa que tornava aporética toda a discussão que lê o não ser *sempre* como

⁴⁷⁰ Em (c) temos uma expressão ambígua, pois pode a indefinição ser entendida no sentido da (1) impossibilidade de precisar a quantidade de não seres ou, que (2) a indeterminação deve-se a ausência do número (*tòn arithmòn*).

⁴⁷¹ Mobilizando simultaneamente as noções de número, *determinação* e *indeterminação*.

⁴⁷² A relação é ternária e envolve o próprio ser, o outro e o ser relativamente a outro.

⁴⁷³ Ao dialético cabe o domínio destas relações entre os seres, se elas são ou não recíprocas, a fim de determinar a diferença, possível graças ao sentido incompleto de não ser como “o outro”.

contrário do ser deve ser rejeitada. Pois, não é como “o que de nenhum modo é” que se diz que o não ser é, mas como “outro”. Torna-se, portanto, o dialético capaz de diferenciar o ser do conjunto das coisas que são (*sýmpanta*), já que:

Sempre que dizemos o não ser, não dizemos algo contrário ao ser, mas apenas outro (*hopótan tò mê òn légômen, hós éoiken, ouk enantíon ti légomen tou óntos all’ héteron mónon*: 257b).

Na verdade, toda a argumentação é uma resposta aos paradoxos que a partir de Górgias se extraem das teses do *Da Natureza* de Parmênides (a) o não ser é incognoscível, (b) *o não ser é o contrário do ser*, que tem como corolário que (c) só o ser é cognoscível.

A tese agora apresentada distingue Platão de Parmênides, sendo a crítica ao eleata ao mesmo tempo a resposta a Górgias, que ressalta que “o não ser é o contrário do ser” (*enantíon dé esti tói ónti tò mê ón*: Sexto, §79).

É possível dizer que Parmênides visa estabelecer as condições formais em que o que é pode ser conhecido, o que exige a unicidade do que é e a identidade como ausência de negações internas ou aspectos contraditórios no conceito de ser⁴⁷⁴.

Górgias ao converter estas exigências na impossibilidade de conhecer ou dizer “o ser lá fora” (*tò ón ektos*: Sexto, §84), visa arruinar o saber que esteja alicerçado nas premissas eleáticas.

Platão aceita a premissa que somente o que é estável pode ser conhecido (ver *Fédon*), embora aplicando esta exigência à realidade, postule as Formas como princípios do conhecimento das coisas sensíveis.

O ateniense terá, então, de articular os planos ontológicos e lógicos, em uma pluralidade de perspectivas relacionais, e neste sentido, de *rejeitar o não ser em si*, uma vez que somente *o não ser como outro* explica o comportamento da linguagem e da predicação.

Demonstração da tese da alteridade

Para demonstrar a viabilidade da tese, Platão toma o exemplo daquilo que se visa dizer “com a expressão” (*tói rhêmati*) “algo não grande” (*ti mê mégas*),

⁴⁷⁴ Ver Curd (1991: 253-259).

perguntando se algo deste tipo “aponta mais para o pequeno (*tò smikròn*) do que para o regular⁴⁷⁵” (*tò íson*)?

Para Platão “algo não grande” já é uma expressão, o que significa que a negação conjuga no mínimo *dois termos*, um relativamente ao outro.

Então, não admitiremos que, quando se diz uma negação, esta signifique o contrário, mas tão somente que, colocada antes dos nomes que se seguem, indica algo diferente das outras coisas, ou melhor, das coisas acerca das quais tratam os nomes pronunciados depois da negação (257b-c).

O comparativo “algo mais que” (*mallón tí*) visa ressaltar que não é permitido reduzir a indeterminação contida na negação à contrariedade, nem tampouco, à escolha arbitrária de um referente ao invés de outro qualquer⁴⁷⁶.

A tese é a de que quando se diz “uma negação” (*apóphasis*) esta não significa (*sémaínein*) necessariamente o “contrário” (*enantíon*).

Ao esclarecer que a negação não tem um único sentido⁴⁷⁷, Platão torna o signo da negação autônomo em face da contrariedade e da ligação que se pressupunha com a contradição. Neste sentido, o ateniense está a distinguir o contraditório das noções contrárias que até então eram implicitamente associados⁴⁷⁸.

No *Fédon*, Platão encara o problema de outro modo. Primeiro, distingue os contrários em si, os contrários sensíveis e os contrários em nós em uma relação triádica que aborda a presença simultânea dos contrários em algo ou alguém como efeito da atribuição de propriedades, sendo todo paradoxo explicado em termos de mudança relacional⁴⁷⁹.

⁴⁷⁵ Ou igual (ver Brown: 2012: 2-6).

⁴⁷⁶ A questão de saber que relações estabelece a negação, só pode ser resolvida contextualmente.

⁴⁷⁷ Portanto, não algo tão estrito (*ouk... tosouton de mónon*: 257b) como a contrariedade. A questão que persiste é se a contrariedade foi excluída do sentido da negativa ou apenas redimensionada como um de seus sentidos. O'Brien e Marques (2006: 271) optam pela segunda opção. No entanto, pesa a afirmação a seguir de que “já há tempo dissemos ‘passe bem’ ao contrário” do ser (258e) que deve ser contextualizada adequadamente. O que importa é que como contrário o não ser é impensável e indescritível, e impossibilita também o discurso sobre o ser, enquanto o outro abre uma nova fronteira ao *lógos*.

⁴⁷⁸ Segundo Bury (1909) Sócrates representa (ironicamente) a si mesmo como alguém que desconhece as regras da lógica, habitualmente confundindo contraditórios com noções contrárias (ou *kalós* com *aischros*: *Banquete* 201a). Para a distinção, veja-se: *Sofista* (257b-d), *Eutidemo* (283b; 285a), *Crátilo* (429b e ss.).

⁴⁷⁹ “X é baixo” em relação à “Y que é alto” em relação a Z. Sendo “Y alto e baixo”, não em si mesmo, mas em duas relações diferentes em que ingressa quando comparado com X e Z.

Isto reflete diretamente sobre os nomes e as sentenças construídas com as duas formas da negação⁴⁸⁰: “o não” (*tò mē*) e “o não” (*tò ou*).

Platão chama a atenção para uma regra de sintaxe, a relação do signo da negação colocado antes dos nomes (*protithémēna tōn epíontōn onomátōn*: 257c) “que se seguem” “indica⁴⁸¹” que algo separado dos demais, por efeito da negação, é “diferente das outras coisas” (*hóti tōn allōn ti mēnuei*: 257b).

A negação é capaz de revelar perspectivamente o que é obscuro sobre as muitas “coisas que são”, ao isolar uma forma das demais. No entanto, é necessário perguntar que ligação tem o sinal da negação com os nomes e as coisas?

Por ser posicionada antes do nome, a negação afeta também os nomes que constituem o conjunto das “coisas que não são” e torna algo visível pelo contraste de um dentre os nomes que são com os demais, em relação a cada um dos quais ele não é. Ela revela algo “das coisas” (*tōn pragmatōn*) “acerca das quais tratam os nomes pronunciados após a negação” (*peri hátt’ àn kéētai tà epiphthengómēna hýsteron tēs apopháseōs onómata*: 257c).

Sobre a relação entre o nome e a coisa através da negação, então, podemos dizer que:

- (a) O nome é índice da coisa?
- (b) Que o nome negado é índice para aquilo que se nega às outras coisas?

Se a negação revela algo sobre as coisas pronunciadas depois da negação, então, os nomes negados constituem-se enquanto referentes para a diferença.

Por enquanto, é difícil entender a importância que este passo terá, embora, todo o argumento sobre o *lógos* (260a-263b) dependa dele.

A dispersão do outro como contraste entre os seres

A noção de negação matizada pelo gênero do outro é a grande tese do diálogo. Pode ser dito que ela esclarece as noções de Formas e de participação à luz das teses sobre o “ser” e o “não ser”.

⁴⁸⁰ O grego possui duas formas para a negativa: a que cancela o que segue a negação (total ou objetiva: *ou*), nega o fato ou a declaração, enquanto a forma que nega desígnio ou pensamento marca a eventual rejeição (causa), porque nega o nome (negação relativa e subjetiva: *mē*). Ver LSJ (1940). Fränkel (1975: 22) defende que a língua grega distingue “duas negações, *ou*, que cancela e *mē*, que causa”.

⁴⁸¹ Segundo LSJ (1940) “divulgar o que está escondido”, “revelar”.

A diferença torna-se o par categorial da identidade, necessária à individuação das formas, descritas a partir dos gêneros.

A obra do outro é produzir a diferenciação própria a cada ser (256d-e1), relativamente a outros, sendo esta capacidade produtiva característica sua. Contudo, a tentativa de descrevê-lo, traz à tona outro aspecto de sua natureza: a dispersão. Para ilustrá-la, o Hóspede recorre à analogia com o saber:

a natureza do outro aparece recortada (*katakekermatísthai*), conforme o saber (*katháper epistémê*: 257c).

Assim como o saber “de algum modo é um” (*mía... estí pou*) e aquilo sobre que se aplica (*tò d’ epí tói*), constitui “parte dele” (*méros autés*), cada uma (*hékaston*), das quais então, “tem em separado uma denominação própria dela mesma” (*aphoristhèn epônymían íschei tina heautés idían*: 257c-d1).

Portanto, a unidade do outro, deve-se à atividade própria de sua natureza. Embora “sendo uma” (*mias ousés*), partilha “a mesma afecção” (*tautòn péponthe*) a que está sujeito o saber. Este aspecto intervém para explicar através da noção de partes de um todo *descontínuo*, a pluralidade das coisas, cada uma das quais, tem um nome “em separado” (*aphoristhèn*).

A denominação das partes separa em termos descritivos aquilo que está incluído no gênero do outro⁴⁸², ao serem chamadas através de muitos nomes (*diò pollai... eisi legómenai*: 257d).

A contraposição dos seres uns aos outros

Se “o não ser” é visto como um nome para o conjunto de todas as coisas que não são em relação a qualquer outra, todas e cada uma das coisas que são, então, a determinação do que não é ocorre paralelamente à do que é.

Teeteto, então, exige que se expresse essa conclusão apropriadamente, pois “de que modo vamos dizer” (*hopêi dê légômen*: 257d) isso?

O primeiro passo do Hóspede é recorrer ao assentimento de seu interlocutor⁴⁸³ sobre certa premissa.

⁴⁸² Cornford (1973: 290) em sua tradução ressalta o aspecto linguístico em que se apoia a divisão em partes: “por isso a linguagem reconhece muitas artes e formas de conhecimento”.

⁴⁸³ É a partir desta fórmula básica que Platão deduz a existência das formas nos diálogos canônicos da TF, transformando o pressuposto em princípio argumentativo aceito pelos interlocutores. Conforme Santos (2010: 117) “o recurso às Formas é introduzido na argumentação mediante o

Há alguma parte do outro que seja contraposta ao belo (*ésti tõi kalõi ti thatérou mórion antitithémenon*: 257d)?

Quando Teeteto responde que “há”, o pressuposto é aceito pelo interlocutor.

O segundo passo é perguntar se essa parte do outro que foi consentida é “anônima” (*anônymon*) como o não ser em Parmênides (B8), ou “tem alguma denominação” (*tin’ échon epônymían*: 257d)?

“Que tem”, é a resposta – “pois cada vez que pronunciamos não belo, isso é outro da natureza do belo e não de algum outro” (257d).

As duas respostas de Teeteto mostram a articulação implícita e necessária entre o “é”, a existência (*éstin*) pressuposta daquilo que se fala, e o “ter” (*échon*) isto que é aceito tem certa natureza, indicada pela presença do nome que se contrapõe à negação.

Esse passo, se não corrige a *República* (476e-477a), no mínimo confere um novo sentido a interpretação de não ser, abrindo caminho para a possibilidade do conhecimento do que não é, enquanto perspectiva sobre isto ou aquilo.

A Forma, que é reflexivamente o princípio do conhecimento das coisas sensíveis (*Fédon*: 99e-101a) torna-se cognoscível, em face da contraposição com “as coisas que não são” e em sua diferença relativa às demais Formas.

O não ser torna-se inteligível a partir do nome negado, p. ex: “o não belo”⁴⁸⁴ (*tò mé kalòn*), que a cada vez (*hekástote*) que é pronunciado, revela algo sobre o belo sob o ângulo de todas e cada uma das coisas que o belo não é.

Embora esta forma de ver admita muitas perspectivas, o fator determinante consiste em que do que é dito em relação ao não belo “isso é outro da natureza do belo e não de algum outro” (*touto ouk álloú tinos héterón estin é tês tou kalou phýseôs*: 257d).

Portanto, “o que” está sendo chamado “não belo” pode variar, porém, refere-se sempre ao “outro da natureza do belo”, e não qualquer outra forma.

Então, não acontece com isto (*houtô symbébéken*) que o não belo é algo outro, dentre as coisas que são, que foi separado de um certo gênero, e de novo, por sua vez, contraposto a alguma das coisas que são (257e)?

acordo do interlocutor”. No *Sofista*, não se busca o ser em si, mas o ser em relação (ver *Fédon* 74a). Para as implicações de *éstin* ver (Santos, 2008, vol 2: 27; *Fédon* 65d; *Crátilo* 439b-c).

⁴⁸⁴ Fowler (1921) “pois, o que em cada caso nós chamamos não belo” (257d). Há aqui uma transição do nome (nominativo) para o caso acusativo quando “o não belo” se torna “assunto/objeto” para o pensamento, duas frases abaixo (257e).

À descrição de que “é” (*einai*) “o não belo” (*tò mê kalòn*) deve seguir a resposta ao *como* e ao *porque* é. Em primeiro lugar, “o não belo” é “algo outro” (*állo ti*), ou seja, outro “dos seres” (*tôn óntôn*).

Portanto há dele alguma determinação, pois “o não belo” tem a forma do nome e figura “dentre as coisas que são”, sendo “algo outro”, participante do gênero inteligível da alteridade⁴⁸⁵.

Por sua vez, como algo “separado de um certo gênero” (*tinòs henòs génous aphoristhèn*) pode ser entendido existencialmente⁴⁸⁶, ou enfatizado o caráter de determinação⁴⁸⁷ que a noção de não belo traz consigo. A negação constituída a partir da separação de um gênero de ser específico e particular, “o belo”, permite dar a forma do nome ao “não belo”, e por essa via, algum ser ao não ser.

Por outro lado, “não é”, deve ser lido de modo incompleto, o que implica ver a *relacionalidade* (*pròs ti*) através da contraposição dos seres entre si, e no caso do “não belo” com uma das coisas que são: o belo. Disto se segue que “o não belo” (*houtò symbebêken einai tò mê kalòn*) deriva daquilo a que é contraposto (*antitethèn*: 257e).

O não ser carrega consigo o pressuposto da diferença⁴⁸⁸, que é descrita a partir da *relacionalidade*, como contraposição “do ser em relação ao ser” (*óntos pròs òn*: 257e).

Então, segue-se que o não belo é uma certa contraposição do ser em relação ao ser (*óntos dé pròs òn antíthesis... einai tis symbaínei tò mê kalón*: 257e).

Esta conclusão envolve a articulação dos pressupostos, do ser e do não ser como causas da relação, ao predicado (que decorre), para que haja explicação.

O dialético visa às coisas que são na perspectiva da relação. Neste sentido, o *não ser como outro* mostra que a *relacionalidade* liga-se ao sentido de não ser que exige um complemento na relação, sendo o não ser também o pressuposto da relação entre os seres.

⁴⁸⁵ Ver Marques (2006: 267-271).

⁴⁸⁶ Cornford (1973: 290-291) lê existencialmente a noção de separação como garantia para a existência do não Belo, que é “por estar marcada a partir de um único Gênero definido de entre as coisas existentes”. Para ele há diferenças em considerar *tinòs henòs génous*, o Belo, como “algum gênero singular” (*any single kind*), ou “certo gênero” (*some kind: henós gé tinos genous*).

⁴⁸⁷ É o que Fowler (1921) ressalta em sua tradução “o não belo é uma parte distinta de uma das classes de ser”. Ver Brown (2012: 3-19).

⁴⁸⁸ Sendo a relação, por sua vez, pressuposto do discurso.

Por outro lado, o ser também é pressuposto de cada uma das Formas que a relação liga, neste caso, pela “contraposição” (*antíthesis*) de algo que é ao conjunto das coisas que este algo não é.

Como vimos, para que seja compatível com o plano predicativo do discurso, Platão mostra que “o não belo” é resultado da relação, sendo isto enfatizado em duas linhas:

- (a) “segue-se (*symbainei*) que o não belo é uma certa contraposição do ser em relação ao ser” (257e5), portanto “é” uma decorrência, e: “segue-se que deste modo é o não belo” (*symbebêken einai tò mê kalón*: 257e2-3);

A contraposição esclarece que “o não belo” é “algo outro” (*állo tí*) “das coisas que são” (*tôn óntôn*), separado (*aphoristhèn*) a partir da relação com alguma (*prós ti*) das coisas que são (*tôn óntôn*).

Este passo, sendo lido em paralelo com o seguinte, reforça o aspecto predicativo segundo o qual uma consequência lógica é derivada⁴⁸⁹ necessariamente de uma relação entre os seres:

- (b) “segue-se que o não belo é certa” (*einaí tis symbaínei tò mê kalòn*) “contraposição do ser ao ser” (*óntos dê pròs òn antíthesis*).

Isto mostra como Platão articula duas coisas que ficavam excluídas em perspectiva antepredicativa: a *relacionalidade* que o não ser traz consigo à tona e os *referentes formais da relação*. A predicação depende da relação de uma coisa que é com as demais coisas que ela não é. Esta relação passa a ser mediada pelo *sentido incompleto do não ser*, o “outro”, que contrapõe e entrelaça “o mesmo” com o “não mesmo”, “o nome” com um “não nome”.

O ser do não ser

A implicação mútua entre ser e não ser a respeito de cada forma⁴⁹⁰ leva a aceitar segundo o presente argumento (*katà touton tòn lógon*) que “o belo” não “é” (*estí*) mais (*mallon*) que “o não belo⁴⁹¹” (257e).

⁴⁸⁹ Ver este tipo de raciocínio “por consequência” em Górgias (“*symbebêken*”, etc, em Sexto: §77).

⁴⁹⁰ Sem a qual, antes de tudo, não é possível falar em Formas.

⁴⁹¹ Este tipo de argumento é compendiado duas vezes em Pseudo-Aristóteles, primeiro no Tratado *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (987a25-28) e na *Metafísica* (985b5-19) a respeito da “atomização” do

O gênero do outro e a evidência da multiplicidade indefinida de seres e da pluralidade de seres em relação, não sendo cada um os outros (256e), erradica a contrariedade e tem como consequência propor uma matriz relacional ternária⁴⁹². Comparativamente, cada não ser é descrito pelo efeito da contraposição de seres.

A conclusão que a princípio é exemplificada pela relação do não belo com o belo será generalizada, sendo ela primeiramente estendida às formas relacionais “o não grande” e “o grande”, em seguida a “o não justo” e ao “justo”.

Pois bem, também o não justo, segundo as mesmas razões, deve colocar-se em relação ao outro, nada mais sendo que outro (258a)?

Isto quer dizer que “o não justo” em relação “ao justo” não é (“existe”) mais nem menos que o outro (*pròs tò médén ti mallon einai tháteron thatérou*: 258a).

Se “o não justo” é apenas o outro do justo não há *contrariedade*. Porém, o que dizer da relação entre “o justo” e “o injusto”? É neste ponto que a tese da alteridade revela seu alcance.

Em primeiro lugar, impede que toda diferença seja reduzida à contrariedade. Por conseguinte, se há espaço para a contrariedade é como um tipo restrito de alteridade, entre apenas duas coisas estritamente contrárias entre si: “o movimento” e “o repouso”, por exemplo, que são “o mais contrários” (*enantiôtata*: 250a; ver 250b-d).

Em segundo lugar, poderíamos falar em níveis da negativa⁴⁹³: (a) alteridade, sendo a mais abrangente, (b) contrariedade, como um caso restrito, e (c) a privação,

ser operada por Leucipo e Demócrito. Para Górgias “se o não ser é não ser, não sendo é não menos que o ser” (*ei mèn gàr tò mé einai ésti mé einai, oudèn àn hêttôn tò mé òn tou óntos eié*: 25-27). Isto ocorre porque a linguagem confere identidade àquilo de que fala. Deste modo, se “o não ser é não ser”, o ser não é mais que o não ser (*oudèn mallon einai*). Isto é paradoxal porque ser e não ser sendo contrários, não podem ambos ser *simplesmente*, pois isso, em certo sentido, leva a os considerar como o mesmo. Note-se que Platão não toma o belo como contrário do não belo, e que, ao separar o “mesmo” do “outro”, a sua conclusão não é afetada pela objeção de Górgias. Ver Cassin (2005: 31-33).

⁴⁹² Do tipo: ser (Forma) – não ser (contraposição) – ser (Forma) = cada um dos não seres. Este tipo de matriz ternária leva a considerar no *Timeu* (52a-b) “a região” (*chôra*) a partir de um “raciocínio bastardo”, partindo de uma série de analogias com o sensível.

⁴⁹³ Incluídos na tese da *hierarquia ontológica*, defendida por Santos (2011: 108-109), temos:

1. Belo;
2. Coisas belas;
3. Coisas que não são belas;
4. Coisas que são não-belas;
5. Feio;

“Do grau 1 ao 4 – todos expressáveis pela linguagem corrente, por exemplo, através de comparativos –, a negativa lê-se como alteridade; na relação entre 1 e 5, poderá também ser lida como contrariedade. Embora relacionados com o Belo, conjuntamente, 2 a 5 constituem o Não-Belo”.

em “o injusto” (*tò adikaion*) que expressa algo diferente de “o não justo”⁴⁹⁴ (*tò mē dikaion*). O mesmo se diz das outras coisas (*talla = tà álla; taútēi léxomen*):

... uma vez que a natureza do outro apareceu existindo dentre as coisas que são, e existindo (*ousa*), é de necessidade também postular que as partes dela nada menos existem (*tà mória autēs mēdenos hētton ónta tithénai*: 258a).

A concisão da expressão e a ambiguidade do particípio de “ser” tornam o passo, ao mesmo tempo, sintético e rico em interpretações⁴⁹⁵.

A compreensão é construída sobre comparativos: “o que é” é (“existe”) mais (*mallon*) e “o que não é” menos (*hētton*) [dito] dos seres (*tôn óntôn*)? Por exemplo: “o belo” é (*estí*) mais que “o não belo”? A resposta é “em nada” (*oudén*: 257e). De modo semelhante com os demais. Por sua vez, “o não justo” é precisamente “outro”, “em relação ao outro, nada mais sendo que outro” (*pròs tò mēdén ti mallon einai tháteron thatérou*: 258a)?

Sendo “o outro” um gênero do ser, “a natureza do outro” a respeito de cada não nome, “apareceu dentre as coisas que são existindo” (*ephanē tôn óntôn ousa*: 258a).

Neste caso, a articulação entre *aparecer* e *ser* é sugestiva do trânsito entre as coisas que se manifestam e as coisas que são.

Não apenas em uma perspectiva física⁴⁹⁶, mas predicativa, a natureza do outro “opera” (*apergazomēne*) e “faz” (*poiei*) de cada ser um “não ser” (256e), “as coisas que não são” em relação a outras.

Se aplicarmos esta conclusão à *epistemologia*, o outro torna inteligível derivativamente as diferenças entre Formas e as “cópias das formas” (*morphēn*) “em nós” (*en hēmin*), as instâncias que as recebem⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ A diferença é que a negação com a aposição do alfa privativo é resultado de uma oposição que exclui qualquer relação, enquanto aquela precedida pelo sinal da negação (*mē*) determina uma contraposição entre seres. No primeiro caso deparamo-nos com o não ser em si que é inexplicável (*áloga*), no segundo, a inclusão do que não é em uma relação com o que é, torna-se descritível.

⁴⁹⁵ A presente tradução parte já de uma interpretação. Cornford (1973) traduz do seguinte modo “desde que nós vimos que a natureza do Diferente está classificada entre as coisas que existem, e, uma vez que existe, suas partes também devem ser consideradas como existindo tanto quanto qualquer outra coisa”; Fowler (1921), por sua vez traduz “visto que está provado que a natureza do outro possui real ser, e que tendo ser nos é necessário também atribuir ser em grau não menor a suas partes”.

⁴⁹⁶ Platão atribui uma ação cosmológica e geradora à natureza (*phýsis*) dos gêneros (*génē*) do mesmo e do outro (*Timeu*: 38e44d). No *Timeu* e no *Sofista* têm ainda uma função explicativa do processo cognitivo e da constituição do saber dialético.

⁴⁹⁷ Para além dos limites do dualismo ontoepistemológico estrito (ver *Timeu*: 27d-29a; 41a-42e; onde a geração é descrita em diferentes planos), a potência (*dynamis*) resgata a “geração” (*genesis*) e “o tornar-se” (*gignomai*), estabelecendo o vínculo entre “a ação” (*tò poiein*) e “a afecção” (*tò pathein*),

“Existindo” e sendo (*ousês*) o gênero do “outro” inclusivo e *pervasivo* como o próprio ser, comunica necessariamente a suas partes⁴⁹⁸ (*tà mória*) a existência. Então:

... existindo, é de necessidade também postular que as partes dela nada menos existem (*ekeinês dè ousês anankê dè kai tà mória autês mêdenòs hêttôn ónta tithénai*: 258a).

Com isto, Platão radica a compreensão da diferença em uma *meontologia*, em todos os planos acima aludidos, e assim explica “que é”, “como” e “porque” é o não ser.

Não me concentro nas implicações disto, mas o que fica claro é que a relação entre “a natureza do outro” e das suas partes é bicondicional, ou seja, a inclusão do outro no conjunto dos seres (*tôn óntôn*), se estende igualmente sobre as suas partes⁴⁹⁹.

A *ousía* do não ser

As conclusões acima parecem suficientes para deduzir o conceito de não ser que interessa a Platão, inscrevendo-o na entidade (*ousía*) e tornando-o, ao mesmo tempo, explicável e causa da explicação da diferença entre os seres.

Pois bem, parece que⁵⁰⁰ (*hòs éoiken*) a contraposição da natureza de uma parte do outro à do ser, contrapondo-se ao outro, em nada é, se é permitido dizer, menos entidade do que o próprio ser, não sinalizando o contrário daquele, mas apenas um outro daquele e nada mais (258a-b).

A resposta ao problema que inicia a *Parte Central* do diálogo (236d-e), de que nos ocupamos, nos encaminha para a descrição dialética da diferença, mostrando como algo pode “aparecer e parecer isto, mas não ser” (*einai dè mê*: 236e).

pois a atividade cognitiva, para aquele que conhece, reflete aquilo que ocorre na natureza. Agora a natureza do gênero do outro mostra o que *faz* e *opera* e que *aparece sendo*; cobre ainda o que se predica, pois o que se diz de uma coisa é sempre outra coisa que o próprio ser. A diferença também se estende às Formas, pois elas próprias são outras que as outras e a suas instâncias (*Parm.* 133c-d). No mesmo diálogo o mesmo argumento, de que é necessário extrair as consequências (*chrê symbáinein*) sobre as hipóteses, é válido para o exame acerca “do um e do múltiplo”, “do semelhante e do dessemelhante”, “do movimento e do repouso”, “da geração e da destruição”, “do ser mesmo (*autou tou einai*) e do não ser” (*tou mê einai*: 136a-b), de cada termo em relação a si e aos outros.

⁴⁹⁸ Com as “partes” do outro Platão se refere à natureza fragmentária do outro, mas também das artes e dos saberes (*epistêmai*: 257b; ver *Mênôn* 86a; 98a: *epistêmai*).

⁴⁹⁹ Persiste a questão do sentido que se deve conferir a “sendo/existindo” (*ousa*) e “existindo” (*ousês*) se predicativo e/ou existencial, para entidades separadas.

⁵⁰⁰ Platão joga com a correspondência semântica entre o que aparece (acima *ephanê*: 258a) e o parecer (*éoiken*: 258a), características da ambiguidade do complexo da *dóxa*, que responde neste passo ao problema de como algo pode “aparecer e parecer, mas não ser” (*tò phainesthai kai tò dokein, einai dè mê*: 236d-e), que inicia a pesquisa.

A definição de cada não ser, p. ex: “o não belo”, se alcança através de uma dupla contraposição, “a contraposição da natureza de uma parte do outro à do ser, contrapondo-se um ao outro” (*hê tês thatérou moriou phýseôs kai tês tou óntos pròs allêla antikeiménôn antíthesis*: 258a-b).

É a “ela⁵⁰¹” (*autên*), a esta dupla contraposição, que “denominamos” (*proseípômen*: 258b) “o não ser”. Sendo esta contraposição a Forma do não ser em sua dupla função ativa e produtiva!

É evidente que o não ser, que estamos buscando através do sofista, é isso mesmo (258b).

A série de contraposições do sofista com o filósofo fornece o motivo dramático daquilo que no plano argumentativo é o referente que responde à pergunta “sobre que” (*eis ti*) e “de que qualidade” (*epi poion*) deve ser aquilo que recebe este nome “o não ser” (237c).

Portanto, se há uma denominação (*epônymían*: 257d; *proseípômen*: 258b) para esta “contraposição” (*antíthesis*), o seu nome é “o não ser” (*tò mê ón*). É através deste antagonismo, que existe entre sofista e filósofo, que é possível percebê-los, tanto a um quanto ao outro, como a antítese um do outro⁵⁰².

Três aspectos destacam-se na presente “tese *contra* Parmênides”. Primeiro (a) a contraposição opera sempre em duas direções – “da natureza de uma parte do outro à do ser”, neste sentido cada parte “é” porque participa do “outro”, como “o não belo”, mas não é “o outro”, “o belo” a que se contrapõe. Logo é a antítese de algum “~x” a um “x” (“não x” contraposto a X).

Ao mesmo tempo se contrapõe como “uma parte” de um gênero do ser à totalidade “que é”, sendo uma parte deste todo, ao todo “que não é”, bem como ao outro que essa parte não é: um dado X!

Segundo, (b) comparativamente, estas relações não ocorrem separadas umas das outras, mas a contraposição é de natureza reflexiva, e sendo sempre entre seres relativamente uns aos outros (*pròs allêla*), a explicação requer ambos os pólos da relação (“x” e “não x”) que se definem dialeticamente. É nisso que a

⁵⁰¹ É possível se referir a “ela mesma” (*autên*) como a *alguma coisa* (*tín[a]*), assunto de que o discurso vem tratando.

⁵⁰² É neste ponto que o aspecto dramático do texto converge definitivamente com o contexto argumentativo do diálogo, visível a partir da “hipótese paritária” (PA). A opacidade do sofista, que gera aporia no discurso a partir do paradoxo do não ser, se contrapõe à região diáfana onde vive e à clareza da linguagem que busca o filósofo. Porém, estes aspectos vêm à tona pela conjunção e contraposição das perspectivas do ser e do não ser, a um só tempo.

contraposição “em nada é menos entidade que o próprio ser” (*oudèn hêtton... autou tou óntos ousía estín*: 258b).

A entidade, que permite explicar cada coisa, exige duas perspectivas complementares a do “outro” e a do “mesmo”, sem as quais a individualização de cada Forma, torna-se em si inexplicável, e somente viável na contraposição dos seres em relação e descritível através da participação (259a-b).

Terceiro, e mais importante, não é em si que “o não ser” é entidade (b), mas visto na perspectiva do “outro”. É preciso, portanto explicar que (c) “outro” como “contraposição” entre seres não “sinaliza” (*sêmaínousa*) “o contrário do ser” (*ouk enatíon ekeinôî*), apenas outro (*héteron*: 258b; 257b).

O Não Ser em si

Diante das conclusões a que já se chegou a respeito da natureza relacional do não ser, o Hóspede pretende dar mais um passo na direção do *não ser em si*.

Será que então, como disseste, o não ser em nada é mais falta 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, e, por sua vez, o não grande era não grande e o não belo não belo, assim também o não ser era em si e é não ser, como forma numericamente uma, dentre as coisas que são? Ou ficou ainda alguma descrença (*apistían*) em relação a isso, Teeteto (258b-c)?

No passo acima, o Hóspede reflete sobre as consequências da inclusão do não ser e das coisas que não são na entidade. Se “o não ser em nada é mais falta de entidade que os outros [gêneros do ser]” (*éstin oudenòs tôn allôn ousías elleipómenon*: 258b), então, de acordo com o que se esclareceu antes a respeito da entidade:

- (a) “o não ser existe firmemente” (*tò mé òn bebaíòs estí*: 258b);
- (b) e “tem sua própria natureza” (*tên hautou physin échon*: 258b).

Dois aspectos da entidade são descritos. Cada uma das coisas que não são “existe”, porque a entidade importa o sentido completo de ser e implica na existência (*estí*). E porque contrapostas a cada uma das Formas que são, “são” (em sentido incompleto) *aquilo que são*, pois “têm” (*échon*) uma natureza.

Esta entidade é respectivamente explicada pela *comunhão* e pela *participação*. Isto permite que Platão dê o passo final de sua demonstração. O

caráter que cada não ser exhibe, em comum na contraposição com os seres, implica aceitar que:

- (c) “o não ser é em si” (*tò mê òn katà tautòn*: 258c);
- (d) e “é não ser” (*te kai ésti mê ón*: 258c);
- (e) incluído “como forma numericamente uma entre as muitas coisas que são” (*enárithmon tôn pollôn óntôn eidos hén*: 258c);

Estas conclusões mostram que é possível falar do não ser em si (*pròs autó*: 258c), conferindo-lhe identidade (*katà tautòn*), existência e uma natureza própria, como “um” outro dentre os gêneros, não explicitamente como um sexto gênero⁵⁰³, mas como pressuposto da relação, a contraposição necessária na determinação dos seres entre si.

Neste sentido, Platão deduz da concepção do Não-Ser como relativo⁵⁰⁴, a partir do outro, e de contraposição com os demais gêneros, o conceito de não ser em si.

Ao ousar impor e “dizer que o não ser firmemente é” (*légein hóti mê òn bebaiôs estí*), conclui-se a “agressão ao pai” Parmênides que proibira, de toda e qualquer forma ou por qualquer via, falar sobre o não ser e dizer que “são coisas que não são” (*einai mê eónta*: B7.1). Para marcar isto, Platão cita novamente o interdito eleático:

“Pois, não imporás isto de modo nenhum (*ou gâr mêpote toutou damêi*), que coisas que não são são, mas, tu afasta o teu pensamento desse caminho de investigação” (258d; B7: 1-2; *idem* 237a).

A tese contra Parmênides “que o que não é de certo modo é e que por sua vez também o que é de algum modo não é” (241d), que tornou possível radicalizar o conceito de não ser “em si”, ao rejeitar a negativa como contrariedade em vistas da alteridade, mostra em que medida Platão avançou muito além dos limites do interdito.

Por isso os interlocutores reconhecem que “foram muito mais infiéis a Parmênides do que o interdito dele estabeleceu” (*Parmenídêi makrotérôs tês aporréseôs épistékamen*: 258c), não apenas por terem avançado “na investigação

⁵⁰³ O Hóspede de Eléia *nunca chega a postular o não ser como um sexto* (Santos: 2011: 105).

⁵⁰⁴ Como Santos (2011: 118) defende, importa antes de tudo a Platão defender no *Sofista* um sentido da negativa que torne possível a resolução dos problemas da falsidade e da predicação.

mais do que ele nos proibiu investigar” (*pleion ê ‘keinos apeipe skopein: 258c*), mas por terem alcançado um acordo sobre as últimas conclusões.

Estas delineiam os princípios de uma nova concepção dialética de filosofia e marcam a autonomia de Platão como pensador em relação a Parmênides.

Embora ainda deva ao eleata o ponto de partida, os vários *pressupostos do ser* vertidos em sua própria filosofia como exigências formais do saber e a distinção entre o “pensar” e a *dóxa* que motiva sua descrição da captação dos sensíveis e as Formas que os torna cognoscíveis, o ateniense concebe o saber a partir daquilo que pode ser conhecido.

A primeira parte da demonstração versou sobre a noção de não ser *como relativo*, alcançada pela dedução dos gêneros, a partir da descoberta da natureza do outro.

A segunda parte, pela identificação do não ser com *o que se segue da natureza do outro*, Platão mostrou *pelo argumento* que “o não ser” é de todos os modos segundo os quais “o ser é”, deduzindo o não ser do gênero do outro. Diferentemente do outro, que só se pode dizer em relação a outros (*prós álla*), “o não ser é em si”.

E não só demonstramos que as coisas que não são são, como também fizemos manifesta a forma do não ser, que por acaso é, ao termos demonstrado que a natureza do outro existe, repartida em pedaços sobre todas as coisas que são, umas em relação às outras. E tivemos a ousadia de dizer que cada parte do outro, contraposta ao ser, é realmente não ser (258d-e).

Isto nos leva a um último expediente na determinação do não ser.

A forma do Não Ser

Uma vez que o Hóspede demonstrou *que* (a) “são as coisas que não são” (*tà mê ónta hós éstin*⁵⁰⁵), que elas possuem um referente e um sentido, como “o não belo” e “o não justo”, Platão mostra *como é* (b) “a forma do não ser” (*tò eidos hò tynchánei ón tou mê óntos: 258d*).

A evidência que (c) “a natureza do outro existe” (*ousán*), “repartida em pedaços sobre todas as coisas que são” (*katakekermatisménên*), sobre “todas as

⁵⁰⁵ Neste ponto (a), Cornford (1973: 294), cuja tradução é acentuadamente existencial, grafa “que coisas que não são, são”, enquanto Fowler (1921) “que coisas que não são existem”, enquanto para a segunda parte (b): “a real característica do ‘não ser’”, e “que a forma ou classe do não ser é”, respectivamente.

coisas que são” (*epì pánta tà ónta*) “umas em relação às outras” (*pròs alléla*: 258e), mostra a recíproca existente entre ser e não ser, pois sendo, cada ser tem uma contraparte, que se gera em particular e paralelamente ao que é dito.

Isto conduz a (d) “dizer que cada parte do outro, contraposta ao ser, é realmente não ser” (*tò pròs tò òn hékaston mórion autês antitithémenon... eipein hós auto toutó estin óntôs tò mé ón*: 258e).

Sendo a *forma geral* da oposição, o não ser permite compreender que a relação torna cada parte *o que não é* em relação aos outros.

Por sua vez, haverá uma diferença na caracterização *ontológica* do não ser, que existe enquanto forma possuidora de uma natureza plena e em si, e o registro *lógico* da diferença introduzido nos enunciados⁵⁰⁶. Assim, é porque “o não ser é” que se torna possível dizer que o não ser “é realmente não ser” (*hós autò toutó estin óntôs tò mé ón*: 258e).

Apesar de uma estar articulada sobre a outra, a primeira parece ter um alcance maior, embora nunca descritível sem o recurso ao *lógos*. Do ponto de vista epistemológico, por exemplo, a noção de *entidade* mostra que a compreensão de uma ontologia das Formas depende de uma *meontologia*⁵⁰⁷.

O *lógos* do Não Ser

Dividirei em partes o sumário da tese sobre o não ser, para em seguida tratar dos aspectos da participação que a relação entre os gêneros esclarece.

Em primeiro lugar, Platão trouxe à luz (*apophainómenoi*) o sentido da negação em que “o não ser” (*tò mé òn*) é.

Do ponto de vista da linguagem não dialética, ou de seu uso erístico, corre-se o risco de reduzir as coisas em um contexto de não contrariedade às negações sobre coisas contrárias.

⁵⁰⁶ E explicada a seguir por causa da participação (*dià tèn méthéxin*: 259a).

⁵⁰⁷ Tese defendida por Santos (2011: 109-110), para quem com a relação Ser/Não-Ser (257b, 258-259a), o ateniense “está a confirmar a sua rejeição do monismo do *Da Natureza* (B8.6a, *passim*), negando não apenas a concepção eleática do Ser como unidade numérica, através da postulação de uma pluralidade de Formas, integradas umas nas outras, mas ainda forçando a admissão de que o Não-Ser é constituído por uma infinidade de alternativas ao Ser, que dele participam na medida em que o negam (256e-257a, 257d-258b). Com estas duas teses – que amarram a investigação do Ser à do Não-Ser –, Platão inaugura a Lógica Dialética, cunhando a descoberta de que toda a ontologia implica uma meontologia”.

Filosoficamente, Parmênides, no contexto do “que há para pensar” define o regime estrito da oposição vigente entre os únicos dois caminhos, “que é” e “que não é” como contrários entre si, sendo “o não ser” *em si* interdito como um caminho que não conduz ao conhecimento.

- (1) A oposição estrita entre os caminhos define-os como contrários, então se o caminho “que não é” conduz ao nome “o que não é” (*tó ge mê eòn*: B2), então: “o que não é” não se conhece (*oute gàr àn gnoiés*), nem se consuma (*ou gàr anystón*), nem se pode expressar (*oute phrásais*);
- (2) O que Parmênides reforça ao dizer que “nem [a partir] de não seres te deixarei falar, nem pensar: pois, não é dizível nem pensável, visto que não é” (*out’ ek mê eóntos eassô phásthai s’ oudè noein; ou gàr phatòn oudè noêton éstin hópôs ouk ésti*: B8.7-9);
- (3) Isto conduz à tese que “o não ser” é totalmente incognoscível que, portanto, reitera o compromisso de que “um destes [caminhos] deve ser deixada de lado como impensável e anônima, pois não é verdadeiro caminho, enquanto o outro é real e é verdadeiro” (*tên mèn ean anoêton anônymon – ou gàr alêthês éstin hodós – tên d’ hoste pélein kai etêtymon einai*: B8. 17-18);

Estas considerações servem para enfatizar que o argumento que visa ao conhecimento do ser é alcançado pela exclusão da via negativa.

O que importa frisar é que a *tradição reflexiva grega* posterior interpretou a partir de Parmênides “o não ser” como contrário do ser, nomeadamente: os fisiólogos, Protágoras, Górgias e, entre outros, o próprio Platão.

Platão, por sua vez, esclarece no *Sofista* que esta noção de não ser como contrário do ser incorre no conjunto de paradoxos que imperam na sessão aporética do diálogo (236e-251b), dando origem a inúmeros problemas, tais que: (a) o da falsidade, (b) e da predicação, do (c) ser e (d) da verdade.

Pois bem, que alguém não nos diga que o não ser é o contrário do ser (*hóti tounantíon tou óntos*) e que ousamos dizer que o não ser é! Pois, já há muito 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 a dizer bem, depois de nos ter refutado; (258e-259a).

Os paradoxos específicos aqui recordados são os da irreferencialidade (237d), da significação, anonimato, indizibilidade e impensabilidade do não ser que o tornam indefinível e inexplicável, ou seja, totalmente incognoscível.

Aí, a incognoscibilidade consistia em não ser possível conhecer o não ser em si e por si mesmo, pois:

nem se pode pronunciar corretamente, nem dizer, nem raciocinar o não ser em si e por si mesmo” (*tô mê òn kath’ hautó*), sendo “impensável, indizível, impronunciável e inexplicável (*estin adianóêtón te kai árreton kai aphthenkton kai álogon*: 238c).

Em primeiro lugar, porque se “o não ser é o contrário do ser”, não se lhe pode atribuir nenhum ser, seja a partir de uma atividade cognitiva, ou como conteúdo predicativo.

Em segundo lugar, e o mais importante para esse contexto, do ponto de vista puramente formal, enquanto contrário, não há ligação (cópula) entre ser e não ser, mas disjunção completa. Isto acarreta que o não ser é inconsumável.

Se o *lógos* pressupõe a relação, então “o não ser em si” é totalmente inexplicável (*álogon*), pois a explicação exige no mínimo dois termos diferentes entre si. O interessante é que este raciocínio se aplica ao próprio ser se isolado de qualquer relação em um contexto predicativo.

Por outro lado, sendo “o não ser” como outro, torna-se a diferença entre seres pelas relações das formas entre si, uma das *condições de possibilidade do discurso* (*lógos*).

Participação (*methexis*)

Portanto, é o argumento a partir do qual se descobriu que “o não ser é” (*einai tò mê ón*: 259a2) que deve ser posto em apreciação, e não o uso das palavras isoladamente⁵⁰⁸. Porém, é ainda preciso distinguir “nome” e “lógos”.

Neste ponto, o Hóspede recapitula a partir da passagem de um problema a outro ligado a predicação: como transladar da mistura dos gêneros para a participação⁵⁰⁹ o aspecto explicativo das relações entre os seres que a noção de não

⁵⁰⁸ Ver *Teeteto* (166e; 168b-c).

⁵⁰⁹ A Forma participa “em” quando esta relação se dá na perspectiva da Forma que de cima toma parte em outras formas ou coisas, por sua vez, diz-se que participa “de” quando esta relação se dá de baixo para cima na hierarquia dos seres e também horizontalmente entre formas e entre sensíveis (ver *Parmênides*: 133c-d; 136a-c). Segundo Murachco (2006: 588-589) a metáfora construída a partir

ser como outro viabiliza. Por esta via e com este objetivo, o próprio mecanismo da participação⁵¹⁰ também é explicado:

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 existe, 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 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 é⁵¹¹; e, tal como os outros, em relação a cada uma e à totalidade das coisas, é de muitas maneiras e de muitas maneiras não é (259a-b).

A questão se encaminha para a análise do dizer. Recapitulando as conclusões temos que:

- (1) “os gêneros se misturam entre si” (*symmeígnytai te allélois tà génê*);
- (2) “o ser e o outro” (*tó te òn kai tháteron*) “atravessam entre si todos os gêneros” (*dià pántôn kai di’ allêlôn dielêtythóte*).

Em (2) vemos descritas duas ações de reunião e delimitação. Primeiro, “através de todos” (*dià pántôn*), inclui-se todos os gêneros, no ser e no outro, e “entre si” (*di’ allêlôn*), relativamente, se todos estão inclusos em ambos, é forçoso que se inclua o ser no outro e o outro no ser. Portanto, ambos passam através de todos os outros, “incluindo-se um ao outro”, *simultaneamente*.

A inclusão do outro no ser, faz com que por “ter participado do ser” (*metaschôn tou óntos*), “o outro” (*tò héteron*) “seja” (“exista”: *ésti*), como também “por causa desta participação” (*dià tautên tèn methéxin*) que “não seja aquilo em que teve participação” (*ou mén ekeinó ge hou metéschen*), “mas outro” (*all’ héteron*).

Este passo é deveras importante, porque demonstra a diferença entre a “participação” e a “identidade”. A participação é uma relação entre dois termos, pela qual cada um é dito que “é” e “não é”.

da preposição *meta* quando formada com genitivo ou com acusativo “tem sentido figurado igual a *com, no meio de, entre, contato, participação*”. Quando associada ao verbo “ter” (*echein*) e “tomar” (*lambanein*), serão caracterizados mediante a voz ativa ou passiva do verbo.

⁵¹⁰ Cumprindo a lacuna do *Fédon* (100b-d) e explicitando o que a partir da crítica no *Parmênides* (131-135) deveria ser explicado.

⁵¹¹ O que é outra forma de considerá-lo *indeterminável* em número ou *potencialmente* infinito: o não ser é *miríade sobre miríades*.

Sendo diferente o *que* participa *daquilo em que* se participa, o outro “é” por sua inclusão no ser que *comunica ao que participa a existência como um predicado*, ou antes, *sendo o que ele é*, e não sendo o ser, existe como tal sendo diferente.

Sendo “outro do ser que é” (*héteron de tou óntos òn ésti*), “é necessariamente não ser” (*ex anankês einai mé ón*), isto é, a partir de uma relação entre seres, o que não é “é”, sendo o *que não é*.

Também o ser está incluído no outro, porque sendo outro não se confunde com os demais. Isto explica porque “o ser”, por sua vez, “tendo tomado participação” (*meteilêphòs*) “do outro” (*thatérou*) seria “outro em relação aos outros gêneros” (*héteron tôn allôn àn eíê genôn*: 259b).

Por (1) ser diferente de todos os outros (*héteron d’ ekeinôn hapántôn ón*), o ser (1a) “não é cada um deles” (*ouk éstin hékaston autôn*), (1b) “nem todos os outros” (*oudè sympanta tà álla*), (2) “a não ser ele próprio” (*plên autó*: 259b).

A alteridade, sendo uma *diferenciação recíproca* entre os seres, exige que a diferença do ser ocorra no plano do contraste com “cada ser” particular (1a), tomados um a um, e novamente, com a totalidade (1b). Embora cada um dos outros seja não é o mesmo que os outros, sendo ele próprio diferente de todos (2: menos dele próprio) e cada um, e nisto não se confunde com o conjunto a que se chama “outro”. O não ser é muitos e também um.

A participação aqui assume função causal e explicativa. Esta série de diferenciações recíprocas demonstra que “dez mil sobre dez mil coisas” o ser não é (*tò òn... au myría epì myríois ouk ésti*), e os outros, cada um e todos, de muitas maneiras são (*pollachêi ésti*) e de muitas maneiras não são (*pollachêi d’ ouk éstin*: 259b).

Com isto, encontra-se devidamente demonstrada a tese de Platão *contra Parmênides* e principia a demonstração *contra as falácias sofísticas* a respeito do discurso e da falsidade.

Capítulo VII – O Lógos

Para resolver o problema da predicação, Platão propõe uma teoria do *lógos* articulada com uma concepção de ser⁵¹², e da compreensão dos sentidos do verbo ser, segundo uma perspectiva dialética.

É preciso compreender a existência e a verdade, por um lado, e a identidade e a predicação segundo um raciocínio penetrante.

O primeiro expediente deste programa é o da *dedução dos sumos gêneros*, que separa o ser dos contrários, ao mostrar a diferença na relação dos contrários entre si, e destes com o ser que os abrange. O ser, sendo ele próprio, é diferente dos contrários, sendo aquilo de que ambos comungam, e por isso, se diz que existem.

O segundo, a tese da *comunhão dos gêneros*, mostra como diferentes coisas que são comungam umas das outras, à exceção daquelas que são contrárias entre si, e que comungam de uma terceira, que está ao lado delas (*trítion ti parà tauta: 250b*): o ser da qual recebem a sua natureza própria e a existência.

Com estes dois princípios, Platão mostra que, se há comunhão entre os seres, é possível dizer de um que *tem parte* no outro.

Platão traz a transitividade que se verifica no âmbito ontológico e a complementaridade que se verifica na natureza, para o dizer, e mostra que o dizer reflete àquilo que acontece entre os seres devido à natureza dos gêneros (*é tôn genôn physis: 257a*).

No entanto, o último passo da pesquisa visa separar o ser do dizer, erradicando assim a *concepção ontológica de linguagem* do horizonte da discussão sobre a relação realidade e discurso.

Com este intuito, Platão esclarece que as condições de possibilidade do *lógos*, e a sua natureza, requerem pensá-lo no âmbito de uma relação específica, no contexto da geração e da sua congenitura com os demais gêneros do ser.

Somente assim será possível conferir certa autonomia ao *lógos* que não é *simplesmente* o mesmo que o ser, mas que com ele se relaciona porque *é do ser* que trata.

⁵¹² Em que pese toda a atenção que Platão dedicou à elaboração, de maneira não sistemática, das noções de *genos*, *eidos* e *ousia*, sempre como termos a partir dos quais se pode constituir uma resposta coerente e consistente com os pressupostos do saber.

A noção de *lógos* como um dentre os gêneros do ser (260a) lança luz sobre o ser e as Formas, e permite aplicar as consequências da tese do não ser como outro à resolução do problema da impossibilidade da falsidade, ao combater a *concepção ontológica de verdade*.

A contradição

Platão exige que o dialético leve em consideração a ambivalência do ser (revelada pela natureza do mesmo e do outro) e que seja capaz de *prestar contas* desta dizendo *com correção* o ser e o não ser a um só tempo.

Quem aborda “o que é” e “o que não é” *em si mesmos*, isoladamente, corre o risco de não compreender que o ser é o pressuposto da *identidade*, da *existência*, e da *verdade*, e que o não ser traz consigo os sentidos de *contrariedade*, de *diferença* e de *alteridade*.

O não ser não indica, *necessariamente*, a não existência, nem tampouco *simplesmente* ou separadamente de um contexto específico, a não verdade. Do ponto de vista predicativo, o não ser é principalmente enquanto princípio da *não identidade*, embora aí só possa ser entendido reciprocamente com o ser.

O sofista toma proveito da *polissemia do não ser*, para denunciar na fala dos outras supostas contradições.

Esta compreensão não poderia ser atingida se Platão não houvesse exposto o nó do problema: o não ser e o ser são termos *equivocos*. É uma impostura construir armadilhas para o interlocutor, porque o sofista sabe *que noções como estas não podem ter um sentido unívoco*⁵¹³.

Ora, o presente argumento denuncia (*hoi nyn lógoi phasí*) que quem descobre estas aporias no discurso do outro, confundindo-o e lançando-o “ora sobre umas coisas, ora sobre outras” (*totè mèn epì thátera totè d’ epì thatera*), de forma indistinta, nem vê bem, nem descobre algo difícil (*oute ti chalepòn katanenoêkôs; oute chalepòn heurein*: 259c).

Neste sentido, quem desconfia “destas contradições” (*taútais dê tais enantiôsesin*: 259b) e que as alardeia deve defender-se com outro argumento, pois “o não ser”, descoberto a propósito dos gêneros, mostra que a relação entre ser e

⁵¹³ Prova disto é o tratado *Da Natureza ou do não ser* de Górgias, onde o sofista constrói todas as aporias ao jogar um sentido do verbo ser contra o outro e reduzir o não ser à contrariedade, por admitir apenas um sentido para a negativa.

não ser é o próprio pressuposto do discurso. Lidar com esta descoberta sendo coerente com ela, isto sim “é tão difícil quanto belo” (*chalepòn háma kai kalón*: 259c).

Platão distingue, então, duas modalidades discursivas segundo o entendimento da relação ser/não ser.

A primeira delas tem que ver com a descoberta do não ser como outro, e a rejeição do não ser como contrário do ser.

O que dissemos antes, mandar essas coisas passear e, tendo concedido que eram possíveis, ser capaz de as seguir de perto, depois de ter refutado cada uma delas, como quando alguém diz que o outro é de algum modo o mesmo, e que, sendo o mesmo, é outro, daquela maneira e segundo aquilo que nessas coisas é afetado (259c-d).

A refutação das objeções sofística derivadas da *incognoscibilidade que afeta ao contrário do ser* é alcançada pela perspectiva relacional do não ser como outro.

Assim Platão delinea o argumento apropriado que deve assumir aquele que ao dizer (*phêi*) que “o outro” (*héteron ón*) é (*einai*) de algum modo (*pêi*) “o mesmo” (*tautòn*) não queira ser acusado de contradizer-se.

O outro é o mesmo porque participa do mesmo, sendo o mesmo em relação a si mesmo enquanto gênero, e “sendo o mesmo [que si mesmo], é outro” em relação aos demais.

Neste sentido, a comunhão permite que pela participação o outro “seja dito” (*einai phêi*) como tal, *qualificadamente*, ou seja,

daquela maneira e segundo aquilo que nessas coisas é afetado (*ekeinêi kai kat' ekeino hó phêsi toutôn peponthênai póteron*: 259d).

A segunda delas é a que tipicamente assume o sofista, e também Zenão⁵¹⁴ e Antístenes em seus argumentos⁵¹⁵.

Porém, declarar de qualquer maneira que o mesmo é o outro e o grande é pequeno, e o semelhante é dessemelhante, e fica a gozar, alardeando sempre coisas tão contrárias nos seus discursos, essa não é uma refutação autêntica, mas algum recém-nascido pensamento que tenta entrar em contato com as coisas que são (259d; vide *Fédro*: 261d-e).

⁵¹⁴ Neste sentido, a dialética platônica é a superação da de Zenão. Sócrates no *Parmênides* busca refutar Zenão ao restringir a contrariedade aos sensíveis, e isentar as Formas em si que por não serem afetadas pelos contrários explicam a presença de qualidades contrárias nas coisas (128d-130a). Mas é preciso tornar a diferença explicável entre gêneros, para que ela se torne inteligível.

⁵¹⁵ E também de “jovens”, “velhos”, megáricos e erísticos.

O reconhecimento da comunhão recíproca de certas afecções entre as coisas que são é a resposta a Antístenes ou aos “tardios em aprender” e a solução para o problema da predicação (251a e ss.).

O que há de comum na objeção à falsidade e à predicação? O sofista busca demonstrar que ambas são impossíveis e busca a refutação de quem fala nelas a partir da *contrariedade entre ser e não ser*.

Uns, por pressupor que há uma coisa em si a que eles chamam verdade, segundo o que visam mostrar que é impossível que o falso, a coisa falsa seja, porque isto seria supor que há uma coisa contrária à verdadeira. Outros porque defendem que é impossível que o próprio um, em si, seja muitos, e as muitas coisas sejam uma.

Contra ambas estas objeções Platão concede que *o não ser é* e que na relação “as coisas ditas” são verdadeiras ou falsas, e recebem predicados diferentes daquilo que são em si mesmas.

Em primeiro lugar é rejeitada a maneira imprópria pela qual a refutação é alcançada, ao declarar (*apophaínein*), de modo não qualificado, portanto, “de qualquer maneira” (*hamêi gé pêi*) que “o mesmo é o outro” (*tò dè tautòn héteron*) e que “o outro é o mesmo” (*tò tháteron tautòn*), e assim, com as demais coisas “o grande pequeno” (*tò méga smikròn*), “o semelhante dessemelhante⁵¹⁶” (*tò hómoion anómoion*: 259d).

Platão denuncia que “proferindo sempre coisas tão contrárias” (*houtô tanantía*) “nos seus discursos” (*en tois lógois*) não se alcança por meio disto uma refutação autêntica (*tis élenchos houtos alêthinòs*), mas isto se deve a uma tentativa prematura (*neogenês*) de captar “as coisas que são” (*tôn ónton*) com o pensamento (259d). Não é em proferir coisas contrárias que se encontra a contradição, mas em dizer que estas coisas contrárias *sendo contrárias são o mesmo*.

Assim o ateniense separa o conceito de *contrariedade*, enquanto relação que vigora entre as *coisas contrárias*, a exemplo de “o movimento” e “o repouso”, ditos como “os mais contrários” (*enantiôtata*), e a *contradição* (*enantiôsesin*) que é dizer que “o mesmo” é “o outro” e “o outro” é “o mesmo”, sem mais. A *enantiologia* se separa da *antilogia*.

⁵¹⁶ Este tipo de enunciados ecoa a perplexidade que Sócrates apresenta a Zenão no *Parmênides* (127e-130a).

O passo sublinha o grande problema da filosofia de Platão: explicar a diferença e o vínculo necessário entre o pensamento e a linguagem, que permite captar e descrever a realidade.

Condição de possibilidade do discurso: a Musa e a Filosofia

A crítica se dirige a todos aqueles que não compreendem que das três hipóteses anteriormente apresentadas, apenas uma delas, a (3) da *comunhão seletiva* é plausível.

Os “tardios a aprender” defendem que (1) *nada comunga com nada*, os sofistas, não fazem distinção a (2) *que tudo comungue com tudo*, negam apenas que o não ser se misture a qualquer coisa que é (260d-261b). Mas apenas a *terceira*, reflete na linguagem de modo coerente a realidade em sua natureza e caracterização, face à abrangência dos usos do verbo ser.

Embora em primeira instância o ser e o não ser sejam o pressuposto para a linguagem dizer, *a cada vez*, a “inclusão” e a “exclusão” ou a “união” e a “separação” entre os seres, o filósofo que visa o ser a partir de um saber dialético reconhece duas posturas insustentáveis.

A primeira delas é (a) a união de tudo indiscriminadamente. Pois embora todas as coisas que são estejam incluídas no ser, isto não informa mais que cada uma é ela própria (“o mesmo”) ou “que é” (“a existência”), porque ignora as diferenças entre as coisas que são e que algumas delas são contrárias entre si, e não se podem unir, mas que as que são simplesmente *outras entre si*, sim.

A segunda delas, que é aqui visada, consiste em (b) querer “separar tudo de tudo o mais” (*tó ge pan apò pantòs epicheirein*⁵¹⁷ *apochôrízein allòs*: 259d-e1). Ora, defender a “não mistura” (*ouk emmelès*) é “em tudo e por tudo” (*pantápasin*) algo alheio às musas e não filosófico (*amóuson tinos kai aphilosóphou*: 259e).

É que desligar cada coisa de todas é a mais perfeita obliteração de todo o discurso; pois, é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós (259e).

⁵¹⁷ O verbo pode denotar a busca por provar dialeticamente que todas as coisas existem separadamente uma das outras, ver este uso em *Teeteto* (205a), e Aristóteles (*Tópicos*, 101a30; 128b26).

Neste passo convergem o aspecto negativo da crítica e o aspecto propositivo do argumento sobre o *lógos*. Separar as coisas umas das outras é não aprender com aquilo que a linguagem mostra e não compreender “o ser”.

A apropriação metafórica da palavra filosofia denota a vida do discurso, sendo esta a do movimento de interrelação das Formas, e o contrário disto, a morte e o silêncio.

Orientado para a compreensão da natureza dos seres através de suas relações, o dialético visa regular apropriadamente esta relação pelo confronto dialético das Formas, sempre perguntando quais delas consentem e quais não consentem (251d; 252e-253a) se relacionar umas com as outras.

Por outro lado, postular que não há relação, quer porque “o não ser não é”, porque “nada não é”, ou por algumas formas não aceitarem unir-se com outras, isto é literalmente a morte do discurso (*teleôtátê*⁵¹⁸).

A oposição entre as posições é indicada pelo paralelismo entre “desligar” e “entrelaçar”. Isto porque “desligar” (*tò dialýein*) implica separar em partes, enquanto “entrelaçar” (*symplokên*) a união de partes.

Estas operações, por sua vez, indicam as funções analítica e sintética da linguagem⁵¹⁹. Por função analítica entendo aquilo que é dito do ser em relação a si mesmo, p. ex. no caso da identidade do que é em si. Por função sintética, a ação dos signos “é” e “não é”, quando funcionam como cópulas para as relações, operam “inclusões”, “exclusões”, “conjunções” e “disjunções” entre os seres, de acordo com o que é afirmado e negado.

Antes de voltar a este ponto, o último passo citado acima contém duas teses sobre o *lógos* que é imprescindível comentar.

A primeira tese sobre o *lógos*

Neste importante passo, Platão esclarece qual é *a condição de possibilidade do discurso*:

⁵¹⁸ Note-se a multivocidade do termo “fim”, “perfeição”, “morte”, no contexto da vida e morte, geração e destruição do discurso que pode também aludir à contemplação não discursiva de um rito místico ou a um contato imediato com a realidade após a alma desliga-se do corpo. Mas antes de tudo, refere-se à aniquilação formal do discurso, devido à incompreensão de sua natureza.

⁵¹⁹ A linguagem deste passo trai o vínculo entre a integridade da coisa e a do discurso. Em *República* X, o que preserva e destrói são congênitos (*sýmphyton*) para cada coisa, e quando sobrevém a doença, esta “acaba por a dissolver e destruir completamente” (*kai teleutôn hólon diélysen kai apôlesen*: 609a).

é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado⁵²⁰ se gera em nós (*dià tèn allélôn tòn eidôn symplokên ho lógos gégonen hêmin*: 259e).

Esta tese esteve de certo modo prefigurada na hipótese sobre a condição de possibilidade de uma imagem, a saber, que, a imagem pressupõe:

uma certa complicação do que não é com o que é (*symplokên tò mê òn tòi ónti*: 240c).

Sob o efeito da concepção *do não ser como contrário do ser*, contudo esta hipótese foi considerada “absurda⁵²¹” (*átupon*). Agora, radicalizada a tese *contra* Parmênides (241d), aceita-se que “o ser” e “o não ser” são gêneros, causas que se conjugam nas relações recíprocas entre Formas⁵²².

Neste sentido, o que é defendido no âmbito ontológico e horizontal (simétrico) da comunhão das Formas, descrito aqui “através” (*dià*) da perspectiva do entrelaçamento (*symplokên*) das Formas (*tôn eidôn*) entre si (*tèn allélôn*), mostra quais são as componentes dos enunciados e que estes se geram em nós (*hêmin*). Esta relação se reveste de um caráter causal e explicativo em vários sentidos.

Primeiro, se não houvesse esta comunhão entre formas estaríamos reféns da completa antítese entre ser e não ser, como no caso da mútua exclusão do movimento e do repouso.

Foi sob o efeito da conclusão que há algo além da contrariedade que os interlocutores aceitaram que, em certos casos “uma outra coisa se mistura com outra” (*héteron héterôi méígnysthai*: 260a).

Em segundo lugar, isto explica a possibilidade do discurso humano, na medida em que ele refere-se a entidades estáveis, que têm *um significado* e podem ser ditos de *forma definida*⁵²³.

Por sua vez, isto lança nova luz sobre a relação que as Formas têm conosco, os enunciados que se geram *em nós* (*hêmin*), e tornam-se presentes para nós

⁵²⁰ A partir deste momento seguimos a tradução de *lógos* como enunciado.

⁵²¹ Apesar de, por uma troca de propósitos (*diá tês epalláxeôs*), os interlocutores terem sido forçados a concordar que, a respeito da imagem, “o não ser de certo modo é” (*tò mê òn... einai pôs*: 240c).

⁵²² Ackrill (1965: 199-200) ressalta *contra* Cornford (1973: 300-314) em sua interpretação do enunciado como composto por ao menos uma Forma, que a ênfase dada é ao entrelaçamento das formas entre si (*allélôn*), portanto, de *mais de uma*.

⁵²³ É a tese de Ackrill (1955: 204). O dialético regula as Formas nas relações umas as outras, de acordo com aquilo que cada uma delas é, cuidando para que não se confundam, e não se confundindo ofereçam um padrão para a correção da linguagem humana.

(*lógon hêmas*), são descritas do mesmo modo como os contrários e as cópias das formas estão *nas* instâncias (*en hêmin: Fé.d. 103b-c*).

Por fim, e o que é mais importante ressaltar no presente momento, o enunciado se gera pelo entrelaçamento de Formas diferentes, o que mostra o caráter predicativo do *lógos*, que é resultado de uma relação. Por enquanto não está clara a consequência maior disto, mas será possível dizer, então, que a verdade não é visada segundo a Forma *em si mesma*, senão na perspectiva da *relação entre elas*.

A segunda tese sobre o *lógos*

A conjunção da primeira tese e as suas implicações com a seguinte permite compreender a natureza do “enunciado”, delimitando-o em relação ao ser:

o lógos é um dentre os gêneros dos seres (prós tò tôn lógon hêmin tôn óntôn hén ti genôn einai: 260a).

O enunciado se reveste da maior importância (*tò mégiston*), e nos explica algo sobre o que Platão entende por filosofia. Há uma mútua implicação entre Filosofia e enunciado, pois “privado dele” (*touto sterêthétes*), estaríamos também privados da filosofia (*philosophías sterêtheimen: 260a*).

No entanto, é preciso chegar a um “acordo quanto ao que o *enunciado* é” (*diomologêsasthai tí pot’ éstin*). A questão é motivada porque o *lógos* tem uma gama muito ampla de significados.

No âmbito da presente discussão, mais precisamente, é necessário esclarecer o que é o *lógos* em relação ao ser, para que os interlocutores não se vejam às voltas com aquilo que afetava o dizer, nos termos de *uma concepção ontológica da linguagem*.

Ora, o *problema da falsidade* é exatamente motivado por certa maneira de entender a verdade. Se a verdade é *aquilo que é dito*, e se aquilo que é dito é a coisa de que se fala, então, não é possível dizer o falso, seja porque isto é o contrário do verdadeiro, e então “não é”, ou porque não se pode indicar “a coisa que não é⁵²⁴”. Como resolver a aporia?

A definição de *lógos* como *um dentre os gêneros dos seres* anula esta identificação imediata *do ser com o dizer* e do dizer com “a coisa que é”. O *lógos*

⁵²⁴ Vimos as versões deste paradoxo no *Eutidemo*, *Crátilo*, *Teeteto* e *Sofista*.

não é idêntico ao ser, embora, sendo um dos seus gêneros, se relacione com ele e os demais.

Por sua vez, sendo “algo um dentre os gêneros” (*hén ti gênôn einai*), tem uma natureza própria. É necessário que seja assim, pois “se ele for totalmente nada⁵²⁵” (*ei dè aphêiréthêmen auto méd’ einai tò parápan*), “nada poderíamos dizer” (*oudèn àn hêti pou légein*: 260a) e uma vez...

... que seríamos privados dele se concordássemos que não há em nada mistura nenhuma em relação a nada (260b).

Concomitantemente, seríamos privados (*aphêiréthêmen*) do *enunciado* se aceitássemos “que não há em nada mistura nenhuma em relação a nada” (*mêdemían einai meixin mêdeni pròs mêdén*: 260b).

Sem a mistura entre os seres o *enunciado* não existiria, pois esta é requisito para a expressão da relação entre os seres, já que o *lógos* é um dos gêneros de ser que se gera na relação entre Formas.

A delimitação do que é o enunciado deve não apenas levar em consideração a tese sobre “o não ser”, como a sua característica, que é estar espalhado sobre as coisas que são...

O não ser se nos manifestou sendo um certo gênero dentre outros, disseminado⁵²⁶ por todas as coisas que são (260b).

Mas, para resolver o problema da falsidade e da predicação, é necessária a combinação dialética das teses sobre “o não ser” e “o enunciado”.

O não ser em sua relação com a opinião e o enunciado

Quais argumentos os interlocutores devem apresentar contra a *concepção ontológica de verdade* e suas consequências? Pois, enquanto gêneros, se “o não ser” “se mistura à opinião e ao discurso” (*ei dóxêi te kai lógôi meígnytai*: 260b), então haverá aí uma prova de que é possível falar em falsidades.

⁵²⁵ Aqui, a contraposição entre ser algo ou nada é entendida a partir da privação. Se o enunciado não estivesse contido no ser, como um gênero, dele estaríamos privados (*apheiréthêmen*: 260a-b). A relação é com *aphánisis* (259e), se nos tirassem o *lógos*, nada poderíamos dizer (*oudèn... légein*: 260a).

⁵²⁶ O termo *diesparménon* comparece no *Fédro* (265d): “visualizar em conjunto a partir de uma forma as coisas por toda parte dispersas” (*eis mían te idéan synorônta ágein tà pollachêi diesparména*). Ver também *Político* (*hopótan òn tautòn en heterôi diesparménôi*: 278c).

Se não se mistura (*mé meignyménou*) com elas, é necessário todas as coisas serem verdadeiras (*aléthê pánt' einai*: 260c); pelo contrário, estando misturado, nasce a opinião e também o enunciado falsos (260c).

Eis a evidência daquilo que permite ao sofista conceber a verdade como uma coisa, isoladamente da relação, e qual a sua consequência. A expressão “todas as coisas são verdadeiras” dá margem à ambiguidade, já que pode referir-se aos fenômenos (*phainómena*) e a coisas ditas (*legómena*).

O passo também denuncia a passagem do contexto em que originalmente a verdade é um pressuposto para aquele que origina no plano predicativo uma concepção ontológica de verdade, pois neste último a verdade deve ser vista como um predicado do *lógos* e não da coisa. A verdade será aquilo que se gera a partir da mistura entre duas Formas, sendo nesta perspectiva que se deve agora procurar “a opinião” e “o enunciado” falso.

O passo é extremamente conciso. Primeiro encara-se “a opinião” e “o enunciado” como gêneros passíveis ou não de mistura com “o não ser”, para depois tratar a questão na perspectiva das competências cognitivas⁵²⁷.

... pois, isso de opinar e dizer as coisas que não são é de algum modo a falsidade, gerando-se no pensamento e nos enunciados (260c; ver 236d-e).

A relação entre “o opinar ou dizer” (*tò doxázein é légein*: 260c2-3; vide 236e) “as coisas que não são” (*tá mé ónta*) e “o falso” (*tò pseudos*) já foi anteriormente estabelecida. Contudo, o que permite a Platão supor que “o falso” possa se gerar (*gignómenon*) “no pensamento” (*en dianoíai*) e “nos enunciados” (*te kai lógois*)?

É necessário que apliquemos a tese do ser como potência (*dýnamis*: 247e) à perspectiva da mistura entre os gêneros dos seres. Assim, o que há de comum a “pensamento”, “opinião” e “enunciado” é o fato de exprimirem relações. Incluídos no ser, são vistos ora pelo viés da atividade cognitiva ou discursiva, ora do que se gera nelas, em particular, a falsidade (*que será definida segundo “o conteúdo” do enunciado*).

Onde quer Platão chegar? Se for possível mostrar que “o falso” se gera nos gêneros das coisas que são, é possível retomar a questão em uma perspectiva cognitiva.

Recorde-se que a tese que Platão atribui a Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas”, “das que são enquanto são” e “das que não são

⁵²⁷ Sendo substantivadas através do artigo.

enquanto não são” (152a e ss.), conduz a uma concepção infalibilista, fundada nos indivíduos⁵²⁸.

Por sua vez, a tese de que “o falso é o contrário do verdadeiro”, extraída da tese da *incognoscibilidade do não ser* em Parmênides (B2), também vedava a passagem à solução do problema.

Portanto, se, como consequência da tese da comunhão dos seres e da alteridade, for possível provar que o falso existe nos enunciados, o segundo passo será demonstrar que “sendo falso, existe o engano” (*óntos dé ge pseúdous estin apátê*: 260c); sendo esse o engano que os interlocutores tinham receio de admitir, devido à recusa do sofista em aceitar que o falso se gera em nós.

E, havendo engano, é necessário que todas as coisas estejam cheias de simulacros, de imagens e de aparências (260c).

Resta saber onde ocorre, como e o que é o engano.

O argumento do sofista

A investigação revela a aporia de que vive o sofista, relativa à escuridão do lugar em se refugia, “o não ser”. Dito de outro modo, o ponto de apoio da tese que nega “de todo que o falso viesse a ser” (*gegonénai tò parápan méd’ einai pseudos*), e que “não se pode conceber” (*ouíte dianoeisthai*) “nem dizer” (*oute légein*) o não ser, depende de uma concessão, precisamente aceitar que:

... o não ser em nada e de nenhum modo participa da entidade (*ousían gár oudèn oudamêi tò mê òn metéchein*: 260d).

Uma vez que se provou o contrário e “o não ser se manifestou participante do ser” (*metéchon tou óntos*: 260d), a primeira objeção do sofista que “o não ser não é⁵²⁹” (*tò mê òn hês ouk ésti*: 261a) foi vencida, e se provou que “o não ser de algum modo é”.

O sofista estaria pronto para abandonar o âmbito formal do combate para estabelecer uma nova objeção no cerne da cognição. Neste sentido, reedita as

⁵²⁸ Seja enquanto sujeito político ou como cognoscente.

⁵²⁹ Que seria defensável, se e somente se, o não ser fosse o contrário do ser, e forneceria a justificação lógica para a defesa de que o homem é infalível e medida da verdade que experimenta (152c).

consequências da terceira hipótese⁵³⁰ sobre a comunhão das formas (251d-e; 252e-253a).

Aplicando-a ao presente contexto, alega que “umas formas participam do não ser, outras não⁵³¹” (*tôn eidôn tà mén metéchein tou mé óntos, tà d’ ou*: 260d), para defender que o *lógos* e a opinião “são destas que não participam” (*tôn ou metechóntôn*: 260d).

Isto porque, se “a opinião e o enunciado não comungam do não ser” (*ou koinônei tou mé óntos*), e o falso continua associado ao não ser, então,

... é de todo impossível que o falso exista se não comunga com este (*pseudós gar tò parapan ouk einai tautés mé synistaménês tés koinónias*: 260e).

Contra a tese de que “o não ser não é⁵³²”, simplesmente, será necessário provar que “o falso é sobre o *lógos* e sobre a *dóxa*” (*pseudos hós ésti kai peri lógon kai peri dóxan*: 261b).

Com isto, não apenas se fará jus à natureza relacional do não ser como se estenderá o alcance da solução ao âmago da atividade sofística e aos produtos de sua *techné*⁵³³.

A condição de possibilidade do falso

A pesquisa avançará com uma dupla tarefa, a de investigar “o que por acaso são” (*hóti pot’ éstin*: 260e) “enunciado” (*lógon*), “opinião” (*dóxan*) e “imaginação” (*phantásian*), a fim de revelar “a comunhão deles com o não ser”, e demonstrar que “o falso existe” (*tò pseudos òn*: 261a).

Sem essa prova, não se pode incluir o falso no gênero da arte imagética e fantástica (*tên eidólpoiikên kai phantastikên*: 260d).

⁵³⁰ Note-se que, no *Mênnon* uma hipótese é contraposta à que é contrária: (1) “a virtude se ensina”, (2) “a virtude não se ensina” (89c-97b). No *Sofista* o exame das hipóteses examina as possibilidades (1) “todas comungam”, (2) “nenhuma comunga” e (3) “algumas sim, outras não”, em um contexto mais complexo, incluindo quantificadores e incluindo uma alternativa intermediária entre extremos (3).

⁵³¹ Se aceitarmos que a participação é sempre entre formas, “o não ser” será uma forma, a forma da contraposição.

⁵³² A expressão “que o não ser não é” (*tò mé òn hós ouk ésti*: 261a) lembra a fraseologia da tese de Protágoras (*Teeteto*: 151e).

⁵³³ O sofista é considerado um gênero *problemático* e arisco. Talvez Platão tenha em mente algum trocadilho com a palavra “lançar problema” (*problema*; em suas variantes no passo: *problémátôn*; *ti probálêi*; *problêthên dieperásamen*; *héteron problêlêtai*: 261a-b).

O caso do enunciado e da opinião

Quanto ao enunciado e à opinião, o que se pretende é chegar a uma conclusão sobre (a) “se o não ser os atinge” (*autôn háptetai tò mé òn*) ou (b) “se são de todo o modo verdadeiros e nenhum dos dois é alguma vez falso” (*pantápasin alêthê mén estin amphótera tauta, pseudos de oudépoté oudéteron*: 261c). Em suma, se (a) é correta, então há falsidade na opinião e enunciado, se (b), então a *concepção ontológica de verdade é válida*.

Apesar de a discussão ser bastante antiga, a tarefa mais difícil (*tó mégiston*) já foi solucionada. Com isso o Hóspede ressalta a centralidade da tese sobre “o não ser”. O que resta dela, é menor e mais fácil (*rhaiô kai smikrótera*: 261c), pois se vale das soluções já alcançadas.

A natureza dos nomes

Platão sugere que o mesmo raciocínio “a respeito das formas e das letras” (253a) seja aplicado ao exame “acerca dos nomes⁵³⁴” (*peri tôn onomátôn*: 261d). Para que este passo não se assemelhe a uma digressão é preciso explicar por que a questão se encaminha para a natureza dos nomes.

O que há em comum entre “formas”, “letras” e “nomes”? Ora, pelo que foi dito anteriormente, estas devem ser vistas na perspectiva da relação, cuja justificativa maior é que, assim como os nomes “o que é” e “o que não é”, aquelas são em si inexplicáveis.

Portanto, tomando como paradigma da *terceira hipótese* sobre a comunhão dos gêneros, a natureza das letras vogais (“o ser”, “o mesmo”, e “o outro”) e consoantes (“movimento” e “repouso”), é preciso investigar assim como se fez às letras, quanto aos nomes (a) “se todos se ajustam entre si”, (b) “nenhum”, ou (c) “se uns aceitam ajustar-se, outros não”.

⁵³⁴ Neste ponto o *Sofista* segue em paralelo com a discussão a respeito da correção dos nomes no *Crátilo* (embora não esteja em questão à origem natural ou convencional, ou dos nomes tomados isoladamente), e aquela que se desenvolve no *Teeteto*, em que as letras são consideradas como análogas às *stoichéia* das coisas (201a-206b).

A qualidade (*tò poion*) que torna análoga a questão sobre os nomes à argumentação anterior sobre a *comunhão dos gêneros* é que a única solução válida é a alternativa⁵³⁵ (c).

Platão expõe então a sua teoria sobre “o enunciado”, a propósito do problema da natureza e função dos nomes, que afeta à linguagem em geral, e que tem como finalidade contrapor-se a noção de *lógos* apresentada por Górgias⁵³⁶.

Estás a fazer esse tipo de observação porque, quando as coisas ditas numa sequência mostram algo, se ajustam; enquanto aquelas pela continuidade nada significam, não se ajustam (261d-e).

Isto Teeteto não captou de primeira: se as coisas não são ditas numa sequência (*ephxês*) de certo tipo não tratam mais do que de nomear ou evocar sucessivamente as coisas. Porém, se as coisas ditas mostram algo (*dêlountá ti*) é porque se ajustam (*synarmóttei*). Por outro lado, “as que” (*tà*) “pela continuidade” (*téi synecheíai*) “nada significam não se ajustam” (*médèn sêmainonta anarmostei*: 261e).

Nota-se que “mostrar” e “significar” são funções correlativas para o que acontece na realidade e aquilo que a linguagem descreve em um contexto predicativo, e somente se realizam nos casos de harmonização entre “as coisas ditas”. Neste caso, “algo” (*ti*) é derivado de uma relação *sintética* entre Formas, os referentes da relação.

Assim, onde se verifica harmonia entre as coisas ditas em sequência, surge “algo” cuja referência pressupõe certos *elementos constituintes* de sua significação. Onde não há harmonia “nada” (*médèn*) se mostra, nem as coisas ditas atingem algum significado válido através da relação entre Formas.

O que é novo na tese e mostra a parcial incompreensão de Teeteto⁵³⁷ é certo pressuposto necessário para explicar a natureza do nome⁵³⁸ de que parte o filósofo:

⁵³⁵ Note-se na fala de Teeteto a alternância entre a negação eventual (*tà dè mê*) e a factual (*tà d’ ou*: 261d).

⁵³⁶ Toda a discussão é uma resposta aos parágrafos (§§85-87) do tratado *Do Não Ser* de Górgias (B3a na versão de Sexto), que toma *lógos* em um sentido muito amplo.

⁵³⁷ Poderíamos dizer também que se ajustam porque mostram algo. Teeteto parte da semelhança (*tò toiónde*) já estabelecida entre “os nomes” e “as coisas ditas” (*tà legómena*), simplesmente. Porém, quando o Hóspede questiona se ele tem consciência de que isto conduz a certas funções da linguagem, ele é levado a refletir e perguntar: “Como? O que é isso que disseste” (*pôs ti tout’ eipas*: 261e)? Teeteto não tem consciência de que é isto que permite o acordo entre ele e o Hóspede a respeito do que foi dito, e concorda com seu interlocutor “com outra coisa em mente” (*hós pròs heterón ti*: 262b), o que mostra confusão. Cornford (1973: 304) sugere que Teeteto tem em mente a combinação das formas ou a incompatibilidade das mesmas, conforme soam juntas ou não vogais e consoantes (253a). Porém, o Hóspede refere-se à heterogeneidade constituinte de enunciado.

Exatamente o que eu conjecturava ao supor que estavas de acordo; com efeito, para nós são dois os gêneros de coisas ditas pela voz acerca da entidade (*ésti gâr hêmin pou tôn têi phônêi peri tén ousían dêlômátôn dittôn génos*: 261e).

É necessário supor certa diferença naquilo que a linguagem mostra a cada vez a respeito da entidade (*ousían*), os dois gêneros de coisas que nos permitem compreender a entidade⁵³⁹ (261e).

O pressuposto (*hypolabónta*) da tese é a diferença entre dois tipos de “coisas na voz”, os “nomes” e os “verbos” (262e), ser necessária para a formação do enunciado, cuja função é mostrar a entidade (*ousían dêlômátôn*), a partir de uma relação, em diferentes perspectivas⁵⁴⁰. Quais?

Por definição “chamamos **verbo** ao que se mostra na ação” (262a) e nome “ao signo da voz posto naqueles mesmos que praticam as ações” (262a). Portanto, a compreensão dos nomes será restrita no contexto do enunciado ao *praticante da ação*.

A simples substantivação de “os nomes” (*tà onómata*) e “os verbos” (*tà rhêmata*), como tipos distintos de sinais na voz, afeta todo o contexto da predicação e faz com que o ser seja encarado a partir de suas funções⁵⁴¹ na linguagem. Platão desarma, assim, o problema da autopredicação que onerava a Teoria das Formas!

A entidade será vista como (a) “o verbo” (*tò rhêma*) quando é aquilo que se aplica ao que se mostra na ação (*tò mèn epì tais práxesin òn dêlôma*) e como (b) “o nome” (*tò ónoma*), quando é o signo da voz posto naquele que as pratica (*tò dé g’ ep’ autois tois ekeínas práttousi sêmeion tês phônês epitethén ónoma*: 262a).

⁵³⁸ Platão parte “dos nomes” de forma genérica para em seguida tratar de “as coisas ditas” (*tà legóména*), e por fim de “as coisas na voz” (*tôn têi phônêi*). Além de passar de “as coisas ditas numa sequência” (261d-e1) para “dizer nomes em sequência” (262a).

⁵³⁹ Portanto, esta é a réplica contra Górgias (B3a; *De Melisso, Xenophane, Gorgia*: 980b18-19), que visa mostrar que o ser é incognoscível e inexplicável a outrem, “porque as coisas não são palavras” (*diá te tò me einai tà prágmata lógous*). Neste sentido Platão distingue a “entidade” dos gêneros de seres que a mostram, impedindo por um lado uma identificação do ser com as coisas, e por outro, incluindo uma relação semântica, “as coisas ditas” são signos que mostram a entidade na ação.

⁵⁴⁰ É isto que falta à “Teoria do Sonho” (201e-206b). Segundo Sócrates “o entrelaçamento dos nomes é aquilo que a explicação é” (202b). Não somente “os elementos carecem de explicação e são incognoscíveis” *em si mesmos*, como é necessário que as partes que compõem o *lógos* (e as coisas) sejam diferentes entre si, em um sentido definido. Ver também *Filebo* (18b e ss.).

⁵⁴¹ O sentido desta distinção entre “nome” e “verbo” a partir das funções que exercem é indicada pelas preposições que regem o dativo, contrastando-as com a forma do acusativo. O termo *dêlôma* parece ter sido cunhado por Platão. Para Fowler (1921), é difícil dizer quão importante será a participação de Platão no desenvolvimento do estudo linguístico. Porém, inclino-me a ver a clareza da exposição dos problemas e das suas soluções na consciência que o ateniense tem da própria língua grega. O filósofo será um filólogo, mas não à moda de Pródico.

Exemplos de verbos são “caminha”, “corre”, “está a dormir” e expressões (*rhêmata*) “outras que tais”⁵⁴² (*tállā*) “quantas” (*hósa*) sinalizam ações (*práxeis sêmaínei*); e de nomes “leão”, “veado”, “cavalo” “quantos nomes daquele que praticam ações” (*hósa te onómata tōn tās práxeis au prattóntōn*: 262b).

A condição de possibilidade do enunciado

O que é importante compreender é que nem “de nomes” (*ex onomátōn*) somente, “nem de verbos” (*rhématōn*) separados de nomes (*chōris onomáton*) há *lógos* (*ouk ésti pote lógos*: 262a; *tauta ouk ésti lógos*: 262b).

Por exemplo, “caminha corre dorme” “não realizam um enunciado de todo” (*lógon oudén ti mallon apergázetai*: 262b). Nem “leão veado cavalo” de nenhum modo (*oudeis pô*), ditos em sequência constituem⁵⁴³ (*synesté*) o *lógos*.

... nem dessa maneira, nem daquela as coisas pronunciadas revelam ação ou falta de ação, nem a entidade do que é ou não é, 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 menor dos enunciados (262b-c).

Platão opõe então duas operações realizadas pela alma, a separação (*chōrismos*) e a mistura (*symmeixis*).

Embora a primeira, delimite a Forma, que por definição não se confunde com as demais, Platão no *Sofista* privilegia a perspectiva da diferenciação relacional. Neste sentido, toda a explicação depende da “mescla” (*keraséi*) entre os “nomes” e os “verbos” para descrever a realidade, por meio do vínculo afirmado nas “coisas pronunciadas” (*tà phônéthénta*).

Portanto, a “entidade” também é um conceito que exige uma dimensão relacional, sem a qual ninguém é capaz de mostrar, de nenhum modo a ação (*práxin*), a inação (*apraxían*), “nem a entidade do que é” (*oudè ousían óntos*), “nem do que não é” (*oudè mé óntos*: 262e).

Com isto Platão mostra que “a ação” é sempre entre um agente e um paciente, e exige dois gêneros de ser, ou entidades distintas⁵⁴⁴, vistas à luz das potências que lhe são especificamente atribuídas. A “entidade” que explica “o que é”

⁵⁴² Aristóteles notou isto, ao objetar que verbos no infinitivo não indicam o praticante das ações, como também não sinalizam tempo, por isso, e a rigor não serão considerados verbos (*Da Interpretação*: 16b6-8).

⁵⁴³ Note-se o uso do verbo “define em conjunto” (*synístēmi*: 262c).

⁵⁴⁴ Quantitativa ou qualitativamente.

e “o que não é”, deve então pressupor a complexidade das possíveis misturas entre Formas.

Platão evita assim que verdadeiro e falso sejam imediatamente associados com o “o ser” e “o não ser”, a despeito de qualquer ação ou não ação. Portanto, antes que alguém expresse qualificadamente “nomes” e “verbos” em uma relação, trazendo assim a questão definitivamente para o contexto predicativo.

É assim, pois “o ajuste” (*hêrmosén*) entre as Formas gera “o enunciado” (*lógos egéneto*: 262c).

A primeira combinação (hê prôtê symplokê)

O que o Hóspede quer dizer por “o primeiro e menor enunciado” (*ho prôtós te kai smikrótatos*: 262c)? Vejamos o que acontece quando “alguém” (*tis*) diz (*eipêi*), algo como “um homem entende” (“*ánthrôpos mantháneí*”: 262d).

Esta é a deixa para que Teeteto se dê conta do que acontece com ele quando ele mesmo experimenta simultaneamente aquilo a que o enunciado se refere. O “enunciado” requer que haja entendimento, e quem entende é “um homem”, neste caso Teeteto, que é uma instância do próprio enunciado.

Os dois gêneros de ser combinam a entidade “que é” com a ação, sendo “homem” (*ánthrôpos*) “o nome” singular⁵⁴⁵ que se ajusta “à ação” que lhe é atribuída: “entende” (*mantháneí*). Expresso desta forma, isto “que é dito” (*einai phêis*) é o “menor” (*eláchistón*) enunciado (*lógon*) de todos, pois é produzido segundo as reconhecidas condições mínimas para que haja *lógos*⁵⁴⁶.

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 conclui algo, combinando os verbos com os nomes. É por isso que afirmamos que está a dizer e não somente a nomear; de modo que a essa combinação (*tôi plégmati*) damos o nome de enunciado (262d).

Além disto, este não é qualquer enunciado, mas um enunciado primeiro, justo e específico, pois afirma do homem o que é próprio dele, uma vez que o indivíduo somente porque é *homem*, entende.

⁵⁴⁵ Dado no caso nominativo.

⁵⁴⁶ Isto combina o que acontece no plano ontológico com o que é expresso no contexto predicativo. Por outro lado, o predicado se destaca da Forma do nome, contrapondo-se a um agente concreto (o sujeito). É possível então defender Platão da crítica da autopredicação das Formas que Aristóteles (*Met.* A4) imputa ao ateniense (ver como Platão põe o problema no *Parm.* 131a-132e). O predicado não é uma “substância” (*ousía*), mas uma função que a “entidade” exerce quando dita de outra “entidade”, o nome.

Platão, então, destaca o aspecto temporal e contextual do *lógos*. Além disso, apresenta como sua característica própria o fato de que “conclui algo⁵⁴⁷” (*peráinei ti*) a respeito das coisas que une. Esta “compleição⁵⁴⁸” indica que “combinar os verbos aos nomes” (*symplékôn tà rhêmata tois onómasi*: 262d) é constitutiva, como veremos, do processo mental de que o *lógos* expressa a conclusão.

Isto permite a Platão evitar que toda a predicação seja reduzida a nomeação⁵⁴⁹, porque o *lógos* é o resultado de uma operação complexa e “dizer” (*légein*) é mais que simplesmente “nomear” (*omomázei*). Ao separar a nomeação, a pronúncia do nome, e o dizer, torna-se possível nomear “o ser” e “o não ser”, sem que isto seja “dizer algo” (*légein ti*), e por essa via, sem que isto implique em contradição⁵⁵⁰ (*antilogia*).

As coisas e as coisas da voz

Platão propõe então uma analogia entre “as coisas” (*tà prágmata*) e “as coisas da voz” (*tà tês phônês*):

Pois, então, assim como umas coisas 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).

Segundo me parece, o objetivo do ateniense é enfatizar “os fatos” (*tá prágmata*) de que “as coisas da voz” são “sinais” (*sêmeia*). Do mesmo modo como há coisas que se ajustam entre si (*tà mèn allélois hêrmotten*) e outras “que não⁵⁵¹” (*tà d’ ou*), o mesmo ocorre com “os sinais da voz” (as palavras). Por sua vez, os

⁵⁴⁷ Sendo oposto a “nada concluir” (*peraineis de oudépoté oudèn pròs oudéna autôn*: *Teeteto*: 180a; vide Cornford, 1973: 305). No contexto daqueles que não aceitam que nada permaneça o mesmo e que tudo muda, não seria possível concluir algo, nem defini-lo. O *lógos*, por sua própria natureza, porta o sentido de definição relativamente à entidade de algo. Por enquanto não está claro em que o *lógos* se distingue da opinião.

⁵⁴⁸ Metáfora para a combinação (*tôi plégmati toutôi*) das coisas pronunciadas.

⁵⁴⁹ É o que segundo Aubenque (2012: 134-135) Aristóteles rejeita (e antes dele Platão!), a concepção sofística que reduz o discurso a “predicações acidentais” como aquelas que visam somente ao nome. Contra isto é necessário aceitar que “a essência tem muitos nomes” e que não é esta uma verdadeira refutação, impedir que de uma coisa seja dita muitas coisas. Aristóteles concorda com Platão que “não era errado situar a sofística no nível do não ser” (*peri tò mé ón*: citação de 254a, em *Met.* E 1026b14). A isto Aristóteles (*Met.* E2 1026b15-21) responde distinguindo dois tipos de predicação “de acordo com o nome” (*katà tounoma*) e a predicação “segundo a definição” (*katà tòn lógon*), que é aqui apontada por Platão.

⁵⁵⁰ Já não era contraditório porque dizer “que o que é não é” e “que o que não é, é”, segundo certas relações não constituem casos de contradições (*enantiósesin*: 259b); muito menos referir-se ou nomear “o ser” e “o não ser”.

⁵⁵¹ O indício que suporta esta afirmação é o uso da forma da negativa “as que não” (*tà d’ ouí*) que nega o fato e não o nome.

sinais da voz que sinalizam “o ajuste” entre as Formas (*tà dè harmónttonta autôn*) realizam o enunciado (*lógon apêrgásato*: 262e).

Com este passo, portanto, aponta-se para “os fatos⁵⁵²” e para “as coisas” como referentes das “coisas da voz”, trazendo a questão para um contexto definido, as coisas presentes ao diálogo⁵⁵³.

Condições de possibilidade do discurso: dois requisitos mínimos

Em seguida, Platão revela duas premissas que se deve incluir na tese sobre “o enunciado” que o vinculam necessariamente à predicação e lançam nova luz sobre os *problemas da referência* e da *atribuição de qualidades*.

Primeiro, que enquanto tal ele é necessariamente “enunciado de algo” (*tinòs einai lógon*), pois “é impossível não ser de algo” (*mé dè tinòs adýnaton*: 262e).

Segundo, o enunciado “precisa ser de certa qualidade” (*poión tina autôn einai*: 262e).

Estas duas premissas ressaltam o caráter relacional-reflexivo do *lógos*, que o aproxima da imagem (240a-c) e explica em parte a falha na consideração da opinião falsa (240c-d), na medida em que “o falso” é tomado com *uma coisa em si*.

A qualidade específica (*poión tina*) que recebe o “enunciado” deve ser deduzida de um contexto pragmático e não aleatoriamente atribuída como propriedade inerente à coisa de que se fala.

Então vou dizer-te um enunciado, combinando a ação com o resultado da ação, através de um nome e um verbo; e tu diz de quem, por acaso, é o enunciado (262e).

O enunciado combina (*syntheis*⁵⁵⁴) “ação⁵⁵⁵ com o resultado da ação⁵⁵⁶” (*pragma práxei*), “através de um nome e um verbo” (*di’ onómatos kai rhêmatos*). Esta combinação atribui um caráter causal à relação a partir da qual o *lógos* e os *fatos* se geram e são descritos.

⁵⁵² Veja-se a relação com a argumentação de Górgias (§85-87).

⁵⁵³ É para isto que sinaliza o Hóspede quando solicita que “prestemos atenção a nós” (*proséchômen dé tòn noun hêmin autois*: 262e).

⁵⁵⁴ Platão fala no *Crátilo* sobre as “sílabas” (*syllabás*) de que “os nomes são compostos” (*ex hôn [syllabôn] tà onomata syntíthentai*: 424e; 425a; ver *Teeteto*: 201d-202c). O termo é encontrado também em Aristóteles referindo-se a combinação dos termos de uma proposição (*Met.* 1012a4; 1024b19; ver também “*synthesis*”).

⁵⁵⁵ Cornford (1973: 309) traduz “coisa” (*pragma*), enquanto Fowler (1921), Murachco, Juvino e Santos (2011) por “ação”.

⁵⁵⁶ Respectivamente *prágma* (acusativo) e *práxei* (dativo).

O Hóspede recorre a um enunciado simples: “Teeteto está sentado” (*Theaitétos káthêtai*: 263a) e ressalta a *justeza* deste enunciado, pois além de “pequeno” (262c) é dito “à medida” (*métrios*: 263a) para expressar o fato. Composto de dois termos, não excede nem falta à situação descrita, aquela em que estão envolvidos os interlocutores.

Como o enunciado tem de ser de “algo” (*ti*), a tarefa (*érgon*) de Teeteto é reconhecer *de que* se trata. Neste caso, será “de quem” (*hótou*⁵⁵⁷), sendo ele “sobre quem” é dito e “de quem é” o enunciado:

É evidente que é sobre mim (*peri emou*) e é de mim (*emós*: 263b).

O segundo enunciado apresentado é “Teeteto, com quem estou a conversar, está a voar” (263b).

O Hóspede enfatiza a referência ao aqui e agora (*hic et nunc*), ou seja, pede para que preste atenção a situação presente (*hôi nyn*), para antes de tudo responder “sobre quem” e “de quem” é o enunciado.

Não há dúvida que é “sobre” Teeteto, e “de” Teeteto. Porém, quanto à exigência de que “cada” (*hékaston*) enunciado seja de certa (*tina*) qualidade (*poiòn*), algo novo se revela.

É necessário reconhecer que são diferentes, o primeiro e o segundo; sendo esta diferença descritível em termos de certa qualidade (*pou*) porque “um é falso” e “outro é verdadeiro” (*tòn mèn pseudê pou, tòn dè alêthê*: 263b).

Esta dedução das qualidades dos enunciados descritos pelo Hóspede leva a reconhecer “verdade” e “falsidade” como *propriedades do enunciado*, e não das coisas. Resultado da relação das coisas no enunciado, com referências à situação presente, esta noção desabilita completamente *a concepção ontológica de verdade*. Pois, é possível dizer do “que é”, p. ex: Teeteto (nome de algo que é), *que dele e sobre ele se dizem falsidades*.

Deste modo Platão separa definitivamente “verdade” e “falsidade” de “ser” e “não ser”, uma vez que são *propriedades* atribuídas ao enunciado que é sempre de “algo que é”, e não *pressuposto* do “que é”, simplesmente.

As *qualidades do enunciado* mostram como o “verdadeiro” e o “falso” estão envolvidos em um âmbito predicativo, no contexto da alteridade, pois “algo dito”

⁵⁵⁷ Caso genitivo.

pode ser verdadeiro ou falso de acordo com as muitas situações segundo as quais “as coisas” são elas próprias caracterizadas, *como tais*.

Definição de enunciado verdadeiro e falso

Falta aplicar à *concepção de verdade e falsidade como propriedades do enunciado* as conclusões *acerca do não ser como outro*. Examinando o que foi dito a respeito de Teeteto:

Deles, o verdadeiro, diz a teu respeito as coisas que são como são (*aléthês tà ónta hôs éstin peri sou*: 263b).

A definição de *enunciado verdadeiro* será então, “dizer” (*légei*) a respeito de cada coisa, “as coisas que são como são” (*tà ónta hôs ésti*). Isto porque, no contexto da predicação, muitas são as coisas que se podem dizer a respeito de qualquer outra.

Para compreendermos, por outro lado, o que é o enunciado falso é necessário analisar detidamente o passo seguinte (263b).

HE: E o falso diz⁵⁵⁸ coisas diferentes das que são (*ho pseudês hétera tôn óntôn*);

TEET: Sim.

HE: Diz as coisas que não são como sendo (*tà mé ónt' ára hôs ónta légei*).

TEET: Mais ou menos (*schedón*);

HE: Das coisas que são, que são outras a respeito de ti (*óntôn dé ge ónta hétera peri sou*);

TEET: Perfeitamente;

A questão do enunciado verdadeiro é deixada de lado, como se não trouxesse maiores problemas, para que os interlocutores se concentrem no enunciado falso.

Se o enunciado falso “diz coisas diferentes das que são”, então é possível reduzi-las a dizer “as coisas que não são como sendo”? Já vimos que não. Também a Teeteto isto não basta ou explica. Pois contra a redução de (a) “os outros dos seres” (*hétera tôn ónton*) a (b) “as coisas que não são” (*tà mé ónta*) como sendo (*hôs ónta*), se pode objetar que dizer “as coisas que são” (*tá ónta*) como não sendo (*mê ónta*) também seria falsidade.

⁵⁵⁸ A ambiguidade atinge “o dizer falso” (com *légei* importado de duas linhas acima), pois poderia conduzir a entender “a falsidade” como uma “das diferentes coisas que são”.

A definição continua incompleta e não acrescenta nada àquela de diálogos anteriores, onde a questão não se resolve e a fórmula continuaria denunciando uma contradição, se não for vista a partir da noção de alteridade.

É necessário então qualificar e referir “as coisas que não são” como outras das coisas que são a respeito de “algo” (*ti*) ou “alguém” (*peri sou*), segundo uma dada “qualidade” (*toioutos; tò poion*). Portanto, a definição completa será:

Das coisas que são, que são outras a respeito de ti. Pois dissemos que, acerca de cada [uma das coisas que de algum modo são], muitas coisas são e também muitas não são (263b).

Platão chama a atenção para o fato de que a questão deve ser resolvida caso a caso, pois “a respeito de cada coisa que de algum modo é” (*peri hékaston einai pou*), ou seja, que é individualmente, a Forma ou instância de uma forma, “muitas coisas são” (*pollà... ónta*) e “muitas não são” (*pollà de ouk ónta*: 263b) as coisas ditas a respeito de qualquer coisa que é.

O “que de algum modo é” (*einai pou*) cobre a diferença respectiva entre a Forma (nome coletivo) e a instância (indivíduo), e o modo como estas “são” e “não são” relativamente a algo.

Estes dados explicam o porquê de Teeteto ser escolhido, no presente caso, como exemplo de um enunciado. A partir dele se “delimita o que é um enunciado” (*ex hôn horisámetha tí pot' ésti lógos*), que é também, “um dos mais curtos⁵⁵⁹” (*héna tón brachytátôn einai*: 263c).

O sujeito como dono do enunciado

Ao dirigir-se a Teeteto como sujeito do enunciado, a ênfase está em fazer ver um caso de enunciado falso a respeito de algo que é. Sendo a respeito de alguém (*peri sou*) e de “algo/alguém” (*tinós*), nega-se, portanto, que “o enunciado falso” seja de “nada” ou “ninguém”. Não havendo enunciado nestas condições.

Este algo de que ou de quem é sempre o enunciado, não é o ser simplesmente, mas um dos gêneros de ser, o sujeito que entra na composição do enunciado, necessariamente, em conjunto com o verbo. Por sua vez, o enunciado refere o fato, neste caso, a Teeteto.

... e, se não é de ti, também não é de nenhum outro (*ei de mê éstin sós, ouk allou ge oudenós*: 263c).

⁵⁵⁹ Possivelmente tanto em extensão quanto em intensão.

Neste ponto, referência e qualidade não podem ser vistos separadamente do fato presente que é singular, sendo o que é dito a respeito do nome, algo que pertence a ele e a “nenhum outro” (*ouk álloú*). Se não houvesse o fato, “sendo um enunciado de ninguém, nem enunciado seria de todo” (*mêdenós <dé> ge ôn oud’ àn lógon eiê tò parápan*). Eis o requisito ou condição de possibilidade do enunciado:

é impossível um enunciado ser enunciado de ninguém (*adýnatôn ên lógon ónta mêdenòs einai lógon*: 263c).

O enunciado é sempre de algo, porém, o que é dito de algo, é a contraparte necessária do nome: “o verbo”, e sem estes dois termos não há *lógos*. A falsidade surge através da combinação dos seres que o enunciado opera:

Na verdade, quando a respeito de ti são ditas coisas, mas outras como se fossem as mesmas, e coisas que não são, como que são; esse tipo de composição que se gera a partir de verbos e nomes, ao que parece, real e verdadeiramente vem a ser um enunciado falso (263d).

O erro consiste em não compreender aquilo que o dialético discerne (253b-e) quando alguém comete o equívoco de, sobre as “coisas ditas” (*legómena*), considerar “outras como as mesmas” (*thátera hós tà autà*), ao dizer que são outras coisas que não aquelas que são a respeito do fato. Nesse sentido, ele diz das “coisas que não são que são” (*mê ónta hós ónta*). Porque somente a partir da “composição” (*sýnthesis*) de verbos (*ék te rhêmátôn*) e de nomes (*onomátôn*), portanto, de coisas que são (*óntôs*), “real e verdadeiramente se gera o enunciado falso” (*óntôs te kai aléthôs gígnesthai lógos pseudês*: 263d).

Não só se anuncia a condição de possibilidade do enunciado falso consistindo na relação entre seres, mas se o caracteriza como uma *síntese* e resultado de um processo (*gígnesthai*).

Sendo uma síntese, o enunciado não se reduz a nenhum dos termos da relação separadamente. Deste modo não é possível dizer que a verdade aqui é vista como pressuposto do ser, mas como resultado da síntese entre dois gêneros de seres, “o nome” (o sujeito) e o que é dito de um sujeito, “o verbo” (o predicado).

Tampouco o enunciado falso está vinculado a “o que não é” ou “nada”, tomados isoladamente. Porque, é impossível haver um enunciado de “nada”, pois cada um pressupõe “algo”. Porém, este requisito não é o bastante, pois o enunciado é uma *sýmplokê*, entre diferentes classes de Formas.

Último exame: o que são *lógos* e *dóxa* e *diánoia*

Com o exame do *lógos* Platão conclui a gênese da matriz predicativa, em dois âmbitos entrelaçados, a do “nome” (sujeito) e do “verbo” (predicado), e a do “sujeito” do discurso e do “fato” (*prágma*) que é o resultado da atividade cognitiva.

Em relação aos seus constituintes, bem como os da reflexão, o “enunciado” liga e separa as muitas formas, e assim gera um “conteúdo” que objetiva na prática pública do discurso aquilo que tem pretensões científicas e pleiteia a verdade.

O último passo da pesquisa é aplicar o que foi aceito sobre “o enunciado” às faculdades cognitivas, de acordo com sua natureza, visada por aquilo de que se ocupam, e descritível por meio do *lógos*. É a partir dele que os produtos do exercício da cognição ou do raciocínio ganham autonomia em relação ao cognoscente, e permite distingui-las uma a uma, “pensamento” (*diánoiá*), “opinião” (*dóxa*) e “imaginação” (*phantasía*), e “percepção”⁵⁶⁰ (*aisthêsis*).

Este percurso conclui a digressão prenunciada pela aporia da “opinião falsa” no *Teeteto* (187a-201c), que conduziu a investigação à entidade de “o que é” e de “o que não é” (185c-e), dos gêneros (186a-b), do exame do saber e não saber para o ser e o não ser (188c-d) e por sua vez para o exame da natureza do *lógos* (201d-210a), que é definido no *Sofista*.

A semelhança entre “o enunciado” e as faculdades cognitivas (*dýnameis*) é o seu caráter processual e predicativo, que vigora entre *o que é produzido* pela cognição e *os conteúdos* do enunciado. Senão, vejamos:

O quê? Pensamento e opinião e imaginação, acaso não é já evidente que esses mesmos gêneros vêm a nascer em nossas almas, tanto como falsos, quanto como verdadeiros (263d)?!

Para chegarmos à compreensão de sua diferença, é necessário partir da tese de que o *lógos* é “um dentre os gêneros de seres” (260a), porque embora cada uma destas faculdades: o “pensamento”, a “opinião” e a “imaginação”, também sejam gêneros do ser, o *lógos* não é uma faculdade.

⁵⁶⁰ A “opinião” e a “imaginação” encontram-se difusas (por não terem um órgão específico, como defende Aristóteles em *De Anima*: 425a14 e ss.) como processos ligados ao “pensamento” e à “percepção”, cujo resultado é um “enunciado” no caso da *dóxa*, ou uma “imagem” no caso da “suposição” (*eikasía*: *Rep.* VI). O caso da *dóxa* é ainda mais complicado porque conjuga ao mesmo tempo a “crença”, a elaboração dos dados sensíveis pela “aparência” e a “opinião”, a conclusão do processo sintetizado em um *lógos*.

Enquanto reflexo comum daquilo que se passa na alma como produto das atividades cognitivas, o *lógos* se vincula aos gêneros, as *matrizes de relações*, as Formas e as faculdades que exercem domínio sobre seres em processo.

Em primeiro lugar todos estes gêneros de ser “estão em nossas almas” (*pánth’ hêmôn en tais psychais*: 263d).

Esta afirmação delimita um âmbito maior, “o ser” no qual a própria “alma” está incluída e nela inclui as faculdades e o *lógos*. Se ambos os processos cognitivos estão no ser pela tese da *dýnamis*: 247d-e e os contrários no ser que é um terceiro além deles, então de certo modo, nossas (*hêmôn*) almas estão sujeitas ao processo (*gígnesthai*) e ao movimento (*kínêsis*). Seja através da percepção dos sensíveis, seja pela afecção que caracteriza a cognição.

O que não se gera ou não é afetado é “o próprio ser”, e seus pressupostos, a “existência” e a “identidade”, que o ser partilha com as coisas que são (*tá ónta*) na medida em que as “abrange” (*periéchon*).

O que se gera “em nós” são as *cópias das formas* (*morphên*), a *propriedade das coisas* (*dýnamis*) e os conteúdos discursivos, que são resultados de relações. Destes, “o enunciado” pode ser classificado como “falso” (*pseudê*) ou como “verdadeiro” (*aléthê*), porque essas são suas *propriedades*.

Porém, que relação o “enunciado” tem com as faculdades em particular, “como” (*pôs*) isto ocorre, sendo possível atribuir “verdade” e “falsidade” (de forma derivada) como propriedades aos produtos do exercício de cada faculdade, depende da compreensão (*lábêis*) e da definição daquilo “em que cada um deles [dos gêneros] difere entre si” (*ti pot’ éstin kai tí diaphérousin hékasta allélôn*: 263d-e1).

São as perspectivas combinadas do “mesmo” e do “outro” que permitem (é isto que faltava no *Teeteto*: 210a-b) descrever a diferença recíproca através do contraste dialético das definições das faculdades e os gêneros de ser sobre que se aplicam.

Pensamento e discurso

Platão mostra complementarmente aquilo em que as faculdades são semelhantes e em que diferem.

Por um lado, “pensamento e discurso são o mesmo” (*diánoia mén kai lógos tautón*: 263e), isto é, comungam do mesmo, sendo o pensamento o gênero maior

em que o discurso está incluído. Por isso, o *lógos* não é uma faculdade, expressando antes o conteúdo do pensamento.

Por outro lado, “pensamento” (*diánoia*) difere do “discurso” (*lógos*), em sentido amplo, e sentido estrito como “enunciado”, porque

... é o diálogo íntimo da alma consigo mesma (*ho entòs tês psychês prós hautên diálogos*: 263e).

É devido à interioridade que o *lógos* se parece com uma faculdade.

Por diálogo entende-se o processo pelo qual, por meio de perguntas e respostas, a alma combina “nomes” e “verbos”, ao pesquisar sobre o que é e a relação entre as coisas que são (ver *Teeteto*: 189e-190d).

A segunda característica específica do pensamento é que este diálogo na alma “nasce” (*gignómenos*) “sem voz” (*aneu phônês*). Sendo a isto que “nós denominamos pensamento” (*epônomásthê diánoia*: 263e).

É interessante perguntar que importância tem este último aspecto para a gênese do conceito de “pensamento” que Platão expõe como reflexão⁵⁶¹.

Por sua vez, o que se chama “discurso” caracteriza-se como um reflexo do que do que se produz na alma e se segue em

... um fluxo a partir da alma, indo através da boca com som (*tò ap’ ekeinês rhêuma dià tou stómatos iòn metà phtóngou*: 263e).

É conveniente evitar a atribuição de um “órgão” ao “pensamento” e ao “discurso”. Isto porque a alma não tem órgãos, mas serve-se deles, p. ex. da “boca” (parte do corpo) como de um *instrumento*, (*dià tou stómatos*), não sendo esta a sua finalidade própria, apesar de contribuir à manifestação do “discurso”, em um fluxo (*rhêuma*) sonoro.

O *lógos* não é senão intermediário (*metaxý*) da inteligência e da “opinião”, sendo suporte discursivo para o “entendimento”⁵⁶² (*dianoia*).

⁵⁶¹ É aceito que Platão tenha criado o conceito de pensamento, ao defini-lo como “entendimento” (*diánoia*) ou faculdade intermediária entre “inteligência” (*noun*) e “opinião” (*hòs metaxý ti dóxês te kai nou tèn diánoian ousa*: vide *República*: 511 d), e agora como processo reflexivo e pensamento dotado de uma característica própria em relação à opinião e ao *lógos*. Recorde-se que é por essa via que, no *Teeteto* o ateniense sugere a diferença entre a “explicação” e o “pensamento”, porque o *lógos* torna “manifesto o pensamento de alguém por meio da voz, com verbos e nomes, ao formar uma imagem da sua própria opinião, como num espelho, ou na água, pelo fluxo que sai pela boca” (*tò tèn autou diánoian emphanê poiein dià phônês metà rhémátôn te kai onomátôn hōsper eis kátoptron ê hýdōr tèn dóxan ektypoúmenon eis tèn dia tou stómatos rhoên*: 206d – tradução de Nogueira/Boeri: 2010).

⁵⁶² Sobre a gênese etimológica atribuída a Platão por Adam vide nota 43 da *República* na tradução de R. Pereira (1993: 316).

A descrição do *lógos* aqui é feita, ora em termos fisiológicos, através das funções orgânicas responsáveis pela manifestação exterior do fluxo silencioso e interior à alma, pela “emissão” sonora, ora enquanto registro da atividade cognitiva, reflexo inteligível do entrelaçamento das formas que ocorre no “pensamento”.

Afirmção e negação

Chamo atenção para os dois últimos pontos desta análise: a natureza da afirmação e da negação e das faculdades cognitivas.

Parmênides parte da oposição entre os dois caminhos “que há para pensar” (B2) e estende-a aos nomes “o que é” e a “o que não é”, para justificar como para o “pensar” (*noein*) a verdade tem de ser um pressuposto para o saber. Afirmar ou negar como possíveis os caminhos nada tem que ver com afirmações e negações sobre a *natureza do ser* ou *do não ser*. Tampouco, dizer que “pelo caminho que é o pensar visa o que é”, por ex., constitui um *lógos*.

Platão, ao deslocar a questão da verdade para o *lógos*, resolve conjuntamente também os problemas da contradição e da falsidade, evitando compromissos ontológicos ao dissociar aquilo que, à primeira vista, poderia ser visto como sinônimos: ser e verdade, não ser e falsidade.

Em primeiro lugar, o *lógos* em uma acepção estrita significa “um enunciado”. Neste sentido é possível dizer que “há nos enunciados” (*en lógois... enòn*) dois tipos de conteúdos⁵⁶³, a “afirmação” (*phásin*) e a “negação” (*apóphasin*: 263e).

Já não se trata aqui nem do nome “o que não é”, nem do signo da negação (*oul/mê*) aposto aos nomes, mas do conteúdo assertivo dos enunciados composto por “nomes” e “verbos” que reflete o resultado do processo a que se chama “pensamento”.

⁵⁶³ Para Cornford (1973: 318-9) os termos “afirmar” (*phásis*) e “negar” (*apóphasis*) cobrem (1) a afirmação e a negação nos enunciados afirmativos e negativos e (2) o estado mental em que alguém se encontra quando consente ou dissente, ao dizer “sim” e “não” às questões que a alma propõe a si própria ou a outros. Sendo esta uma característica do próprio “pensamento”, descrito no *Teeteto* como “afirmar” ou “negar” (*pháskousa kai ou pháskousa*: 190a). A diferença entre “pensamento”, “opinião” e “enunciado”, é que quando a alma “define algo” (*horísasa*), então, “diz isso mesmo” (*tò autò... phê*), sendo esta conclusão “a sua opinião”. Por sua vez, chama-se “opinar a fazer um discurso e à opinião um discurso dito e dirigido não a outra pessoa, em voz alta, mas em silêncio a nós mesmos” (*tò doxázein légein kalò kai tèn dóxan lógon eiréménon, ou méntoi pròs állon oudè phônêi, alla sigêi pròs hautón*: 190a; 206d – tradução Nogueira/Boeri: 2010). É possível relacionar isto com o que é dito acima (*Sof.* 263e).

Isto permite a Platão dissociar o *conteúdo assertivo*, a “afirmação” e a “negação” do *conteúdo objetivo*, a “verdade” e a “falsidade”, *que embora continuem contrários entre si*, não são pressupostos do ser e do não ser, nem de nomes afirmados ou negados separadamente, mas *propriedades do que é dito em conjunto no enunciado*.

Não sendo a “afirmação” necessariamente verdadeira, nem a “negação” sempre falsa, a decisão quanto ao *predicado* é objetivamente *decidida pelo ouvinte* ou pela comunidade científica conforme as condições a que responde a enunciação.

Pensamento e opinião

Por sua vez, a “afirmação” e a “negação” que “nasce em silêncio, na alma, com o pensamento” (*en psychêi katà diánoian engignêtai metà sigês: 264a*), é denominado de opinião (*doxês*).

Esta distinção sutil impede que “a opinião” a não ser que seja expressa por um “enunciado”, *seja dita verdadeira ou falsa*. Isto permite ultrapassar as aporias da “opinião falsa”, evitando abordá-la em si, e anulando parte do problema gerado pelo complexo da *dóxa*: não é a “crença” interior passível de ser corrigida ou qualificada como errônea ou falsa, mas *aquilo que é dito no enunciado* como expressão da “opinião”.

Ao dar publicidade à “opinião”, esta se torna criticável por outrem e evita-se conferir verdade *ao estado em que alguém se encontra quando opina*⁵⁶⁴, e por esta via, atribuir-se-lhe um implícito estatuto de *infallibilidade*.

Opinião e imaginação

Se o que é dito acima responde ao problema posto pela tese do *homo mensura* de Protágoras, a distinção seguinte entre a “opinião” e a “imaginação” responde de certa forma a Górgias.

Quando, não em si, mas, através das sensações, por sua vez, se faz presente em alguém uma experiência desse tipo, será que é possível chamar-lhe corretamente outra coisa que não seja imaginação (264a)?

⁵⁶⁴ A referência textual é *Teeteto* (202c): “quando alguém chega à opinião verdadeira sobre alguma coisa, sem explicação, a sua alma encontra-se na verdade a respeito disso, mas não a conhece”.

Retoma-se aqui a relação entre “opinião” e “aparência” (*Teeteto*: 152a-c). O opinar “através das sensações” (*di’ aisthêseôs*) é “a imaginação” (*phantasian*).

Em primeiro lugar é necessário notar que a “imaginação” não existe “em si” (*mê kath’ auto*), sendo possível apenas pelo intercurso com a “sensação”. Isto se deve ao fato de tomar parte no caráter dinâmico da faculdade (*dýnamis*) e complementarmente da “ação” e da “paixão”.

Isto lhe empresta uma caracterização dual, sendo ao mesmo tempo “estado de alma” (*páthos*) que alguém experimenta, na medida em que “se faz presente em alguém” (*parei tini*), e o resultado que se produz, ou seja, a qualidade “desse tipo” (*tò toiouton*) que se experimenta.

É este caráter infalibilista de que “a aparência” se reveste ao comungar da sensação (que é infalível). Embora “as aparências” (*tà dokounta*: B1.30-32) sejam, como Parmênides alertara, não são senão *o resultado do que é julgado pela alma através das sensações corpóreas*.

Portanto, é a qualidade (*tò toiouton*) que se produz (*héteron ti*) na imaginação, como complicação do ser e do não ser na “imagem” (*eidolon*) e da “conjetura” (*eikasia*), aquilo que se pode julgar.

O produto da faculdade que liga duas ou mais coisas pode ser decodificado predicativamente, se eventualmente lhe for atribuído um *conteúdo lógico*, p. ex: quando alguém diz, e não enquanto imagina, que “há carros de cavalos a correr rapidamente sobre o mar” (Górgias B3, Sexto: §79).

As faculdades da alma são congêneres

Ao assumir que “pensamento”, “opinião” e “imaginação” são gêneros do ser como o *lógos*, as conclusões sobre o enunciado, de certo modo, também se aplicam a estas faculdades, embora seja necessário respeitar as suas diferenças específicas.

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

As teses são enunciadas em conjunto, além do corolário da tese sobre o *lógos* como gênero do ser e das propriedades do enunciado: “verdadeiro e falso”.

Tese (1): “a opinião” é “a conclusão do pensamento” (*dóxa de dianoías apoteleútésis*: 264b1);

Tese (1a) esta conclusão, se apresenta como “aparência”, que “aparece” (*pháinetai*) como “mistura⁵⁶⁵” (*sýmmeixis*) de “sensação e opinião” (*aisthéseôs kai dóxês*);

Assim, “opinião”, “sensação” e “aparência” são descritos como resultados de processos. A “opinião” como resultado do relacionamento de formas no âmbito da reflexão e da “aparência” que imprime um juízo sobre o fluxo luminoso captado pelos órgãos sensoriais.

Esta tese desarticula a infalibilidade do estado anímico a que chamamos “opinião”, derivada da ambiguidade da *dóxa*, distinguindo-a da própria faculdade enquanto resultado de um processo complexo que envolve, muitas vezes, duas diferentes “competências” (*dýnameis*), sensação e *dóxa*, na gênese da “imaginação”.

Tese (2): “pensamento”, “opinião” e “imaginação” “são congêneres com o *lógos*” (*tôi lógôi syngenôn óntôn*: 264b). Desta tese o argumento extrai a demonstração da possibilidade do falso, pelo encadeamento das seguintes razões:

- (a) Se “o pensamento” é “diálogo da alma consigo mesma”;
- (b) Se “a opinião é a conclusão do pensamento”;
- (c) Falta então, por efeito de (2) reconhecer que nada impede que “alguns deles algumas vezes sejam falsos”;

Uma vez que “pensamento” e “opinião” pressupõem uma relação com o *lógos*, pela *tese da congenitura* então, se os gêneros comungam uns com os outros, estes comungarão também das suas afecções, em particular, o verdadeiro e o falso, encontrados a respeito do enunciado.

A conclusão limita-se a extrair do aspecto processual a possibilidade de alguns dos gêneros (*autôn énia*) produzirem resultados que “algumas vezes” (*eníote*) são falsos (*pseudê... einai*: 264b).

⁵⁶⁵ A “mistura” ressalta o aspecto predicativo, enquanto a noção de “intercurso” (*sýnapsis*: 195d), o traço comum que no processo cognitivo (psíquico) explica o encontro de distintas “competências”. No *Timeu* a *dóxa* acompanha a percepção (*doxei met’ aisthéseôs alógou doxastón*: 28a, 28c; *dóxêi met’ aisthéseôs periléptón*: 52a). No *Filebo* se confronta (*prôs*) e se associa (*metà*) o prazer ao pensamento, memória e juízos (22a-e; 52b-d).

A demonstraco é suficiente contra o sofista que defende que é *de todo impossível* que haja falsidade no *lógos* ou na opinião.

* * *

O texto segue, então, “segundo a divisão das formas” (*kat’ eid  diair se n*: 264c), o que excede a finalidade desta tese.

Considerações Finais

Os dados colhidos nos diálogos permitem conceder aos problemas da opinião falsa e da predicação, importância capital para a compreensão da unidade do projeto epistêmico disseminado na obra platônica.

No *Sofista*, o filósofo indica explicitamente como estas dificuldades derivam de certa concepção de ser e de não ser e das diversas recepções, adaptações, críticas e *objeções* feitas por diferentes pensadores a Parmênides.

O eleata fornece ao ateniense certos pressupostos⁵⁶⁶ para o saber do ser, que a Platão cumpre criticar. Pois o conceito eleático de ser, em termos estritos, não permite a emergência de uma ontologia compatível com o conhecimento das Formas das coisas naturais⁵⁶⁷ e sensíveis, nem de uma filosofia da linguagem que considere a natureza relacional do *lógos*.

Platão, contudo, não deixa de concordar com Parmênides ao rejeitar as teorias naturalistas e a sensibilidade como ponto de partida⁵⁶⁸, pois os homens tomam como certo *o resultado* que obtêm pela conjunção das *potências inerentes aos membros* e esquecem aquilo que se deveria antes explicar: como *é* que pode ser *o que é*?

Por isso, segundo Parmênides, o “arranjo” (*diákosmon*: B8.60) que caracteriza “o conhecimento dos mortais” (*brotôn gnômê*) e suas descrições da natureza (*physis*) não podem ser mais que “plausíveis⁵⁶⁹” (*eikóta*), se não operam a

⁵⁶⁶ Dentre os quais destaco as seguintes classes:

- (1) A incognoscibilidade do não ser, que enquanto contrário do ser (B2), conduz à identidade de “pensar e ser” (B3), como único caso possível de saber infalível;
- (2) A distinção entre ser (*einai*) e gerar-se (*gignesthai*: B11; B8.3-49), concomitantemente à rejeição das descrições do que se gera como sendo, e à conjunção “é/não é” (B6, 7 e 8);
- (3) A discriminação da faculdade/estado (*tò noein*) das faculdades processuais como a sensibilidade e a *dóxa*, bem como da inteligência (a que Platão chama *nôesis*) e o pensamento (*nóos*) que deriva da faculdade corpórea (*phronéei*);

⁵⁶⁷ Pois ao separar “o ser” da geração e do movimento, da sensibilidade e do juízo, o eleata parece inviabilizar a explicação dos sensíveis em fluxo e da geração em termos de “o que é”.

⁵⁶⁸ Comum aos juízos dos sabedores e da generalidade dos mortais é a busca de “o que é” pelo exercício da cognição ou no horizonte da linguagem predicativa. Ao lidar com a aparência e a natureza não se preocupam com a consistência de seus enunciados. Parmênides, por outro lado, deixa em suspenso a questão da aparência e da atribuição, para se ocupar do caminho e dos argumentos (*lógoi*) para atingir o saber (sábios, os deuses não erram).

⁵⁶⁹ Prova disto é que sabedores e “mortais” não concordam uns com os outros. O que motiva a prudência do filósofo ao apresentar uma cosmologia é o discernimento quanto ao que cabe à natureza humana (*hoi kritai physin anthrôpinên*), que limita a narrativa plausível (*tôn eikóta mython*: 29d) ao crivo de uma teoria plausível (*katà lógon tôn eikóta*: 30b7; 53d5-6; 55d5). No *Fédro* também a isto se deve reduzir o discurso retórico “às probabilidades” (*tà eikóta*: 272e3).

“decisão” (*krísis*) entre “é” e “não é” e confundem o ser com a aparência, no registro cognitivo de luz/sombra e de movimento/repouso. Os mortais concedem primazia à “mistura dos membros” (*krasin meléôn*: B16), pelo qual o pensamento comparece (*parístatai*) nos homens, e assim, extraem o seu “conhecimento” da conjunção de distintas faculdades.

Assim, a natureza se apresenta ao pensamento humano pelo exame da oposição e da diferença com o pensar.

Eis a causa das antigas e o prelúdio das subseqüentes refutações (*élenchon*) a que Parmênides se refere (B7.5), cujo eco alcança aos físicos, que buscam conciliar o conceito de ser e a natureza.

Este rigor com que se traçam separações também motiva, por outras vias, as *reações sofísticas*, que Platão e Aristóteles recepcionam e criticam.

Da parte dos sofistas, a recepção é acentuadamente linguística, sendo inúmeras as aplicações e adaptações do argumento eleático. Vimos como Protágoras extrai a *infallibilidade* da sensibilidade e da *dóxa*, da impossibilidade de perceber ou opinar o que não é⁵⁷⁰.

Górgias objeta: como aceitar o ser se a natureza mostra que “nada é”? Além disso, a aplicação do conceito de ser à realidade física, a exemplo de Melisso, parece contraditória, ou paradoxal, se para negar o movimento. Zenão assume aquilo mesmo que pretende negar. Estas conclusões, ao lado dos paradoxos extraídos pelo leontino, do exame da cognição de “o que é” e sua expressão por meio da linguagem, seriam derivadas da contrariedade dos caminhos em B2 no *Poema* de Parmênides⁵⁷¹.

O sofista, consciente do problema do não ser, usa-o para mostrar como a ambigüidade das proposições em que o verbo “ser” ocupa posição proeminente afeta o raciocínio e a linguagem predicativa, da qual se pode derivar sempre o argumento contrário⁵⁷².

Se não se pode impor à natureza a consistência característica do saber, onde encontrar senão no pensar o ser que Parmênides propõe?

⁵⁷⁰ Referido por Platão nos diálogos *Eutidemo*, *Crátilo* e *Teeteto*. Também Aristóteles atribui a Protágoras a versão de que “todas as aparências e fenômenos são verdadeiros” (*tâ dokounta pánta estôn aléthê kai tâ phainόμενα*: *Met.* Γ: 1009a).

⁵⁷¹ Ver Sexto (§67). Ignorando qualquer diferença relativa às circunstâncias em que “pensar e ser” são o mesmo.

⁵⁷² Por extrair os sentidos de ser uns dos outros: existência, identidade e alteridade, verdade.

Para o eleata o ser é pensar⁵⁷³ (B3). Já Platão aborda-o *a partir* do modo como o ser pode ser conhecido, sendo todo conhecimento algo para o cognoscente.

Ao aplicar o pressuposto do saber ao conhecimento da realidade, o ateniense se expõe à réplica do eleata e dos sofistas: como as diferenças entre Formas e sensíveis podem ser articuladas de modo a explicar a realidade? Por outra via, como explicar a diferença que se quer ver nas coisas conhecidas a partir da *contrariedade*?

A questão concerne à justificação lógica da *diferença* ontoepistemológica atribuída às competências cognitivas, seus domínios de aplicação, resultados e conteúdos predicativos. Como será, então, possível explicar a cognição e a predicação?

O problema decorre do fato de que, segundo a concepção de não ser como contrário do ser: se é, é, se não é, *não é de todo*. É se contrapõe a nada. Se dissermos que uma faculdade é, antepredicativamente espera-se que ela capte de todo o que é, pois a *dýnamis* enquanto tal não falha. Se “que é” é o contrário de “que não é”, então se pensa sempre e necessariamente o que é, por ex., já que o que não é não se consoma na medida mesma em que *não é*.

Protágoras entende assim a faculdade que capta a realidade. Se o sofista privilegiou a sensação, como interpreta Platão, os testemunhos são unânimes⁵⁷⁴. Não sabemos, contudo, se estes são independentes da caracterização que o ateniense faz no *Teeteto*.

A tese que adotamos é a de que o sofista opera uma fusão dos planos antepredicativo e predicativo. Não dizemos que o abderita tinha ciência da distinção analítica aqui proposta, senão apenas que se um homem pensa, não significa que pensa as coisas como elas são. Isto ocorre quando, do fato de a percepção captar o que capta se entende que a faculdade além de captar infalivelmente aquilo que lhe é afim, seja também capaz de definir aquilo que capta como o que é.

Algo similar ocorre na *República* (V-VII). Platão verte o pressuposto da cognoscibilidade, pensar “o que é”, corolário da tese da incognoscibilidade do não ser, à possibilidade de conhecer “algo que é” (*Rep.* 477a).

⁵⁷³ O pensar visa exclusivamente o ser, porque são de mesma natureza.

⁵⁷⁴ O texto de Sexto (*Pyrrh. h*, I: 216-219) concorda com aquilo que Platão atribui como doutrina secreta ao sofista no *Teeteto*. Segundo Diógenes Laércio (IX, §§50-56), a própria alma, nada é separada da sensação (*mêden einai psychên parà tàs aisthêseis*). Demócrito, seu conterrâneo, se opunha à noção de que fosse possível extrair um conhecimento seguro dos sentidos.

Da perspectiva do discurso a interdição eleática do caminho que não é, o sofista defende um *conceito ontológico de verdade*, sendo impossível a falsidade e o engano, na mente e no discurso, e a contradição⁵⁷⁵.

Ora, todas as *objeções sofisticas* encontrariam respaldo na tese de ‘que é’ é o *contrário* de ‘que não é’⁵⁷⁶. Este sentido da negativa é incompatível a explicação do processo cognitivo e da predicação.

Portanto, contra o sofista, Platão defende a tese de que o não ser é, antes de tudo, uma noção racional (diferentemente da noção de *ápeiron* postulada por Anaximandro). O não ser torna-se racional, enquanto gênero, em sua unidade. Recortado sobre todas as coisas que são, o não ser dá a conhecer em contraste com o ser, as coisas naquilo em que são próprias e distintas.

Esta tese depende do reconhecimento da *alteridade* como sentido autônomo do não ser, distinto da *contrariedade*.

Cabe ao ateniense fazer uma autocrítica, rejeitar os conceitos de ser e não ser *em si*, pois em si são incognoscíveis, ou pelo menos, deles não pode haver um *lógos*, enquanto enunciado definidor. Isto é feito em prol de uma concepção dialética de ambos, compatível com a relação *entre seres* na dimensão da experiência humana da cognição e da predicação.

Platão começa por defender que a inteligibilidade da natureza depende da admissão de certas constantes, a potência de agir e ser afetado, comum às coisas naturais, e à percepção⁵⁷⁷.

A realidade física torna-se cognoscível por efeito do *conceito operatório de ser* (*toiónd'einai tò ón*: 247d), delimitado como *dýnamis*⁵⁷⁸, cujo fim é compreender e explicar a geração, o movimento e a cognição.

⁵⁷⁵ Segundo Diógenes (IX, §51), para Protágoras todas as coisas são verdadeiras (*pánta einai aléthé*). Esta interpretação estaria expressa no *Teeteto*. O sofista teria, ainda, recepcionado e defendido a tese de Antístenes, segundo a qual é impossível contradizer (*hós ouk éstin antilegein*).

⁵⁷⁶ Ver a síntese das aporias em Górgias: o não ser é o contrário do ser.

⁵⁷⁷ Uma vez que esta e o perceptível se geram concomitantemente do encontro das potências (*Teeteto*: 153e-154b; 156a-157c).

⁵⁷⁸ Segundo Cornford (1973), Platão visa explicar o invisível pelo visível e conhecer o ser a partir de seus efeitos. Acrescento que o agir e o padecer constantes do processo adquirem assim valor causal e explicativo. O efeito é descrito pela posse (*échein*) ou presença (*parousia*) de qualidades nas coisas, portanto, do ser no ser (*Laques*: 189e-190b; *Fédon* 100d6). Note-se a convergência entre a “potência dos membros” (*dynaméis*: B9.2) e as “competências cognitivas” (*dynaméis*) na *República* V-VI. A ligação do ser a *phýsis* e *nómos* é sugerida na citação de Teógnis para quem a virtude e o poder (*dýnamis*) podem ensinar pela proximidade e o convívio (*symmísgéis*), a ponto de afetar o senso (*tòn eónta nóon*). Em outro fragmento parece questionável se o pensamento pode ser produzido e colocado no homem (*andri noêma*), para quem a sabedoria não se gera (*égento*) pelo

Parmênides se preocupa com as *condições necessárias* para o saber: pensar e dizer só são *possíveis* porque o ser é *necessário*⁵⁷⁹. Para Platão, contudo, outras são as *condições de possibilidade* a que atende a cognição e o discurso, cobertas pela noção de *potência*.

Defendo que não é o *conceito de ser em si*, fora da relação, o que permite a cognoscibilidade dos fenômenos, nem esclarecer como ocorre a captação dos sensíveis e a configuração da aparência pelo *intercurso*⁵⁸⁰ das faculdades cognitivas, nem a atribuição de propriedades, por vezes contrárias, às coisas que se geram⁵⁸¹.

No entanto, para articular o ser como pressuposto inteligível ao âmbito predicativo é necessário uma *ciência das relações*, capaz de explicar o vínculo das Formas com as coisas por elas explicadas, através dos *sumos gêneros*.

Platão recorre à *genealogia* para classificar os seres, assim como em uma “família⁵⁸²” vemos ao mesmo tempo a semelhança e dessemelhança, a identidade e a diferença é o ser o gênero da causa para coisas congêneres. Explica-se então, o *que se gera*, a partir *de que se gera*⁵⁸³.

A epistemologia e a ontologia

Em primeiro lugar, vemos a transição de uma perspectiva *ontoepistemológica* que aborda o ser em conjunto com o saber, para outra que capacita a separar a

ensino (*Mênon*: 95d-96a). Em cada uma destas perspectivas, o ser não é pressuposto, mas um *conceito operatório*.

⁵⁷⁹ A Necessidade tem um nome e deve ser lida como um valor modal do verbo ser. Como Santos (2012: 190) defende, ela “é personificada pelas figuras da *Dikê*, da *Anankê* e da *Moira*: B8.14; B8.30; B8.37, e expressa pelas expressões modais: *chreôn*: B1.28b, B2.5, B8.11b, B.54a; *chrê*: B6.1, *chreos*: B8.9b, *chreon*: B8.45. A estas haverá que acrescentar os muitos conectivos usados pela argumentação, por exemplo: *gar*, *epei*, etc.”.

⁵⁸⁰ Como vimos, a ideia de um “intercurso” (*synapsis*: *Teeteto*, 195d) entre as potências supera a visão segundo a qual as faculdades cognitivas não se comunicariam umas com as outras.

⁵⁸¹ Sendo ao mesmo tempo uma tese sobre a física!

⁵⁸² O que Platão resgata é este vínculo entre o ser, os traços comuns, heterogêneos e idiossincráticos que perpassam o gênero “animado”, a espécie “homem”, a raça “eleática” e está presente no indivíduo “Parmênides” (*gennaion*: ver *Teeteto*, 184a), por exemplo. A força do conceito de gênero está no seu parentesco com a geração (*genesis*) e processo (*gignomai*). A metáfora permite a Platão elevar a natureza ao plano da inteligibilidade, e sugere como os gêneros e as formas estão na natureza. De modo análogo, o que acontece aos sensíveis pode acontecer às cópias dos inteligíveis que ingressam nas instâncias, seja na dimensão cognitiva ou na predicativa. Por sua vez, cada um dos gêneros tem a sua natureza (*ê tôn genôn physis*: 257a). Ver Iglésias (2009: 91, em diante).

⁵⁸³ Não do ponto de vista temporal, mas enquanto uma genética que é elevada do sensível para explicar a genealogia das formas inteligíveis.

ontologia da epistemologia, iniciada com a pergunta “o que é saber” no *Teeteto* (151e e ss.).

Platão segue este caminho no *Sofista*, ao questionar “o que é” que “é”, o que é “aquilo que é” (*ousia*) e refletir a respeito de *o que se quer dizer quando se diz “é”* (242b-247e) e dos sentidos do conceito de ser para a cognição, a realidade e a linguagem.

O ser começa por ser aceito como *aquilo que é comum* às potências do agir e do padecer (*que não deixam de ser contrárias entre si*) e será reconhecido na *dedução dos sumos gêneros* (250a-d; 251d-257a) como um *terceiro ao lado dos contrários* (*trítion ti parà tauta*: 250b), porque é o pressuposto da existência de ambos. Além disto, os gêneros do “mesmo” e do “outro”, apresentam o ser *como perspectivas para o conhecimento*⁵⁸⁴.

A *dedução dos gêneros da mesmidade e da alteridade*, como sentidos do ser irreduzíveis um ao outro, indica-nos a solução dos problemas da cognição, da opinião falsa e da predicação. No que diz respeito à verdade, está apenas aberto o caminho para a refutação do *conceito ontológico de verdade*.

A verdade é um pressuposto do saber, não da cognição. Nesta será sempre o *resultado* do exercício das faculdades em relação a seus domínios de aplicação. Tampouco coincide com o percipiente/opinante como defende Protágoras.

Já para o dizer, a verdade só pode ser *um predicado do lógos* que resulta derivativamente da atribuição de identidade ou de predicados às coisas definidas.

Mas a Platão não basta separar a epistemologia da ontologia⁵⁸⁵, é preciso que ambas estejam ao alcance do *lógos* e nele se conjuguem. Este objetivo é alcançado pela *comunhão seletiva* a partir da qual é dito *o ser relativamente às alternativas* (*pròs alla*), que são as muitas coisas diferentes (*pròs hétera*) entre si, via *participação*.

Parmênides, no diálogo homônimo, ressalta que se é radical a “separação” (*chorismôs*), efetuada por aqueles que postulam Formas na busca por um princípio

⁵⁸⁴ Segundo Santos a “visão de ‘o que é’ não é um mero ‘ponto de vista’ sobre a realidade; só pode ser a realidade precisamente como é” (2011: 95-96).

⁵⁸⁵ É possível que a ontologia surja de forma consciente apenas em Aristóteles, com as teses da *multivocidade do ser* (*Met. Γ*: 1003a-b; *Física*) e a *teoria da significação* (*Da Interpretação*); a postulação do substrato material (*hypokeimenon*) e a tese de que o que subsiste (*hyparchein*) é o “composto” (*De Anima* B1, 412a6-10) de “matéria” e “forma”, “um isto” (*tóde ti*). A teoria da “potência” e do “ato” (*energeia/entelecheia*), contudo, resgata a tese platônica da *dýnamis* e a distinção entre estado e processo, do definido e do indefinido. Ver a crítica de Aristóteles a Platão na *Física* (A4: 188a31-188b20; 191b32-192a25).

de determinação, não somente a relação das Formas com os sensíveis, também a participação das formas umas nas outras é inviabilizada (130e-135b). Sem mistura e participação dos seres não é possível propor uma teoria da predicação.

Postular um *princípio determinante* em termos de uma identidade “austera”⁵⁸⁶, ou uma entidade pura, exclui qualquer relação com aquilo que a Forma “não é”. Esta percepção leva Platão a repensar o par categoria: ser e não ser, entrelaçando-os, no *lógos*.

A *determinação ocorre em face das possíveis indeterminações*: o ser se define ali, na fronteira em que ele é estendido ante outro ser. Cada ser se define ao diferenciar-se dos demais. Mas, antes de tudo, só poderia se diferenciar porque é o que é, assim como tudo o que é, é e não é, tantos e de quantos tipos seres há.

Do conjunto de perspectivas sobre os seres que o não ser permite ver, algumas coisas tornam-se conhecidas, embora, seja possível que sempre reste um resíduo de indeterminação que faz com que não saibamos o que é a coisa mesma.

A perspectiva *vertical* da participação dos sensíveis nas Formas ou *horizontal* destas entre si é complementada por aquela que as inclui nos gêneros (*gene*) enquanto espécies⁵⁸⁷ (*eide*) ou pela exclusão mútua, no caso dos contrários.

O contraste e a comunhão proporcionados pelos gêneros do “mesmo” e do “outro”⁵⁸⁸ conferem identidade a cada Forma, diferenciando-as entre si, por efeito da contraposição àquilo que ela não é. Nesta matriz ontológica a cognição e a predicação tornam-se explicáveis.

Segundo Platão estas modalidades de relação culminam no saber dialético capaz de compreender as relações entre realidade, cognição e linguagem, regular as conjunções e disjunções adequadamente e responder, ao mesmo tempo, àqueles que *confundem* o que é ser para cada uma destas dimensões do saber, e àqueles que, a exemplo de Górgias, *defendem a total disjunção* entre ser, dizer e pensar.

⁵⁸⁶ Ver McCabe (1994: 221-223).

⁵⁸⁷ É possível fazer a pergunta: são as formas e os gêneros tidos indistintamente por Platão (como alega Cornford)? Ou serão os gêneros (*gene*) os comuns (*tá koiná*) às formas (*tois eidei*)? Ver *Teeteto* (185e), em uma perspectiva analítica, a própria alma através de si (*autê di' hautês hê psychê*) investiga os gêneros comuns a respeito de todas as coisas (*peri pántôn*) e as outras coisas através das potências do corpo (*tà de dia tôn tou sômatos dynámeôn*). Comuns são o semelhante, o dessemelhante, o mesmo e o outro, formas: o belo e o feio, o bom e o mau (186a). Os gêneros explicam as propriedades em comum (*koinêi*: 255a).

⁵⁸⁸ No *Timeu* o demiurgo conferiu ao cosmo um formato apropriado e aparentado ao vivente (*autôi tò prépon kai tò syngenês*: 33b). Tomou da entidade indivisível (*tês amerístou... ousías*) e dos corpos divisíveis para formar a partir de ambos (*ex amphoin*) um terceiro tipo de entidade (*ousías eidos*) que conjugava a natureza do mesmo e do outro (35a-b).

Neste sentido, a epistemologia e a ontologia dependem, antes de tudo, de uma ciência da negação⁵⁸⁹ e de uma meontologia, cuja postulação e implicações conduzem ao enfrentamento do problema do ser, da determinação⁵⁹⁰ e *do potencial de indeterminação* que o liga ao não ser.

Com a *privação* se define uma relação de exterioridade entre conceitos e a sua total negação, já a partir da contrariedade, se opera ao mesmo tempo tanto uma separação entre termos contrários, como inclusão deles em um gênero do ser mais abrangente. Através do outro, por sua vez, se estabelece relações das coisas com outras coisas, segundo os gêneros e as formas.

O ser *necessário* é pressuposto e princípio, o ser *possível* é o cognoscível e o que é predicado de coisas naturais/sensíveis

Eis a chave que dá sentido às *aporias do ser*⁵⁹¹: não é possível ler os pressupostos da existência⁵⁹², da verdade, nem a unidade em si⁵⁹³, como predicados.

As três teses sobre o ser, a saber, (1) a sua delimitação enquanto “potência” (247e), e conseqüentemente, (2) de “o que é” (*tò ón*) e da “entidade” (*ousían horizómenoi*: 246b), e (3) os gêneros que são comuns às formas, estão encadeadas a partir da evidência de três casos em que se reconhece o ser em relação ao não ser.

A primeira vincula a cognição à realidade natural. A segunda envolve o corpo e o inteligível na entidade. A terceira apresenta “o entrelaçamento das formas” (*tôn eidôn symplokên*) que é a matriz do discurso predicativo.

⁵⁸⁹ É preciso reconhecer também que a multivocidade do não ser afeta a relacionalidade do ser, pois na busca de dizer o que ele é, se diz também o que não é (diferença nome e predicado). A parcialidade da linguagem leva a ler o ser e não ser a um só tempo (*hama*: PA).

⁵⁹⁰ Em uma perspectiva prática a excelência (*areté*) já é um princípio de diferenciação, assim como para Sócrates a arte e o saber distinguem o sabedor do não sabedor. No contexto epistemológico, se o ser é princípio de identidade, diferenciação e individualização, Platão mostra que ser: (a) um; (b) todo (*holon*) e partes (*meré*); (c) tudo (*pan*), a soma de unidades ou a reunião de indivíduos (*hekaston*), ao mesmo tempo, não é somente estar diante uma noção confusa, mas de diferentes relações. A individualização está contida no ser como um tipo de determinação.

⁵⁹¹ Nessa dimensão, conforme as suas aplicações, se dá a passagem do plano antepredicativo ao predicativo.

⁵⁹² É preciso extrair a existência como propriedade que as coisas recebem via comunhão no ser. O ser é, *em certo sentido*, o pressuposto do saber, da cognição e da geração, mas a verdade é predicado das coisas ditas.

⁵⁹³ O um não é quantidade nem qualidade em Parmênides, mas pressuposto do ser inteligível e da determinação.

O que é comum à predicação e às aparências (*ta dokounta*) e requer a demonstração (*tên apodeixin*: 242b-c) dialética, é que ambas não são senão possibilidades de um processo.

Se Platão costuma abordar conjuntamente “o opinar” (*doxázein*) e o dizer (*légein*), enquanto atividades cognitivas, a *opinião* e o *lógos*, enquanto resultado do exame ou da reflexão (*Mênnon*; *Fédon*: 67b) que a alma faz de si para consigo ao “pensar” (*dianoian*) é porque estas coisas têm algo em comum: o processo que a faculdade desencadeia ao visar concluir um pensamento sobre o que é real.

A geração é o laço que une a cognição ao “lógos que se gera em nós” (*ho lógos gégonen hêmin*: 259a). Esta interação transparece na predicação quando registramos os fenômenos e as aparências que *se geram ante nós e são por nós* significados.

A delimitação de ser como “potência” permite a superação, a um só tempo do monismo e do dualismo estrito⁵⁹⁴ a respeito da entidade. Um, porque veta o caminho à compreensão do *lógos* na relação, o segundo, pelas oposições radicais que não permitem o trânsito entre o sensível e o inteligível.

A postulação do ser na alma como *um terceiro termo* evita que o princípio e o conceito sejam obtidos desqualificadamente das coisas naturais sujeitas ao devir. A Forma não é o mesmo que as coisas sensíveis ou ditas, mas aquilo sem o que estas coisas não teriam *um nome*, nem tampouco seriam reconhecidas como tendo *uma qualidade*, o predicado que mostra a coisa no discurso.

Se o *lógos* não encontra a verdade na cognição, nem a deriva da natureza do cognoscível⁵⁹⁵, mas exclusivamente na diferença dos *gêneros* dos seres e das Formas, é porque a definição da entidade depende da relação do nome com o verbo.

⁵⁹⁴ Seja o monismo entendido como numérico, predicativo, especulativo ou material (ver Curd: 1999). O ser não é número, mas sua Forma comum, pressuposto numérico e princípio para os números. A inteligência (*nous*) concebe todas as coisas sob a forma do ser e do um, ou do nome e da forma. Se a contemplação do um supera a compreensão dialética quando esta requer a postulação de, no mínimo, um dualismo para a explicação, é assunto controverso. Platão parece ver o ser e os contrários em termos análogos ao uno e à díade. Se o ser é definido a partir das potências, continua, porém, participante de um potencial de indeterminação: o ser é múltiplo e o não ser é ilimitado em número (256e); o gênero do ilimitado (*tó apeíron*) é múltiplo (*Filebo*: 24a-25e). A indeterminação radicada nas potências naturais aparece recortada e disseminada, sendo em certo sentido delimitável e cognoscível (ver *Teeteto*: 158e-159a), pois, o “ser” e “não ser” “são um”, mas *potencialmente infinitos* o gerar-se e o que do ser pode ser dito nos discursos (263b).

⁵⁹⁵ Como o queriam os Amigos das Formas “invisíveis e inteligíveis” que dizem ser verdadeira somente a “entidade” que é deste tipo (*ex aoráton... tên alêthinên ousian einai*: 246b).

A entidade, assim definida em sua natureza, *não é o ser em si*, portanto, não assume imediatamente os pressupostos do ser, nem é lida antepredicativamente. No âmbito da predicação a entidade permite que regular a função linguística da significação ao indicar quais as ações e as paixões que são a respeito do ser e o tornam manifesto.

Ao deduzir cinco gêneros e examinar suas relações, Platão mostra como é possível falar de modo coerente através da postulação destes termos comuns ao entendimento. Por poucos que sejam é quanto basta, neste caso, porque “incluindo-se um ao outro” (*dia pantôn kai d'allélôn dielélytothe*: 259a), “o ser e o não ser”, quando se reúne simultaneamente os contrários⁵⁹⁶, ou perspectivamente, quando se define cada ser ao dizer-se o que é ele mesmo e que ele é para outro, em vistas do outro.

Ao atravessar por essa via as aporias da predicação, solucionando os paradoxos do “um” e dos “muitos”, o filósofo como na linguagem é possível encontrar uma visão correta da relação entre cognição e realidade, pois desde os antigos se visa discriminar os seres a partir do número e da qualidade (242c).

A tese que Platão defende pelo argumento é que de acordo com as Formas o ser não apenas é “um”, mas “dois”, um “terceiro”, “outro” e “muitos”, bem como o não ser multidão indefinida (256e-257a).

É impossível dizer o ser em si⁵⁹⁷, porque o dizer implica e assume a forma predicativa (x é “y”; x não é “y”; x é “~y”), ainda que potencialmente em enunciados de identidade como “o ser é [o ser]”.

Se certa indeterminação permanece ligada ao não ser, o recurso aos gêneros permite isolar o ser e o não ser como os fatores determinantes sem os quais não se pode conhecer a entidade.

⁵⁹⁶ Pois ambas as potências, o agir e o padecer, como o Movimento e o Repouso são.

⁵⁹⁷ Em si e sem o concurso do entendimento (*diánoia*), da *dóxa* ou do *lógos* o ser é o princípio da inteligência (*nous*), que é solicitada para decidir somente em casos de compresença de opostos, ambiguidade ou contradição (*Rep.* 523a). A maior parte do conhecimento humano se resume à captação dos sensíveis pela sensibilidade e da conjunção dos sentidos na aparência, cujo juízo é formulado na opinião (*dóxa*). Sendo a coisa em si incognoscível e/ou incomunicável, o ser é acessível pelo “nome”, “imagens”, “definição” ou “saber” (*Carta VII*: 342a-343d). Mesmo o saber parece indefinível no *Teeteto*, e no *Sofista* já se fala de tantos saberes quantas formas há (257a). Se for certo que “de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade a coisa em si se gera como um raio” (*ek pollês synousías gignoménês peri tò pragma autò kai tou syzên exaíphnês*) na alma que se alimenta da luz como de si própria (341c5-d2), então se o atinge de forma não discursiva, porque o aspecto processual da cognição, as limitações particulares e o fluxo apresentam o ser difuso na linguagem. Ver as notas 20-23 em Santos (2008: 89).

A explicação, por sua vez, requer já conceitos complementares a respeito de o que é o ser para pensar: “a entidade” (*ousia*), “o gênero” (*genos*) e a “forma” (*eidos*).

É interessante notar com o conjunto das teses sobre o ser no *Sofista* lidam com os sentidos de ser relevantes do ponto de vista daqueles que são os maiores questões filosóficas para antiguidade: a verdade, a identidade e a predicação.

A postulação e a admissão da diferença numérica e qualitativa no cômputo dos princípios formais é a contribuição platônica para a delimitação da epistemologia, da ontologia e da filosofia da linguagem⁵⁹⁸ enquanto disciplinas do currículo filosófico.

Esta solução se aplica por analogia, ao exame concernente ao funcionamento das faculdades, bem como à compreensão da relação entre os cognoscíveis e o *lógos*. Serão estes domínios inteiramente distintos? Se não, até que ponto é possível separá-los e qual seria a finalidade desta distinção?

É interessante notar como as preocupações platônicas com uma psicologia têm que ver com os traços característicos da cognição. A noção de ser como “potência” (*dýnamis*) reforça o aspecto processual das “competências cognitivas” (*dýnameis*: *Rep.* V-VI) cujo ser não é o mesmo que aqueles dos domínios de suas distintas aplicações, *produtos* e *conteúdos lógicos*.

No passo decisivo da *dedução dos sumos gêneros* (254d-255e) Platão esclarece quais são as diferentes modalidades de relação entre “o próprio ser” (*tò òn autò*), “o movimento” e “o repouso”. Isto permite explicar como se os define como três.

É necessário que o ser se misture a ambos, pois a existência é o pressuposto de que ambos comungam, também *para que se diga que existam*. Mas para que cada um deles tenha uma identidade que é sua, o ser é diferente dos contrários que são reciprocamente imiscíveis (*ameiktò pròs allelò*: 254d).

... cada um deles é diferente dos outros dois, mas é o mesmo para si próprio (*autòn hékaston toin mèn dúoin héterón estin, autò d’heautôi tautón*: 254d).

Temos o *próprio ser* como um pressuposto ontológico, a existência *em si*, e o *ser visado não isoladamente*, na dupla relação epistemológica habilitada pela

⁵⁹⁸ Ainda que para “o pensar” o seu ser em si não seja afetado pela geração e a destruição. O próprio discurso se gera em nós (*hêmin*) e reproduz (*poein*) a relação dos distintos gêneros do ser, incluídos no ser e na alma pelo seu parentesco (260a-264b).

inclusão do “mesmo” e do “outro” (254e2-5). Estes são ditos dos contrários, mas não se confundem com eles (255a-b1). O “ser” e o “outro” se misturam com “os contrários” e com todas “as coisas que são”, e *fazem* de cada coisa um *ser* e *ser aquilo que é*⁵⁹⁹.

Discernir a existência da identidade e da alteridade torna possível refutar àqueles que extraem a existência da identidade ou da predicação.

O cerne da separação entre epistemologia e ontologia ocorre no interior do ser, a partir dos sentidos distintos, porém não inteiramente separáveis do ser. O mesmo argumento responde àqueles que, em vistas da fusão semântica das leituras de ser, acham necessário abolir a predicação ou reduzir o ser à identidade⁶⁰⁰.

A perspectiva relacional é onexo em que convergem as teses da *potência* e dos *gêneros* apresentadas por Platão, que são diferentes de acordo com o argumento (*kata tón lógon*⁶⁰¹: 251b) e a função que desempenham de forma complementar, mas não inconsistentes entre si.

Os resultados obtidos por efeito das duas teses sobre o ser demonstram a viabilidade da terceira hipótese, a saber, da comunhão/participação seletiva: 247e; 252d-253a).

A tese da negativa como alteridade (257b-d) confere inteligibilidade aos contrários: eles existem e têm uma identidade. Isto é possível porque a diferença não se reduz à contrariedade: os contrários *não são* “o mesmo” ou “o outro”, mas deles *participam* (255b).

A vinculação definitiva da predicação na ontologia mediada pela dialética resulta da *comunhão* e se diz pela *participação* (256a-b), ao mesmo tempo o que o ser é em relação àquilo que ele não é (na forma *x* é *y*, em que todo *y* é diferente de *x*).

A predicação requer que a diferença seja explicada em dois planos pela *participação*.

⁵⁹⁹ No caso do movimento, não basta o fato de existirem coisas que se movem, é necessário mostrar que não sendo cada um deles é ele próprio um outro para os outros quatros gêneros. Só assim, é possível dizer do movimento “que é” e “aquilo que ele é”.

⁶⁰⁰ É necessário, portanto, através dos *sumos gêneros*, distinguir os sentidos que ser acumula, criando condições para que a linguagem os respeite.

⁶⁰¹ Heráclito (B1) e Parmênides, Platão e Aristóteles, parecem instituir diferenças segundo “a natureza” (*kata physin*) e “a definição” (*kata lógon*). Platão aproveita-a para não confundir o repouso físico extremo que é a morte com a permanência inteligível que o pensar estabelece, porque “movimento” e “repouso” são diferentes gêneros do ser. Ver *Teeteto* (152e; 181d-e; *Sof.* 247-249). Aristóteles fala de diferenças “na natureza das coisas que são” (*enestin en tēi physei tōn ontōn*: 1008b33-34) e “delimitações no pensamento” (*tēi dianoiai horísai*: 1009a4-5).

Primeiro, o gênero do “outro” evidencia que *o que é dito* de algo não é o que o próprio algo é, mas um predicado que ele possui por participar da afecção do outro.

Segundo, a diferença entre a *natureza do enunciado* permite compreender que “o que é dito” não é “o ser” *simplesmente*, pois o *lógos* não é o ser, mas um “gênero do ser” (260a).

Nomes e predicados

No entanto, permanece a tensão entre identidade e predicação enquanto “o ser” for tido como o nome do que é cognoscível e dizível, a partir da qual se nega a predicação por violar a unidade definicional do nome. Esta é a segunda confusão derivada de uma leitura antepredicativa do ser.

Esta compreensão permite a Pródico insistir na correção dos nomes, refutando o uso de sinônimos ou de homônimos, reduzindo a ambiguidade e a diferença (*diaphoràn*) de sentidos à contradição (*tauton ónoma... enantiôs: Eut. 278a-b; 277e*). Ora, é exatamente o que Protágoras critica a Sócrates no *Teeteto*, ao buscar extrair a refutação⁶⁰² de sua tese a partir:

... da composição de palavras e nomes (*ek synêtheías rhêmátôn te kai onomátôn: 168a-c*).

O sofista extrai do *anonimato* de “o que não é” (B2; B8) a refutação pela mera menção a qualquer não nome ou pela conjunção deste com o nome que é.

Antístenes, por sua vez, verte a exigência antepredicativa da unidade e da identidade do nome para negar a predicação, isto é, dizer do “homem” que é “bom”, entendendo que distintos nomes não podem ser aplicados à mesma coisa, sem fazer dela muitas e uma (251b-d).

Por não entender a diferença entre nomes e predicados, “os tardios a aprender” reduzem o *lógos* à nomeação⁶⁰³. Este comportamento reflete-se de forma

⁶⁰² O mesmo Sócrates que no *Eutidemo* (282c-288a; 296d-303a) padece dos abusos da prática erística da luta pelas palavras, opõe os nomes “ser” a “não ser”, “saber” a “não saber”, “perceber” a “não perceber”. Protágoras acusa Sócrates de não distinguir entre a luta e o diálogo, ao perseguir o raciocínio somente pelas palavras (*tòn de lógon au mê tòi rhêmati: 166d-e*) e forçar aporias, mas não contradizer o argumento desde o princípio (*ex archês amphibêtein, amphibêtei lógôi antidiexelthôn: 167d*). Ver *Crátilo* e Aristóteles (*Refutações Sofísticas: 165b*).

⁶⁰³ Platão primeiro mostra como “o um”, “o todo” e “o tudo” não podem ser predicados ou nomes diferentes do ser (242-244), pois separado destes pressupostos o ser seria privado de si.

extremamente complexa no modo como Protágoras, Pródico, Crátilo, Sócrates e Antístenes conceberam o *lógos*⁶⁰⁴.

A confusão do nome com “a coisa que é” gera as aporias da *referência* e da *qualidade*. Para resolvê-las é preciso fazer jus ao contexto predicativo do discurso. Ao discernir o “nome” (*ónoma*) e o “verbo” (*rhêma*) como *diferentes gêneros de ser acerca da entidade* (261e-262e), Platão mostra o que é o *lógos* e como é possível conferir-lhe sentido.

Se predicar é dizer “o outro”, então não é mais admissível que *o não ser seja o contrário do ser*. Conceder a quem fala que há diferença entre as coisas, e que esta pode refletir-se no não ajustamento destes mesmos seres no discurso, é o requisito mínimo para que a contradição, a falsidade e a predicação venham a ser *possíveis*.

A primeira parte do problema, superado pela alteridade, é então requerida para desfazer o nó do *conceito ontológico de verdade*, derivado parasitariamente da existência do ser, a partir da incognoscibilidade do não ser.

Para tanto, a verdade no *lógos* não pode coincidir com o nome, nem com a coisa que é, nem com a “coisa dita”, mas é o resultado da atividade cognoscitiva e se predica pela “concordância” (*symphōnei*: 253b) do que é dito em conjunto (261d-e) a respeito dos seres, enquanto *propriedade do discurso*.

Os “predicados” não são nomes, mas um dos “gêneros do ser” cuja função é mostrar e qualificar “coisas ditas” (*legómena*) em relação “ao fato” (*prágma*), complexo como a aparência, porque é uma síntese das faculdades cognitivas e dos *juízos de valor* de que se revestem em um contexto pragmático.

Para que os pressupostos se tornem princípios do conhecimento é necessário que “o ser” e “o não ser” sejam explicados à luz de uma *matriz lógica heterogênea*. Os “sumos gêneros” viabilizam a predicação e fornecem *leis* compatíveis com aquilo que acontece entre os seres, sendo por esta via o dialético capaz de regular o discurso.

⁶⁰⁴ O primeiro alegadamente defende que *há dois lógos para todas as coisas (dúo lógous einai peri pantôs pragmatos*: Dióg., IX §§51-52; *Prot.* 316a; *Eut.* 286c). Pródico concentra-se na *correção dos nomes*. Crátilo, defende ora que o nome imita a própria coisa, ora que não é possível, a rigor, nomear. Ver ainda no diálogo homônimo a exposição de Sócrates sobre as etimologias. O filósofo ateniense possui uma doutrina do *lógos*: para cada conceito deve haver apenas uma definição consistente que coincide com a coisa e a mostra como um todo único (*Mên.* 72a-79a), unidade coerente de sentido. Antístenes, que teria sido seu discípulo, só há um *lógos*, aquele que manifesta o que é cada coisa (Dióg. VI, §3).

No contexto predicativo, o ser é *um terceiro termo incluído*, algo *ao lado dos contrários* e do não ser, os seres são *muitos* e os não seres *indefinidos* em número. Neste sentido, se pode dizer o ser *definidamente*, no contexto de uma dada relação, com outro ser, mas o próprio ser e o não ser não podem ser definidos *enquanto tais* em si mesmos sendo irreduzíveis a qualquer definição (*lógos*).

O ser é visto ora como um *conceito de conceitos*, ora como referente lógico (o sujeito) e predicado⁶⁰⁵. No caso de discurso, sem a combinação destes constituintes não se “revela ação ou falta de ação, nem a entidade do que é ou não é” (262c).

Este esclarecimento resolve de uma vez por todas os problemas da *compresença de opostos* e da *autopredicação*.

Os *sumos gêneros* demonstram e redimensionam no discurso a ambivalência, desfazem a ambiguidade do ser e a redução de dizer coisas contrárias à contradição, que se deve a uma visão igualmente redutora de o que é e o que não é.

Ao distinguir a contrariedade da alteridade, não é por mencionar os contrários que alguém se contradiz, pois disto se deve acusar apenas quem diz que “as coisas as mais contrárias” (*enantiôtata*), coisas tão contrárias (*hôtô tanantía*) como “movimento” e “repouso” são, indistintamente, de qualquer modo (*pôs*) ou maneira (*pêi*), “o mesmo” (259b-d)!

Nem toda afirmação é verdadeira, nem toda negação falsa. Mas é possível verter enunciados afirmativos em negativos, e vice versa (255e-256a), por meio do mesmo e do outro.

É possível discernir entre os *conteúdos assertivos*, afirmações e negações, e *objetivos* do *lógos*, a verdade e falsidade, porque estes são predicados contrários, mas ser e não ser não se reduzem à contrariedade.

Fica clara a conexão dos problemas cognitivos com os lógicos: ambos requerem a superação do problema do não ser, através de uma semântica da negativa e uma *meontologia*⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ A Forma não é simplesmente um predicado, nem tem predicados, mas a origem dos predicados que os sensíveis *têm* e *exibem*, sem se confundir ou ser irreduzível ao que é dito das coisas.

⁶⁰⁶ Como já referimos, a tese é desenvolvida por Santos (2011: 110) em sua Introdução ao *Sofista*.

A cognição

A caracterização das competências cognitivas e seus produtos na *República* como o “intermediário” (*metaxý*) e da imagem são ainda objeto da crítica sofística.

Como pode o que está entre ser e não ser, participar de ambos, sendo e não sendo?

No *Eutidemo*, os sofistas reduzem “o outro” ao não ser⁶⁰⁷ *simplesmente*, extraindo a refutação de qualquer incompatibilidade que se possa admitir haver entre dois nomes. Neste diálogo falta o “outro” surgir *como algo autônomo*, um dentre os outros diferentes, e não dependente *de dois ao mesmo tempo*.

O outro não é outro do mesmo, mas outro de outros (*heteron*). Isto explica a importância e o motivo da longa excursão pelos domínios da ontologia e da lógica.

Para compreender o ser relativamente, Platão mostra que o não ser é “a contraposição” (*antíthesis*: 257e) *do ser ao ser*.

A oposição da negação (*apóphasis*) ao nome negado (*prostithémēna tōn epíontōn onomatōn*) “sinaliza⁶⁰⁸” (*semaínein*) a oposição do ser a outro ser, que “separa” (*aphoristhēn*) e “denomina” (*epōnymíān*) cada ideia (*idíān*) em si.

Em sua pesquisa, ao discriminar segundo os gêneros, o dialético conhece (*diákrinein katà génos epístasthai*: 253e) e percebe que esta contraposição interna ao ser é análoga à do saber.

Assim como o cognoscente discrimina os muitos seres e disto derivam os seus nomes, o mesmo ocorre com as muitas artes e ciências⁶⁰⁹ (*diò pollai téchnai t' eisì legómenai kai epistēmai*). Isto porque a natureza do outro se encontra recortada, assim como o saber (*katháper epistēmē*), e cada uma de suas partes que se geram

⁶⁰⁷ E “o outro” (*héteros*) ao “outro” (*allos*). Aproveita-se a oposição adversativa “mas” (*alla*) e sua coincidência com a privação (α). O outro parecia derivar parasitariamente da negação, p. ex: “se é outro ou como saber” (*ei alloion é oion epistēmē*), não permitindo a sua autonomia em relação à alternativa contrária, somente alcançada através do gênero do “outro” (*heteron*).

⁶⁰⁸ Cujos signos são “não” (*ouk*), “não” (*mē*) e o α privativo.

⁶⁰⁹ Este passo abre espaço para a abordagem de ciências específicas enquanto perspectivas sobre o ser (biologia, psicologia, etc). Pela via da alteridade é possível definir diferentes “objetos” epistêmicos. Na *República* falava de disciplinas (*mathēmata*) como se de partes do saber se tratasse. Sobre a maneira como se constitui as ciências, Platão nos diz no *Ménon* (86a) que opiniões verdadeiras se despertadas pelo questionamento se tornam saberes (*epistēmai gígnontai*). Não obstante, Sócrates diz, com veemência, que dentre as poucas coisas que sabe, é que são de algum modo diferentes saber e opinião correta (*hōti dé estin ti alloion orthē doxa kai epistēmē*: 98b). A ênfase é posta então no lógos: quem sabe, sabe explicar. São, portanto, as recordações encadeadas pelo *cálculo da causa* se estabilizam na alma como saber (98a).

em separado recebe um nome (*tò d' epi tòi gignómenon méros autês hékaston aphoristèn epônymían íschei tina heautês idían*: 257c-d).

Se o ser é o pressuposto do saber, a sua postulação na alma como Forma, único princípio causal e explicativo plenamente válido⁶¹⁰, por sua vez, torna-o *algo definido* para o pensamento e *assunto* para o dizer⁶¹¹.

A *eidologia*, enquanto *gramática lógica do ser* fornece à dialética, ciência das relações, os “elementos” (*stoicheia*) como as “letras”, as “formas” e os “gêneros” que figuram nas “combinações” e “separações” que acontecem na natureza e no que é pensado, permitindo articular a fenomenologia dos *compostos* com a ontologia dos *simples* (ver *Fédon*: 78b-79e).

O “nome” é a marca da postulação do ser⁶¹². O verbo é a marca da justaposição (identidade) e da contraposição, pela qual se mostra que o ser e o não ser são os princípios *para a relação*.

A relacionalidade está no âmago das funções da língua: o *nominativo*, p. ex., corresponde à necessária admissão de um sujeito, o assunto de que se fala ou sobre o qual se pensa: que é dado na forma de um nome. A função do *gênero* é análoga ao *genitivo* que explica as relações naturais de origem e o diálogo entre entidades inteligíveis *na relação nominal de definição ou delimitação*⁶¹³. A entidade muitas vezes funciona como um *predicativo do sujeito* que completa o sentido de um verbo (acusativo). O dativo, por sua vez, marca a visão instrumental, o meio pelo qual se opera a definição, *pela* reunião e separação, bem como o aspecto analítico e sintético das operações (*dia*) executadas através das competências cognitivas (*dynameis*) e do *lógos*. Platão, muitas vezes, com o uso do dativo, elabora ainda, a

⁶¹⁰ É o pressuposto não hipotético e o princípio hipotético (*República* V-VI).

⁶¹¹ Por exemplo, “Teeteto”, um dos nomes de indivíduos incluídos na Forma “homem”, “sobre quem e de quem” (*peri hou t' ésti kai hótou*: 263a) o *enunciado* pode afirmar ou negar algo que seja verdadeiro ou falso.

⁶¹² Ver o uso do verbo “posicionar” (*tithêmi*: 249-253; e em *antíthesis*; *thetéon/plêtheilarithmòn*: 256-258). Platão coloca (*tithêis*: 250b) a *ousia* na alma e indica a terceira hipótese (*tôn triôn thesei*: 252e) como a única válida, pois o ser é o que acopla (*tò ge einai prosáptousin*) e na relação se o entende como cópula para o predicado (*einai phasin aei*). Isto é claro nos enunciados de mobilistas e imobilistas. O que os “tardios a aprender” não percebem ao negarem a síntese (252a-b) que o ser é o próprio princípio da “divisão” (*diairousin*) e da “união” (*syntithéasi*) nas “composições” (*syntithéntes*) e nas “divisões”.

⁶¹³ É a tese de Murachco (2001, v. 1: 18).

expressão da causa (*aitia*) e explicação dos sensíveis, e do sentido das palavras no discurso⁶¹⁴.

A potência ativa⁶¹⁵ do outro é o sinal do *verbo* que produz predicados como expressões de diferenças radicadas no ser⁶¹⁶. Portanto, cada não ser produzido tem por efeito de uma dada *contraposição* um *nome* que é seu.

É possível dizer que “o não belo é”, porque há uma oposição ao ser (no ser), e é “ela” (*autên*: 258b) “o não ser”, certa *contraposição* que faz com que, sendo relativamente ao ser (*óntos pròs òn antíthesis*) “o não belo”, assim como “o movimento”, “seja e exista” (*einai te kai ónta*: 256e), pois “o outro” participa do ser (256d-e).

Saber e *lógos*

No *Sofista*, Platão leva às últimas consequências a exigência socrática de que saber (*epistême*) implica em ser capaz de “prestar contas pelo *lógos*” (*lógon didonai*). Para que a verdade se torne válida a outrem, as conclusões devem ser demonstradas como consequências necessárias da combinação de hipóteses válidas.

Em todas estas relações *a partir e além* dos *efeitos* das potências o ser é a *causa* da existência, da identidade e junto ao não ser, causa da relação, da alteridade e da predicação.

A tese da alteridade supera a irracionalidade (*alogia*) do não ser que atingia a cognição e demonstra dialeticamente como regular as distintas modalidades de relação em vigor entre “as coisas contrárias” (*enantia*) e as muitas coisas que são e não são (258e-259b), anteriormente descritas na *dedução dos gêneros* (253d-e; 254b-d).

Suprimida qualquer descrença (*apistían*) em relação “a ele” (*tina éti pròs auto*), a “natureza firme do não ser” (*tò mê òn bebaiôs estì tèn hautou physin échon*)

⁶¹⁴ Além destes casos temos o chamamento (vocativo) e o imperativo, das quais é difícil extrair consequências lógicas. A interdição eleática em B7, por exemplo, não deixa de ter o caráter de ordem que cumpre uma *função didática* e persuasiva (ver Gomperz, 2011: 167).

⁶¹⁵ Desfazendo a oposição de *gignomai* a *einai* que impedia o trânsito entre estas instâncias. A “ação” (*apergazetai, poiein, praxeis*) e a “paixão” evidentes no movimento, na geração e no processo, requerem uma noção dinâmica de ser sem a qual não é possível falar em afecção e qualidades, em uma perspectiva ontológica, epistemológica ou predicativa.

⁶¹⁶ A obra do não ser é descrita simultaneamente no plano ontológico e predicativo. Sua própria natureza “opera” (*apergazoménê*) e produz cada não ser (*hékaston ouk òn poiei*: 253e1-2).

é aceita como “forma numericamente uma dentre os gêneros dos seres” (*enárithmon tòn pollôn óntôn eidos hén*: 258c).

A unidade da Forma do não ser se deve a sua própria (*autên*: 258b) natureza, que se pode referir em si (*autò*), e por ela ser uma (*mía*) sobre muitas partes (257c-d).

Para todas elas o não ser é “a contraposição” (*antíthesis*), a Forma da relação que permite ao pensamento operar a posterior “composição” (*synthesis*) dos dois gêneros de seres, nomes e verbos, que geram (*gígnesthai*) o *lógos* na alma (263d).

A resposta ao sofista

Platão aceita de Górgias a separação de “ser”, “coisa”⁶¹⁷ (*prágma*) e *palavra*, e aprofunda-a nas distinções entre “nome” e “coisa”, “nome” e “verbo”, “ser” e *lógos*, para em seguida articulá-las, *definindo-as e incluindo-as em suas diferenças específicas no ser como gêneros e aspectos do ser*.

Do ponto de vista da cognição, a semelhança do “pensamento” (*diánoia*) com a “opinião” (*dóxa*) e a “imaginação” (*phantasia*) está em seu caráter processual. Platão explora a fragilidade destas duas últimas “faculdades”, devido a sua manifesta dependências da “disposição/estado” (*héxis*: *Teeteto*, 167a-b) em que alguém se encontra ao participar do aspecto ativo (*poiein*) e passivo (*pathein*) de cada “potência” (*dynamis*) enquanto age e sofre uma dada ação⁶¹⁸.

O *lógos* serve como instrumento⁶¹⁹ no diálogo íntimo da alma. A sua diferença específica (*diaphérousin*) em relação ao pensamento transparece na emissão do “som” (*phônes*) que ganha significado e se torna compreensível a outrem. Sua função, além de nomear, é “concluir algo” (*ti perainein*) a partir da “complicação” (*symplekôn*; *tôi plégmati*) de “nomes” e “verbos” (262d).

Por fim, a “imaginação” é “a mistura de sensação e opinião” (*symmeixis aisthêseôs kai doxês*) e a *dóxa* “a conclusão” (*apoteleutêsis*: 264b), que se gera na alma, por meio daquelas, e que é como o “enunciado” passível de receber as *propriedades contrárias* do verdadeiro e do falso.

⁶¹⁷ Para Platão, contudo, o fato é o produto da cognição ou da predicação e não *coisa em si, ser exterior a nós* (*tò ón ektos*) ou ao discurso.

⁶¹⁸ Protágoras foi, ao que parece, o a constatar isto (ver Sexto, *Pyrrh. H. I*, §§216-219; VII, §389).

⁶¹⁹ O som que acompanha o fluxo vocal através da boca (*tò dé g' ap' ekeinês rheuma dia tou stómatos iòn meta phtóngou*) serve de veículo para o *lógos*, e este ao pensamento (263e).

Em primeiro lugar, “o não ser” participa da “entidade” (*ousias*) e o *lógos* é um dos gêneros com os quais “o não ser” comunga (*koinonein tou mê óntos*). Sendo o *lógos* “congênere do ser” (*syngenôn ontôn*: 264b), a sua natureza é tal que se mostra sempre a partir da síntese de uma relação matizada entre seres mediada pelo não ser.

A compreensão dos sentidos de não ser permite perceber como a “privação”, a “alteridade” e a “contraposição”, qualificam os seres predicativamente: dizer que um ser não é belo, não quer dizer que ele seja, por isso, feio.

Do ponto de vista do *lógos* ao discernir entre a contrariedade e a alteridade, percebemos que esta última permite-nos a *compreensão dos contrários*, e a perceber que a contradição (*enantilogia*) da contradição não deriva da mera oposição de dois enunciados (*antilogia*).

Por sua vez, a definição de “enunciado falso” consiste em dizer *de algo* “as outras coisas” (*thátera*) “como as mesmas” (*tà autà*) e, neste sentido especificamente, “não seres” (*mê ónta*) “como sendo” (*hós ónta*: 263d).

Nesta que é a síntese das respostas dadas em conjunto a Pródico, Protágoras, Górgias e Antístenes, Platão demonstra a dimensão heurística⁶²⁰ e a coerência de sua proposta para o saber, que culmina e se apoia na dialética⁶²¹, visando à depuração contínua dos erros das opiniões individuais.

O *lógos* que torna público o pensamento, torna-se instrumento de refinamento da pesquisa que pode ser, assim, coletivamente orientada. Neste contexto, “os gêneros” e “as formas” servem como princípios para a correção dos *lógoi*. Ao comunicar o pensamento, ele torna o interior visível ao exterior, permitindo que a avaliação se dirija não a “crença”, mas ao próprio “enunciado”.

Se, por um lado, as coisas que se nos apresentam parecem variar para cada um nós conforme aquilo que nos parece *real* há uma dimensão cognitiva em que temos acesso a um ser que, embora seja relativo, *não é relativo para cada um*, mas aos *gêneros das relações e aos referentes do pensamento em nós*⁶²².

⁶²⁰ Que se mostra na dimensão analógica e lógica.

⁶²¹ Disciplina das relações analíticas e sintéticas (*República*: 537c), das “uniões” e “separações” dos seres, de suas “conjunções” e “disjunções” no discurso. Exercício propedêutico e didático que orienta a alma para o conhecimento do ser, não é redutível à finalidade puramente erística da simples refutação. É, ao mesmo tempo, a superação da dialética de Zenão e da sofística.

⁶²² Note-se que a tese platônica sobre a entidade expressa no *Crátilo* (386e) é recuperada na modernidade pela filosofia especulativa de Kant (1985: 19-21; 187) no contexto da possibilidade de um conhecimento *a priori*.

Se o dizer humano é afetado pelo fluxo dos sensíveis e do próprio homem, pelas idiossincrasias originadas do uso privado de sua cognição e a flutuação da adesão ao conteúdo de suas opiniões, para que o *lógos* se torne *objeto científico*, torna-se necessário que o falante esclareça a comunidade sobre o significado dos conceitos de que trata nos enunciados. Além disso, terá de defender suas definições com um argumento válido e compreensível, porque embora as *crenças pareçam verdadeiras a cada um* “as definições” são sempre disputáveis⁶²³.

Segundo Platão, o saber que é a finalidade de toda pesquisa deve encadear as respostas aos problemas, assim como no âmbito pragmático se exige que os valores justifiquem a ação comum ou particular.

O pesquisador se aproxima do saber *de* “o que é”, através do exame da diferença entre conhecer, ser e dizer, que não exclui o intercâmbio entre estas potencialidades, mas antes, viabiliza a compreensão correta das coisas que são através do seu exercício cognitivo e permite dizer a realidade⁶²⁴.

Platão, a partir do gênero do outro, deduz um *conceito operatório de não ser como alteridade* (257b-c) e do ser como gênero, compatível com a predicação, os sumos gêneros mostram a relação recíproca dos seres, através da ação do outro. Os gêneros do “mesmo” e do “outro” são necessários porque há casos em que a negativa *pode não ser lida como contrariedade*.

A *concepção ontológica de verdade* é desfeita pela dedução do *lógos* como *um dos diferentes gêneros do ser* (260a-b), que não é o mesmo que o ser, mas lhe é *congênera*. Ao articular estas duas teses centrais o ateniense mostra:

- (1) como a alteridade torna possível a falsidade;
- (2) e *conclui* que a relação entre verdade e falsidade é de contrariedade, mas *a relação entre ser e não ser deve ser lida como alteridade; que a verdade não é um pressuposto do ser, mas um predicado do lógos*.

⁶²³ É possível que este seja o motivo da denegação socrática de saber e da reserva às definições de seus interlocutores nos diálogos. O conceito é obtido pelo reconhecimento do pressuposto linguístico e da concordância do interlocutor de que é ser aquilo de que se trata. A definição, por sua vez, “imobiliza” o ser como *conclusão* do raciocínio. A ciência múltipla, a vida breve, e as perspectivas sempre parciais impedem que se diga *o próprio ser predicativamente*.

⁶²⁴ A relação vertical dos princípios com as instâncias sensíveis é complementada pela relação horizontal das Formas entre si, possível pelos seus gêneros comuns, dos quais se extrai uma matriz predicativa para o conhecimento humano. Na arquitetura inteligível, a Forma, e a luz que cada uma delas projeta sobre a outra, é a pedra angular para o arco da experiência cognitiva.

A cognição depende da compreensão de que há diferentes *potências*, cada uma das quais se constitui como um dos *gêneros do ser* (*dynámeis einai génos ti tôn óntôn*: *Rep.* V 477c) e que o *lógos* é, em relação a nós, também um dos gêneros do ser (*pròs tò tôn lógon hêmin tôn óntôn hén ti genôn einai*: 260a). Deste modo, a realidade referenciada pelas Formas e a linguagem enquanto discurso propositivo (*lógos*) são congêneres. Há uma *passagem do que é ao que é enunciado*, porque estes domínios são aparentados entre si (263d-264b).

Platão visa com a “agressão ao pai” Parmênides, tornar o seu conceito de ser - a entidade - compatível com o horizonte das questões que lida a sua filosofia.

Finalmente, desejo fazer uma recapitulação dos pontos alinhavados pelo argumento platônico no sentido de salvar, das *objeções sofísticas* que trabalhamos a explicação da cognição e da predicação.

Como é que podemos aceitar que a correção dos enunciados é possível? Em primeiro lugar concedendo a Platão a postulação de Formas inteligíveis. A meu ver, a tese platônica consiste, como está claro no caso do *Sofista*, na defesa de que os *gêneros do ser* são capazes de regular o discurso porque demonstram as leis que regem o inteligível, e conseqüentemente, servem de princípio para a explicação do sensível.

É necessário que uma *regra lógica* respeite a uma condição ontológica, que as divisões e reuniões afirmadas nos enunciados ocorram na realidade, pois uma *teoria da predicação* só se justifica se o estudo das relações dos seres nos conduz a elaboração de um argumento coerente e consistente.

Para Platão, em primeiro lugar, é “por efeito da comunhão na entidade” (250b) que *as coisas são e são aquilo que são*. Segundo, como se mostrou que há mistura entre as coisas que são, no plano ontológico, a participação pode afirmar, no plano predicativo, a *comunhão seletiva e parcial* das entidades inteligíveis nas afecções umas das outras (253a-257a).

Ou seja, só se pode dizer que os seres participam uns dos outros, porque, antes de tudo, comungam na entidade, *sendo a participação o que permite no âmbito dos enunciados a expressão verbal do que ocorre no plano ontológico*.

Isto é possível, não pela simples postulação da natureza própria de cada forma “em si”, mas pelo *entrelaçamento das formas* (260a-d), proporcionado pelo *gênero do outro*. O próprio *lógos* surge deste *entrelaçamento*, que é antes, a *complicação* do ser com o não ser (240c1-2).

É porque cada ser participa do mesmo em relação a si mesmo e do outro em relação aos outros que é possível dizer corretamente o que quer que seja a respeito deles (256a-b).

O segundo aspecto da *correção* do enunciado que gostaria de ressaltar, é aquele que nos mostra o sentido da verdadeira *refutação* e como se gera uma *contradição*.

A *privação* enquanto sentido da negativa nos mostra os casos em que a afecção de um ser está totalmente ausente de um outro: é o caso do movimento e repouso, pois o que quer que cada um deles seja em relação a si mesmo, isso o seu contrário não é, nem toma parte. Este tipo de restrição é visível nas comparações e nas construções adverbiais, onde a oposição se estabelece entre o ser que é “de todo o modo” (*pantelôs*) e não ser que não é “de nenhum modo” (*médamôs*).

Platão, contudo, deixa de lado este tipo de oposição radical, pois embora *sejam contrários entre si*, tanto o movimento quanto o repouso são enquanto participam da entidade (250b). O ser, portanto, lhes é *comum*, e nos permite dizer que *são contrários*.

Platão sugere, então, a distinção entre “as coisas contrárias” (*ta enantia*) e “as coisas mais contrárias” (*ta enantiôtata*) entre si. Novamente é o caso do movimento e do repouso. Separados um do outro pela maior das impossibilidades (*adýnatôtatin*: 250d; *tais megistais anankais adynaton*: 252d) são não apenas imiscíveis ontologicamente como irreconciliáveis no discurso. Em tudo e por tudo (*pantapasin*) será contraditório dizer que o movimento é o mesmo que o repouso ou vice-versa.

A *contradição* (*enantiôsesin*: 259d) distingue-se da simples postulação de nomes contrários ou de coisas contrárias, exatamente porque ela consiste na expressão verbal da *união* de coisas que estão, por natureza, rigorosamente separadas. A *contradição* só existe onde houver o tipo específico de *symplokê* que define o *lógos* (259e-263d).

Não é por dizer que o movimento *é* ou *não é* que se gera a *contradição*, tampouco por dizer que *os contrários enquanto contrários são*, mas por afirmar que *são a mesma coisa as coisas mais contrárias entre si* (*enantiôtata*).

Ao redimensionar a sua herança dos pressupostos do saber, Platão firma-se pela crítica tanto ao eleatismo, quanto à sofística e aos fisiólogos, enquanto filósofo autônomo. O ateniense presta ainda uma última homenagem a Parmênides, pois a

crítica reconhece a fecundidade e a profundidade da obra deste pensador. A única forma de o discípulo honrar o mestre é ele próprio tornar-se mestre de si.

Referências Bibliográficas

Texto grego original do *Sofista*

PLATÃO. **Sophistes**. Edição J. Burnet. London: Oxford University Press, 1903. (Platonis Opera).

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. **Diálogos: Banquete – Fédon – Sofista – Político**. Tradução J. C. de Souza, J. Paleikat e J. C. Costa, 4ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução H. Murachco, J. G. T. Santos e J. Maia. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. **Sophist**. Tradução H. N. Fowler. London: Cambridge, MA, Harvard University Press & William Heinemann Ltd, 1921. (Plato in Twelve Volumes, vol. 12)

PLATÃO. **Sophiste**. Tradução N.-L. Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.

Demais diálogos de Platão utilizados na análise

PLATÃO. **Carta VII**. Tradução J. T. Santos e J. Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC/RIO; Loyola, 2008.

PLATÃO. **Crátilo**. Tradução C. A. Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. **Euthydemus**. Tradução W. R. M. Lamb. London: Cambridge, 1967. (Plato in Twelve Volumes, vol. 3)

PLATÃO. **Euthyphro/Apology/Crito/Phaedo/Phaedrus**. Tradução H. N. Fowler. London: Cambridge, 1967. (Plato in Twelve Volumes, vol. 1)

PLATÃO. **Eutidemo**. Tradução M. Iglésias. Rio de Janeiro: PUC/Rio; Loyola, 2011.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLATÃO. **Filebo**. Tradução F. Muniz. Rio de Janeiro: PUC/Rio; Loyola, 2012.

PLATÃO. **Meno and Phaedo**. Tradução A. Long. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução M. Iglésias. Rio de Janeiro: Loyola, 2001.

PLATÃO. **Parmênides**. Tradução M. Iglésias. São Paulo: PUC/Rio; Edições Loyola, 2006.

PLATÃO. **República**. Tradução M. H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução A. M. Nogueira e M. Boeri. Prefácio, Introdução J. G. T. Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÃO. **The Laws**. Tradução T. J. Saunders. Middlesex: Penguin Books, 1970.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução M. J. Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

Obra, Traduções, Livros e Artigos sobre Parmênides

- CORDERO, N. –L. **Les Deux Chemins de Parménide**, VRIN/OUSIA, Paris/Bruxelles: 1984.
- CURD, P. Eleatic Arguments. In: **Method in Ancient Philosophy**. GENTZLER, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1998: 1-28.
- CURD, P. Parmenidean Monism. In: **Phronesis**, vol. XXXVI no. 3. Leiden: Brill, 1991, p. 241-264.
- FRITZ, K. von. Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras). In: MOURELATOS, A. P. D (ed.). **The Pre-Socratics**. New York: Garden City, 1974, p. 23-85.
- GALLOP, D. **Parmenides of Elea: fragments. A text and translation with a introduction**. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- KAHN, C. The Thesis of Parmenides. In: **The Review of Metaphysics**, vol. XXII, no. 4. Washington: Philosophy Education Society, 1969, p. 700-724.
- MOURELATOS, A. P. D. “The Thesis of Parmenides”. In: **The Review of Metaphysics**, vol. XXII, no. 4. Washington: Philosophy Education Society, 1969, p. 735-744.
- MOURELATOS, A. P. D. Mind’s Commitment to the Real: Parmenides B8. 34-41. In: ANTON & KUSTAS (org.) **Essays in Ancient Greek Philosophy**. New York: State University of New York Press Albany, 1972, p. 59-80.
- MOURELATOS, A. P. D. **The Route of Parmenides**: revised and expanded edition. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing, 2008. (com Nova Introdução, Três Ensaio Suplementares e um Ensaio de Gregory Vlastos).
- PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Tradução, nota e comentários de J. G. T. Santos. São Paulo: Loyola, 2002. (Leituras Filosóficas)
- PHILIPS, E. D. Parmenides on Thought and Being. In: **The Philosophical Review**, vol LXIV, no. 4. Durham: Duke University Press, 1955, p. 546-560.
- REINHARDT. **Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie**. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1916.
- SANTOS, J. G. T. A leitura de “é/não é” a partir de Parmênides, B2. In, **Dissertatio** 36, Pelotas: UFPel, 2012a, p. 11-31.
- WOODBURY, L. Parmenides on Names. In: ANTON & KUSTAS (org.) **Essays in Ancient Greek Philosophy**. New York: State University of New York Press Albany, 1972, p. 145-164.

Sobre Górgias, Revistas e Traduções

- ARISTÓTELES. **Minor Works: On Melissus, Xenophanes, and Gorgias**. Tradução de W. S. Hett. London: Havard University Press, 1955. (The Loeb Classical Library)
- GÓRGIAS. Da Natureza. In: **Itinerarium**, no. 158. Lisboa: 1997, p. 201-229.
- GÓRGIAS. **Testemunhos e Fragmentos**. Tradução de M. Barbosa e I. Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993. (Coleção Mare Nostrum)

Obras, Traduções, Livros e Artigos sobre Aristóteles

- ANGIONI L. **Introdução à Teoria da Participação em Aristóteles**. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. **Física I e II**. Tradução L. Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

- ARISTÓTELES. **Metaphysics**. Tradução H. Tredennick, vol. 17-18. London, Cambridge, MA, Harvard University Press & William Heinemann Ltd, 1989. (Aristotle in 23 Volumes)
- ARISTÓTELES. **Physique**. Tradução B. Saint-Hilaire, 2 vol. Paris: Ladrance/Durand. 1862.
- ARISTÓTELES. **Tópicos/Dos Argumentos Sofísticos**. Tradução L. Vallandro e G. Bornheim, 1987. (Os Pensadores).
- AUBENQUE, P. **O Problema do Ser em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012.
- REES, D. A. Aristotle's Treatment of Phantasia. In: ANTON & KUSTAS (org.) **Essays in Ancient Greek Philosophy**. New York: State University of New York Press, 1972, p. 491-504.
- SELLARS, W. Substance and Form in Aristotle. In: **The Journal of Philosophy**, vol. 54, no. 22. Harvard University: 1957, p. 688-699.

Livros e artigos sobre Platão utilizados

- ACKRILL, J. Plato and the Copula: *Sophist* 251-259. In: R. E. Allen (ed.). **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965, p. 207-218 (publicado originalmente em 1957)
- ACKRILL, J. Symploke Eidon. In: R. E. Allen (ed.). **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965, p. 199-206. (publicado originalmente em 1955).
- ALLEN, R. E. Participation and Predication in Plato's Middle dialogues. In: ALLEN, R. E. (Orgs.). **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. (publicado originalmente em 1960)
- ALLEN, R. E. **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- ALLEN, R. E. The Argument from Opposites in Republic V. In: ANTON & KUSTAS (orgs.). **Essays in Ancient Greek Philosophy**. New York: State University of New York Press Albany, 1972, p. 165-175.
- BLUCK, R. S. Logos and Forms in Plato: a reply to Professor Cross. In: ALLEN, R. E. (Orgs.). **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. (publicado originalmente em 1956)
- BOLTON, R. Plato's Discovery of Metaphysics: the new methodos of the Phaedo. In: **Method in Ancient Philosophy**. GENTZLER, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1998: 91-112.
- BONDESON, W. Some problems about being and predication in Plato's *Sophist* 242-249. In: **Journal of the History of Philosophy**, vol. 13, 1976, 1-10.
- BROWN, L. Being in the Sophist: a syntactical enquiry. In: FINE, G. (org.) **Plato I. Metaphysics and Epistemology**. New York: Oxford University Press, 1999, p. 455-478.
- BROWN, L. Innovation and Continuity: the battle of Gods and Giants, *Sophist* 245-249. In: **Method in Ancient Philosophy**. GENTZLER, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1998: 181-208.
- BROWN, L. The Sophist on Statements, Predication, and Falsehood. In: FINE, G. (org.). **The Oxford Handbook of Plato**. New York: Oxford University Press, 2008, p. 436-462.
- BROWN, L. The verb 'to be' in Greek philosophy: some remarks. In: Everson, S. (ed.). **Language. Companion to Ancient Thought 3**. Cambridge: Cambridge University Press: 1994, p. 212-236.

- BURY, R. G. **The Symposium of Plato**. Cambridge: Heffer and Sons, 1909.
- CASERTANO, G. L'ambigua realtà Del discorso nel peri tou me ontos di Gorgia (com um accenno all'Elena), in **Philosophica** 5, 1995.
- CASERTANO, G. **Paradigmas da Verdade em Platão**. Tradução M. G. Pina. São Paulo: Loyola, 2010.
- CASERTANO, G. **Ser, natureza e verdade: a antimetáfisica de Górgias**. Natal, 2012.
- CASERTANO, G. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2010.
- CASSIN, B. **O Efeito Sofístico**. Tradução A. L. Oliveira, et al. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CHERNISS, H. F. **Aristotle's Criticism of Plato and the Early Academy**. Baltimore: 1944.
- CHERNISS, H. F. The philosophical economy of the theory of ideas. In: ALLEN, R. E. (Orgs.). **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. (publicado originalmente em 1936)
- CORNFORD, F. M. **Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translation with an introduction and a running commentary**. New York: The Liberal Arts Press, 1957.
- CORNFORD, F. M. Mathematics and dialectic in the Republic VI – VII. ALLEN, R. E. (Orgs.). **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. (publicado originalmente em 1932)
- CROSS, R. C. Logos and Forms in Plato, in. ALLEN, R. E. (Orgs.). **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- DENYER, N. **Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy**. London: Routledge, 1993.
- DIXSAUT, M. Refutação e Dialética. In: MARQUES, M. P. (org.) **Refutação**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 55-86.
- FINE, G. Conflicting Appearances: Theaetetus 153d-154b. In: GILL, C. e McCABE, M. M. (ed.). **Form and Argument in Late Plato**. New York: Oxford, Clarendon Press. 1996, p. 105-134.
- FINE, G. Introduction. In: FINE, G. (org.). **Plato I. Metaphysics and Epistemology**. New York: Oxford University Press, 1999, p. 1-35.
- FINE, G. **On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms**. Clarendon Press: Oxford, 1993.
- FINE, G. Relativism and Self-Refutation: Plato, Protagoras, and Burnyeat. In: **Method in Ancient Philosophy**. GENTZLER, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1998: 137-164.
- FREDE, M. The Literary Form of the *Sophist*. LEIGH, F. Modes of Being at Sophist 255c-e. In: **Phronesis** 57, Leiden: Brill, 2012, p. 135-152.
- HESTIR, B. E. A 'Conception' of Truth in Plato's Sophist. In: **Journal of the History of Philosophy** vol. 41, no. 1, 2003, p. 1-24.
- HINTIKKA, J. **Knowledge and The Know: historical perspectives in epistemology**. Dordrecht/Boston: Reidel, 1974.
- IGLÉSIAS, M. A relação entre sensível e inteligível: methexis ou mimesis? In: PERINE M. (Org.) **Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. São Paulo: Loyola, 2009, p. 91-112.
- IGLÉSIAS, M. e RODRIGUES, F. A Relação Necessária entre a Primeira Parte e a Parte Central do Sofista de Platão. **Boletim do CPA** no. 15, Campinas: 2003, p.143-156.

- IRWIN, T. H. Common Sense and Socratic Method. In: **Method in Ancient Philosophy**. GENTZLER, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1998: 29-66.
- KAHN, C. Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser. In: **Cadernos de Tradução**. IGLÉSIAS, M. (Org.) et al. Rio de Janeiro: PUC, 2000.
- KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. São Paulo: Loyola, 2003. (Leituras Filosóficas)
- LAMM, J. A. Scheleiermacher as Plato Scholar. In: **The Journal of Religion**, vol, 80, n. 2. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 206-239.
- LEIGH, F. Modes of Being at *Sophist* 255c-e. In: **Phronesis** 57, Leiden: Brill, 2012, p. 1-28.
- LEVINSON, Ronald B. Language, Plato, and Logic. In, ANTON & KUSTAS (org.). **Essays in Ancient Greek Philosophy**. New York: State University of New York Press Albany, 1972, p. 259-284.
- LONG, A. A. Plato's Apologies and Socrates in the Theaetetus. In: **Method in Ancient Philosophy**. GENTZLER, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1998: 113-136.
- MARQUES, M. P. Aparecer e imagem no livro VI da *República*. In: PERINE M. (Org.) **Estudos Platônicos**: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-166.
- MARQUES, M. P. **Platão, Pensador da Diferença: uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MCCABE, M. M. Unity in the Parmenides: the Unity of Parmenides. In: GILL, C. e MCCABE, M. M. (ed.). **Form and Argument in Late Plato**. New York: Oxford, Clarendon Press. 1996, p. 5-48.
- MCCABE, Mary Margaret. **Plato's Individuals**. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- MEINWALD, C. C. Prometheus's Bounds: peras and apeiron in Plato's Philebus. In: **Method in Ancient Philosophy**. GENTZLER, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1998: 165-180.
- MORAVCSIK, J. M. E. Being and Meaning in the Sophist. In: **Acta Philosophica Fennica** 14, 1962.
- MOURELATOS, A. P. D., **The Route of Parmenides**. Revised and expanded edition. With a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. (publicado originalmente em 1970)
- MUELLER, I. Platonism and Study of Nature (Phaedo 95e ff.). In: **Method in Ancient Philosophy**. GENTZLER, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1998: 67-90.
- NOTOMI, N. (ed.) **The Unity of Plato's Thought**. Dordrecht, 1973.
- NOTOMI, N. Plato against Parmenides: Sophist 236d-242b. **Reading Ancient Texts**. Leiden/Boston: Brill, 2007a, 167-188. (Vol I: Presocratics and Plato)
- NOTOMI, N. Plato on What is Not. **Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat**. New York: Oxford University Press, 2007b, 254-275.
- OWEN. Plato on Not-Being. In: FINE, G. (org.). **Plato I. Metaphysics and Epistemology**. New York: Oxford University Press, 1999, p. 416-454.
- PALMER, J. A. **Plato's Reception of Parmenides**. Clarendon Press, Oxford. New York: 1999.
- PINOTTI, G. E. M. Algunos Aspectos de la crítica platónica al arte imitativo: la analogía entre el sofista y el pintor. In: **Hypnos** no. 16. São Paulo: 2006, p. 77-88.
- PINOTTI, G. E. M. Platón versus Gorgias. *Logos y aisthesis*. In: PERINE M. (Org.) **Estudos Platônicos**: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009, p. 75-90.

- ROSAMOND, K. S. **Plato's Use of Fallacy**. London, 1962.
- ROSAMOND, K. S. Reply to Dr. Levinson. In: ANTON & KUSTAS (Orgs.). **Essays in Ancient Greek Philosophy**. New York: State University of New York Press Albany, 1972, p. 367-371.
- RUNCIMAN, W. G. Plato's Parmenides. In: ALLEN, R. E. (Org.). **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965, p. 149-184.
- RYLE, G. Plato's Parmenides. In: ALLEN, R. E. (Org.). **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1965, p. 97-148.
- SANTOS, J. G. T. "A "questão da existência" no Poema de Parmênides". **Filosofia** 13.2. São Leopoldo: Unisinos, 2012b, p. 182-198.
- SANTOS, J. G. T. **Do Saber ao Conhecimento**: estudos sobre o Teeteto. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- SANTOS, J. G. T. El Nascimento de la Verdad. In: **Méthexis**, vol. XVII, Sankt Augustin: 2004b, p 3-27.
- SANTOS, J. G. T. Introdução. In: PLATÃO, **Sofista**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.
- SANTOS, J. G. T. **Linguagem**. Artigo não publicado: 2012c.
- SANTOS, J. G. T. **O sistema conceitual de einaí**: presença e efeito na teoria platônica das Formas. In: PERINE M. (Org.) **Estudos Platônicos**: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009, p. 27-48.
- SANTOS, J. G. T. **Para Ler Platão**: tomo 1. São Paulo: Loyola, 2008.
- SANTOS, J. G. T. **Para Ler Platão**: tomo 2. São Paulo: Loyola, 2009.
- SANTOS, J. G. T. 'Existir' e 'existência' em Platão. In: **Disputatio** no. 16, Lisboa: 2004a, p. 38-57.
- SANTOS, J. G. T. **A Construção do Conhecimento em Platão**. São Paulo: Paulus, 2012.
- SANTOS, J. G. T. Pensando o Ser no Poema de Parmênides. In: **Hypnos** 26. São Paulo: 2011a: p. 48-72.
- SANTOS, J. G. T. Presença da identidade eleática na filosofia grega clássica. In: **Journal of Ancient Philosophy**, Vol. III, Issue 2, 2009a, 1-41.
- SCHLEIERMACHER, F. D. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SCHLEIERMACHER, F. D. **Introductions to the Dialogues of Plato**. Trad. William Dobson New York: Arno Press, 1973.
- SCHOFIELD, M. Likeness and Likenesses in the *Parmenides*. In: GILL, C. e McCABE, M. M. (ed.). **Form and Argument in Late Plato**. New York: Oxford, Clarendon Press. 1996, p. 49-78.
- SEDLEY, D. Plato on Language. In: BENSON H. (Org.). **A Companion to Plato**. Boston: Blackwell Publishing, 2006, p. 214-227.
- SEDLEY, D. **The Midwife of Platonism**. Oxford, 2004.
- SEDLEY, D. Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*. In: GILL, C. e McCABE, M. M. (ed.). **Form and Argument in Late Plato**. New York: Oxford, Clarendon Press. 1996, p. 79-104.
- SELLARS, W. Vlastos and the Third Man. In: **The Philosophical Review**, vol. 64, no. 3, 1955, p. 405-437.
- SILVA, J. L. P. A definição de imagem no Sofista de Platão. In: **Cadernos de Atas da ANPOF** no. 1, 2001, p. 71 a 78.
- SNELL, B. **The Discovery of the Mind**. Harvard University Press: Cambridge, 1953.
- SOUZA, E. C. de. **Discurso e Ontologia em Platão**: um estudo sobre o Sofista. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

- TAIT, W. W. Plato's Second Best Method. In: **The Review of Metaphysics**, vol. 39, no. 3. Philosophy Education Society Inc.: 1986, p. 455-482.
- TORDESILHAS, A. Platão, Protágoras e o Homem-Medida. In: **Dissertatio**, 29, Pelotas, UFPel, 2009, p. 11-42.
- VLASTOS, G. O *Élenchos* Socrático: método é tudo. In: MARQUES, M. P. (org.) **Refutação**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 17-54.
- VLASTOS, G. Reasons and Causes in the *Phaedo*. In: **The Philosophical Review**, vol. 78, no. 3. Durham: Duke University Press, 1969, p. 291-325.
- VLASTOS, G. Socrates Disavowal of Knowledge. In: **The Philosophical Quarterly** vol. 35 no. 138. Oxford: Blackwell Publishing, 1985, p. 1-31.
- VLASTOS, G. **Socrates**: Ironist and Moral Philosopher. New York: Cambridge University Press, 1991.
- VLASTOS, G. The Socratic Elenchus. In: ANNAS, J. (Ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy** vol. I, Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 27-58.
- VLASTOS, G. The Third Man Argument in the Parmenides. In: **The Philosophical Review**, vol. 63, no. 3, 1954, p. 319-349.
- XAVIER, D. G. e CORNELLI G. (orgs.). **A República de Platão**: outros olhares. São Paulo: Loyola, 2011.

Fontes de estudo da língua grega

- MURACHCO, H. G. **Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional**. São Paulo: Discurso Editorial & Vozes, 2001. (2 vol.)
- MURACHCO, H. G. e MAIA JÚNIOR, J. A. **Curso de Grego Clássico: introdução à língua grega**. João Pessoa: UFPB & Zarinha Centro de Cultura, 2006.
- NEVES, M. H. de M. **A Vertente Grega da Gramática Tradicional: uma visão do pensamento grego sobre a linguagem** 2ed. São Paulo: UNESP, 2005.

Bibliografia Geral

- ANTON, John P. **Aristotle's Theory of Contrariety**. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- BENVENISTE, E. **Problemas de Linguística Geral** 5ed. Belo Horizonte: Editora Pontes, 2005. (II volumes)
- BURKERT, W. **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism**. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- CORNFORD, F. M. Anaxagoras's Theory of Matter. In: **Studies in Presocratic Philosophy vol. II: The Eleatics and Pluralists**. ALLEN, R. E. & FURLEY, D. J. (ed.). London: Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 275-322.
- CORNFORD, F. M. **Antes e Depois de Sócrates**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DIELS. **Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsche**. Berlin: Wiedmannsche Buchhandlung, 1903.
- DIÓGENES LAÉRCIO. **De Vita et Moribus Philosophorum Libri X**. Lugduni: Apud Seb. Gryphium, 1546 (fac simile)
- FRANK, E. **Plato und Die Sogenannten Pythagoreer: ein kapitel aus der Geschichte des Griechischen Geistes**. Tübingen: May Niemeyer Verlag, 1962.
- FRÄNKEL, H. Studies in Parmenides. In: **Studies in Presocratic Philosophy, Vol. II. The Eleatics and Pluralists**. ALLEN, R. E. & FURLEY, D. J. (ed.). London: Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 1-47.

- GOMPERZ, T. **Os Pensadores da Grécia: História da Filosofia Antiga**. São Paulo: Ícone Editora, 2011.
- GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. Tradução J. R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HAVELOCK, E. **Prefácio a Platão**. Tradução E. A. Dobránszky. Campinas: Papirus, 1996.
- HEIDEGGER, M. **Heidegger**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)
- HEIDEGGER, M. **Parmênides**. Bragança Paulista/Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, M. **The Essence of Truth: on Plato's Cave Allegory and Theaetetus**. Trad. Ted Sadler. New York: Continuum, 2002.
- HIPÓCRATES. **Nature of Man**. Tradução W. H. S. Jones. Norwick, 1979. (Hippocrates IV. Loeb Classical Library).
- JAEGER, W. **Paidéia: a Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KENNY, A. **A New History of Ancient Thought, vol. I: Ancient Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. São Paulo: Loyola, 2003.
- LIDDELL, H. G. SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Revisado e ampliado por Sir Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- OWEN, G. E. L. Eleatic Questions. In: **Studies in Presocratic Philosophy vol. II: The Eleatics and Pluralists**. ALLEN, R. E. & FURLEY, D. J. (ed.). London: Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 48-81.
- SOLMSEN, F. Love and Strife in Empedocles' Cosmology. In: ALLEN, R. E. & FURLEY, D. J. (ed.). **Studies in Presocratic Philosophy vol. II: The Eleatics and Pluralists**. London: Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 221-264.
- TRABATTONI, F. **Oralidade e Escrita em Platão**. Tradução R. Bolzani Filho e F. de B. R. Puente. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- UNTERSTEINER, M. **A Obra dos Sofistas: uma interpretação filosófica**. São Paulo: Paulus, 2012.
- VLASTOS, G. Ethics and Physics in Democritus. In: ALLEN, R. E. & FURLEY, D. J. (ed.). **Studies in Presocratic Philosophy vol. II: The Eleatics and Pluralists**. London: Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 381-408.
- VLASTOS, Gregory. The Physical Theory of Anaxagoras. In: ALLEN, R. E. & FURLEY, D. J. (ed.). **Studies in Presocratic Philosophy vol. II: The Eleatics and Pluralists**. London: Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 323-353.