

## 2

# A BATALHA DOS GIGANTES: SUBSTÂNCIA COMO CONCEITO EM CONTROVÉRSIA<sup>1</sup>

Carolina Araújo

## INTRODUÇÃO

Substância vem do latim *substantia*, um termo cunhado pelos romanos entre o século I a.C. e o século IV d.C., pela adição do prefixo posicional *sub-* e do sufixo de formação de nomes abstratos *-antia*, ao verbo *stare*, que em latim denota estabilidade de um modo mais enfático que o verbo português “estar”. *Substantia* é um termo paralelo a *constantia*, *distantia*, *instantia*, *circumstantia*, guardada sua diferença posicional: “estar sob”.<sup>2</sup> Nesse sentido, *substantia* seria uma tradução literal do grego *hupostasis*,<sup>3</sup> termo-chave do Neoplatonismo que designa a alma, o intelecto e o um como princípios básicos da realidade.<sup>4</sup> É plausível que os estoicos tenham se apropriado do termo para responder aos neoplatônicos, uma vez que entendem, ao contrário destes, que *hupostasis* ou *substantia* são os corpos.<sup>5</sup> Se isso for verdade, o termo substância teria sido cunhado em

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq, Cientista do Nosso Estado Faperj e Capes/PRINT-UFRJ. Em 2019, tive o privilégio de dividir um seminário sobre o *Sofista* com Luiz Henrique Lopes dos Santos, por cuja generosidade eu gostaria de agradecer. Ele certamente discorda de várias das conclusões que se apresentam aqui, mas o diálogo que travamos desde aquela ocasião foi fundamental para que eu pudesse elaborá-las.

<sup>2</sup> Winkler (2013, p. 3).

<sup>3</sup> Arpe (1941, p. 66); Courtine (2003, p. 59); Winkler (2013, p. 3) argumenta por um sentido mais amplo; no entanto, parece que o contexto filosófico emprega o termo em acepção restrita, cf. as citações de Sêneca e Diógenes Laércio a seguir.

<sup>4</sup> Cf., por exemplo, PLOTINO. *Enéadas*, V, 1.

<sup>5</sup> Compare DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrina de filósofos ilustres*, VII, 135: “Posidônio, no quinto livro de ‘Sobre os meteoros’ admite que [os limites dos corpos] existem segundo o conceito e segundo a substância (*kath’ hupóstasin*)” com SÊNECA, *Carta 58*, 15: “Na natureza das coisas – dizem os estoicos – algumas existem e outras não existem; a natureza das coisas também inclui as que não existem, como os centauros, os gigantes e qualquer outra coisa formada por um

contexto estoico no seio de uma controvérsia sobre quais são os itens subjacentes (que “estão sob”) e estáveis do mundo.<sup>6</sup> É assim que até hoje entendemos que substâncias são os “tijolos” a partir dos quais se constrói o “edifício” da realidade. No que se segue, eu vou usar o termo “substância” com esse sentido restritamente estoico, i.e., os itens subjacentes e estáveis do mundo.

Com essas ideias em mente, vejamos esse rol de Aristóteles: “*ousia* diz-se dos corpos simples, a saber, a terra, o fogo, a água e os demais, e em geral dos corpos, além dos animais e divindades que deles se compõem, e de suas partes” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 8, 1017b10-13). É plausível que um estoico aceitasse essa como uma razoável coleção de substâncias. Não obstante, Aristóteles jamais diria que essas são *hupostaseis*, ao contrário, essa é a listagem que ele apresenta em seu léxico de termos filosóficos, o livro Δ da *Metafísica*, na entrada *ousia*. Essa passagem não deixa dúvidas de que Aristóteles emprega o termo grego *ousia* com um sentido bastante próximo de substância, afinal (i) do ponto de vista de sua função, esses são itens subjacentes e estáveis do mundo; (ii) do ponto de vista da sua descrição, esses itens são prioritariamente corpos.

Mas Aristóteles tem bem mais a dizer sobre *ousia* do que essa entrada de seu léxico, como os próximos capítulos da primeira parte desta coletânea hão de mostrar. Por exemplo, ele diz que “a *ousia* diz-se, se não em mais, pelo menos principalmente de quatro modos, pois parece que são *ousia*: a quiddidade, o universal, o gênero de cada indivíduo e, o quarto deles, o substrato” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 3, 1028b33-36). Ainda que a passagem não comprometa Aristóteles com a tese de que esses quatro modos em que se diz a *ousia* sejam, de fato, quatro espécies de *ousia*, a formulação deixa claro que *ousia* pode ser entendida como um certo modo de ser dos itens, e que há vários “modos de ser” candidatos a esse posto.<sup>7</sup>

*Ousia* é um substantivo abstrato formado pelo sufixo “-ia”, que denota abstração, e o particípio presente do verbo grego “ser”, que em português se traduziria como “ente”. Literalmente *ousia* se traduziria por “entidade”, termo que também em português é

---

pensamento falso que começa a ter qualquer imagem, ainda que não tenham substância (*quamvis non habeat substantiam*). Sêneca, escrevendo no século I d.C., anteciparia o emprego do termo por Boécio, mais de quatro séculos depois, na tradução de *ousia* nas *Categorias* de Aristóteles (cf. Zillig na introdução ao capítulo 4 desta coletânea).

<sup>6</sup> Para a relação entre substância e subjacência, confira a seção “Subjacência e Independência Ontológica” de Damasceno de Almeida, no capítulo 3 desta coletânea.

<sup>7</sup> Para uma explicação plausível de como “*substantia*” passou a ser empregado como termo para tradução de “*ousia*” como primeira categoria de Aristóteles a partir de Quintiliano (cf. ARPE, 1941, p. 72-74).

bastante ambíguo. Um falante da língua grega antiga ática, que não se interessasse por questões filosóficas, usaria o termo *ousia* para designar os bens, as posses ou propriedades de alguém. O interessante é que esse uso é no singular, mesmo indicando uma série de itens, tal como falamos em “toda a riqueza” ou “muita riqueza” (cf., por exemplo, PLATÃO, *Crítion*, 44e5 e *República*, 330d2). Isso sugere que, como Janus, o deus romano que velava pelas casas no limiar da porta de entrada com duas faces em direções opostas, “*ousia*” é um termo bi-referente: ao mesmo tempo que se refere a um rol de itens, em um sentido extensivo ou denotativo, ele designa a razão pela qual eles estão arrolados em um mesmo grupo, em um sentido intensivo ou conotativo.

O que as duas passagens de Aristóteles deixam claro é que o sentido filosófico de *ousia* também é bi-referente. Por um lado, *ousia* designa extensivamente o conjunto dos entes, i.e., os itens da realidade. Por outro lado, *ousia* designa intensivamente a razão pela qual esses são os itens que compõem a realidade, à exclusão de outros.<sup>8</sup> Não é difícil de ver como as duas noções se unificam, uma vez que, a cada razão que se oferece para algo ser um item básico da realidade, forma-se um rol diferente de itens. Se, por exemplo, Aristóteles defendesse o universal como *ousia*, ele incluiria em seu rol um item como “virtude”, uma vez que virtudes seriam universais. Se ele rejeita o universal como *ousia*, então as virtudes devem ser excluídas desse rol de itens e legadas a uma outra categoria, a das qualidades.

No quadro conceitual que acabo de desenhar, os entes são os itens da realidade dada certa suposição sobre o que a realidade é, i.e., dada certa tese sobre o que é para eles ser. É comum, em relação à obra de Aristóteles, empregar-se uma forma de desambiguação desse sentido bi-referente pelo emprego de dois termos. Para o sentido extensivo de *ousia*, aplica-se “substância”, i.e., a retroprojeção do conceito estoico sobre Aristóteles. O anacronismo se justificaria pelos dois pontos que tais ontologias têm em comum, o corpo e a postulação dos entes como sendo aqueles subjacentes e estáveis, como mencionado anteriormente.<sup>9</sup> Para o sentido intensivo, aplica-se “essência”, termo que guarda o sentido abstrato aplicado ao participio do verbo ser, indicando o que é ser para as substâncias.<sup>10</sup>

Se estratégias de desambiguação trazem o bônus da compreensão do que está em questão em cada contexto, elas trazem também o ônus de obliterar que uma teoria sobre a *ousia* sempre repousa sobre a sua bi-referência. A situação se agrava quando o

---

<sup>8</sup> Zillig formula esse ponto como a “questão da população” e a “questão da natureza” em “*A substância em Metafísica Z*” do capítulo 4 desta coletânea.

<sup>9</sup> Sobre a relação entre a *ousia* como substrato em Aristóteles e os estoicos cf. Aubenque (1991, p. 383).

<sup>10</sup> Cf. Angioni (2008, p. 25).

sentido estoico de substância passa a se confundir com o conceito de entes reunidos sob uma descrição da *ousia*. Com isso quero dizer o seguinte: o conceito de substância a rigor é indissociável dos critérios de subjacência e estabilidade, enquanto os itens que o conceito de *ousia* reúne sob sua descrição não necessariamente respondem a esses critérios. Definir quais são os entes reunidos por um conceito de *ousia* implica o que eu chamaria aqui de uma metafísica, uma tese sobre o ser enquanto ser que argumenta sobre a *ousia* simultaneamente em sentido intensivo e extensivo. Quando se supõe que o mundo se constitui de substâncias, elimina-se a metafísica e trata-se simplesmente de uma classificação dos entes, já claramente definidos enquanto tais, que eu chamaria aqui de uma ontologia.<sup>11</sup> O sentido bi-referente de *ousia* indica que substância é um conceito controverso, que não é evidente que um rol de itens subjacentes e estáveis corresponda a tudo o que se considera como um ente, e que um tratamento rigoroso da questão passa por justificar essa posição.

Neste capítulo, eu defendo que, dado o que podemos saber a partir dos textos supérstites, essa formulação bi-referente da *ousia* aparece explicitada pela primeira vez na História na passagem conhecida como “batalha de gigantes” (245e6-249d5)<sup>12</sup> do diálogo o *Sofista* de Platão. Ela aparece nos argumentos do Visitante de Eléa, protagonista do diálogo, para que os litigantes expandam os horizontes de sua teoria sobre a *ousia*. É nela também que surge pela primeira vez a relação entre *ousia* e substância.<sup>13</sup>

Eu começo apresentando um panorama do diálogo, situando a passagem. A seguir, explico por que ela tem esse nome e porque devemos entender a *ousia* como o motivo da controvérsia. Na sequência, apresento a posição de cada um dos litigantes: os gigantes corporalistas e os olímpicos formalistas. Trato, então, da objeção e da proposta que o Visitante faz aos primeiros, para a seguir tratar, em ordem inversa, da proposta e da objeção que ele faz aos segundos. Tentarei mostrar que o Visitante pontua aos seus interlocutores que o conceito de *ousia* deve vincular uma regra classificatória ao rol dos entes e que isso faria com que eles tivessem uma ontologia mais refinada. Vou concluir

---

<sup>11</sup> Ainda que os estoicos tenham desenvolvido o que chamei aqui de metafísica, o que é disputado, eles o fizeram sob a premissa de que é evidente que os componentes básicos do mundo são substâncias (cf. BRUNSCHWIG, 1994 (1988), p. 84; VOGT, 2009, p. 144).

<sup>12</sup> Todas as referências simplesmente numéricas são à edição do *Sofista* de Platão de Robinson (1995).

<sup>13</sup> Brunschwig (1994, p. 119-126) defendeu que a batalha dos gigantes foi um texto central para o desenvolvimento da ontologia estoica (cf. também AUBENQUE, 1991, p. 380). Vogt (2009, p. 143) é mais reticente sobre essa influência e Sellars (2010, p. 200-202) oferece boas razões para negá-la, apesar das semelhanças.

que sua crítica não impede o Visitante de assumir, ao final do debate, uma metafísica claramente formalista. Sua objeção aos litigantes não é primariamente sobre qual tese assumir. Sua questão é defender um patamar de rigor para o tratamento de questões metafísicas.

## O SOFISTA

No diálogo de Platão chamado *Sofista*, Teeteto e o Visitante de Eléa tentam definir o que é um sofista. Eles oferecem cinco (ou seis)<sup>14</sup> definições diferentes até chegarem a uma mais complexa, a sexta (ou sétima). Nesta que será a última definição, o sofista pratica a antilogia (232b3-6), a anteposição de discursos que afirmam teses diferentes, um respondendo ao outro. Comum em tribunais e assembleias, a antilogia pode ser aplicada a diferentes temas, como fenômenos naturais e procedimentos técnicos (232c4-d8), sempre visando a persuasão pela superposição de discursos. O sofista ensina esse método e isso dá a falsa impressão de que ele é um homem que sabe de tudo. O problema está no valor de verdade desses discursos antitéticos. Quando pressionado a responder qual desses argumentos é verdadeiro ou falso, o sofista simplesmente responde que não existe discurso (ou enunciado) falso (236e3-237a1).

A partir desse ponto crucial, o Visitante segue a série de dificuldades intrínsecas ao conceito de enunciado falso. Elas todas partem da premissa que um enunciado falso diz o que não é, o “não-ser”. “Não-ser”, todavia, é um nome sem referência (237b7-e7). Por conseguinte, toda afirmação sobre o não-ser envolve contradição (238d1-239a12): eu não posso sequer dizer que a imagem de algo não é exatamente aquilo de que ela é imagem (239e5-240c4), sequer posso ter uma opinião de que algo não é o caso (240d6-241a1), sem me contradizer.

Para enfrentar o problema do enunciado falso, a estratégia do Visitante consiste em estabelecer uma teoria sobre o ser (241a1-242c6). Entretanto, há também uma série de dificuldades ligadas ao ser. O Visitante se queixa de que os seus antecessores foram displicentes ao delimitar quantos e de que tipo são os entes (*ta onta diorisasthai posa te kai poia estin* - 242c5-6), apenas contando histórias sobre essas questões. Em relação à quantidade, alguns deles contavam que a realidade se compõe de dois, três ou vários entes, ao passo que outros de apenas um (242c7-243d5). Ao primeiro grupo, o Visitante objeta que ser múltiplo implica ser uma série de unidades, o que implica ser um (243d6-244b5). Ao segundo grupo ele argumenta que, se cada nome tem uma referência própria, ao se dizer “o ser é um” supõe-se que há uma coisa, “um”, que é diferente de “ser”. Mas

---

<sup>14</sup> Há divergência, com base na própria letra do texto, se as variantes da definição de sofista como vendedor em 224d4-e5 devem ser contadas como uma única ou duas definições.

“ser diferente do ser” significa, ou que o um não é o ser, e, portanto, o ser não é um (não se trata de um monismo); ou que o um é ser, portanto o ser é duas coisas: “ser” e “um”, o que nega que o ser é um (não se trata de um monismo) e nos faz retornar à dificuldade inicial (244b6-245e5). A situação final é que monismo e pluralismo se autoimplicam.

O segundo gênero de dificuldades (245e6-249d5) é o tema deste capítulo. Trata-se de investigar os tipos de entes. Antes de passarmos ao ponto, apenas menciono que são os resultados dessa análise sobre os tipos do ser que vão nos conduzir à ontologia que finalmente dá conclusão ao diálogo. A essa passagem segue-se uma análise dos tipos mais importantes do ser (249d6-259d8), depois uma explicação do que é um enunciado (259d9-263a1), seguida pelas definições de enunciado falso (263a1-263d5) e opinião falsa (263d5-264b10). Isso leva à definição do sofista como o produtor de falsos discursos que parecem ser verdadeiros (264b11-268d5).

## A CENA DA BATALHA

Nossa passagem trata de um confronto entre os defensores de duas grandes teses que se identifica como uma batalha de gigantes (*gigantomakhia*) travada em função da controvérsia sobre a *ousia* (*amphisbētēs in peri tēs ousias* - 246a5-6). Espero que, depois da minha introdução, já pareça mais evidente ao leitor por que uma dificuldade que foi anunciada como tratando de quais são os tipos de entes (*poia* - 242c6) deve ser analisada em termos de uma controvérsia sobre a *ousia*.

Uma parte considerável dos intérpretes simplesmente supõe que *ousia* é aqui sinônimo de ente ou ser.<sup>15</sup> Vou mostrar que os que assumem essa tese não conseguem explicar por que a proposta do Visitante é relevante a cada um dos litigantes, assumindo que são propostas *ad hoc* que oferecem motivos fracos para a concordância dos interlocutores. Por outro lado, há quem defenda a importância do termo *ousia* aqui. Esses intérpretes, todavia, supõem que o termo significa algo como existência<sup>16</sup> ou realidade.<sup>17</sup> O problema dessa posição é que ela não descreve bem qual é a controvérsia, pois ela precisa assumir que os litigantes estariam em desacordo sobre o que significa existir ou ser real. Vou argumentar que uma controvérsia sobre o sentido das palavras não é uma real controvérsia e que a batalha de gigantes é uma controvérsia real sobre a mesma coisa: a *ousia*, sempre em seu sentido bi-referente.

---

<sup>15</sup> Diès (1932, p. 18); Aubenque (1991, p. 376); Macé (2006, p. 134); Vázquez (2018, p. 252).

<sup>16</sup> Moravcsik (1962, p. 29); Brown (1986, p. 183); Brunschwig (1994 (1988), p. 120).

<sup>17</sup> Cornford (1935, p. 230), que passa de “realidade” em 246a5 para “existência” em 246b1; Owen (1966, p. 336); Von Wolfgang Künne (2004, p. 308) defende o termo “realidade”; cf. a transição da tradução de “o que o ser é” (246a5) para “entidade” (246b1) em Murachco et al. (2011, p. 218).

## OS GIGANTES CORPORALISTAS

A primeira das posições em controvérsia sobre a *ousia* é a dos chamados de “gigantes”. Sua tese básica é de que a regra que delimita os entes é a tangibilidade (246a10), e que a *ousia* é corpo (246b1).

Há os que arrastam tudo do céu e do invisível para a terra, considerando apenas pedras e carvalhos<sup>18</sup> que tenham nas mãos. Ao tocarem tudo o que é assim, defendem que só é o que promove choque e contato, e delimitam *ousia* como sendo o mesmo que corpo. E se um dos outros diz ser algo que não tem corpo, menosprezam-no completamente e não querem ouvir mais nada. (246a8-b3).

A tese central dos gigantes é que *ousia* é corpo. O primeiro ponto a se notar é que ela é uma variante do monismo, e que tem por marca a exclusão de outros candidatos.<sup>19</sup> O segundo ponto é que essa é uma tese que não justifica sua inclusão/exclusão, como indica o desprezo que os gigantes têm por aqueles que mencionem outros candidatos a *ousia* e a agressividade que demonstram ao sequer ouvi-los. O terceiro ponto é que, ao definir que *ousia* é corpo, os gigantes oferecem a regra da *ousia*: a tangibilidade. Só o que promove choque e contato é corpo. O quarto ponto é um modificador do primeiro: um gigante entende que corpo é o que é pode ser tocado *com as mãos* (246a9, isso é repetido em 247c6).<sup>20</sup> Sua posição é bem mais restrita do que uma noção mais geral de materialismo, já que implica certa dimensão dos corpos, com a qual um atomista, por exemplo, não se comprometeria. Finalmente, parece que é por essa tese restrita e pela sua veemência em defendê-la que Teeteto diz que esses são homens terríveis (246b4).

## OS OLÍMPICOS FORMALISTAS

A segunda posição na controvérsia é a dos formalistas, que tomam a posição dos “deuses olímpicos” que enfrentam os gigantes.

---

<sup>18</sup> A expressão coloquial “pedras e carvalhos” é bastante frequente em Platão (*Fedro*, 275b; *Apologia*, 34d; *República*, 544d) e significa “espontaneamente”, “fortuitamente”, “aleatoriamente” (cf. também HOMERO, *Odisseia*, XIX, 163).

<sup>19</sup> Cf. Von Wolfgang Künne (2004, p. 308).

<sup>20</sup> Cf. Brown (1988, p. 186).

Eis porque aqueles que os contestam se defendem com muita cautela lá dos píncaros do invisível, forçando a verdadeira *ousia* a ser formas inteligíveis e incorpóreas. Os corpos que aqueles outros diziam ser a verdade, eles estilham com argumentos em mínimas partes, falando que eles são geração móvel por oposição à *ousia*. (246b6-c2).

Os formalistas defendem que a verdadeira *ousia* é inteligível e uma forma incorpórea (246b7-8). A seu ver, *ousia* delimita um tipo das coisas em paralelo a outro tipo: o processo móvel de geração (*genesis*),<sup>21</sup> que eles identificam com a *ousia* dos corporalistas. Tal como seus oponentes, os formalistas rejeitam outros candidatos a *ousia*, mas não rejeitam que haja a geração e os corpos. Sua posição é de que eles não são verdadeira *ousia* (246b8) ou realmente *ousia* (*ontōs* - 248a11). Pode até ser que, em sua rejeição agressiva aos demais candidatos, a posição dos corporalistas quanto à rejeição do que não é corpo implique que isso não existe. Porém, uma vez que não há da parte dos formalistas uma controvérsia real sobre existência dos corpos, a noção de existência só geraria uma parcial discordância entre os litigantes, que diria respeito apenas à existência das formas. Por isso, se a controvérsia é real e é sobre a *ousia* – cada oponente defendendo como verdadeira a sua *ousia* –, ela não deve ser sobre existência.<sup>22</sup>

Ao defender o que é a verdadeira *ousia*, formalistas oferecem um argumento de exclusão dos outros candidatos, os corpos. Eles argumentam que corpos (i) são divisíveis em mínimas partes e (ii) são constante geração móvel. Corpos, portanto, não respondem à unidade e à estabilidade que, aos olhos dos formalistas, identificam a *ousia*. Entendo

---

<sup>21</sup> Esse paralelo *ousia*/geração já tinha sido mencionado anteriormente no diálogo em 232c7-10, corroborando a conclusão da passagem 219b4-6 em que a *ousia* é aquilo que põe fim a um processo de produção. Ele também parece funcionar como uma premissa implícita do argumento em 245c11-d7, indicando que a *ousia* é o que se apresenta quando um processo de geração termina. Essas outras passagens sugerem que *ousia* é algo completo, como um todo, a que nada falta a ser ainda gerado. O exemplo mais trivial é a distinção entre fetos, ainda em geração, e bebês. Naturalmente essa não é a posição dos formalistas, e sim a forma da distinção entre *ousia* e geração assumida pelo Visitante.

<sup>22</sup> Wittala (2018, p. 177) sustenta a posição inversa da que defendo. Ele alega que formalistas têm que supor *ousia* como existência para que os dois litigantes tenham ontologias simétricas, que excluem os objetos uma da outra, e que isso é necessário para que o Visitante os analise como um par. Eu entendo, ao contrário, que é porque usam a *ousia* para excluir itens que os gigantes estão em pé de igualdade com os formalistas. Para uma defesa de que a controvérsia não requer simetria das ontologias cf. Politis (2016, p. 154-155). Seu argumento é de que a posição dos formalistas é estratificada, há geração e verdadeira *ousia*, enquanto a dos corporalistas não é. Mas nada impede que corporalistas tenham também uma ontologia estratificada, como é, por exemplo, a sugerida por Sêneca na citação da nota 5.



que é porque se comprometem a oferecer tais argumentos aos seus oponentes, diferindo deles precisamente por isso, que o Visitante considera os formalistas interlocutores mais dóceis e de persuasão mais fácil (246c9-10). O Visitante elucida algumas premissas do argumento mais adiante no texto:

Visitante: “Ao falar de geração e *ousia* vocês as dividem como distintas, ou não?”

Teeteto: “Sim.”

Visitante: “E dizem que nós nos conectamos com a geração por meio do corpo e através da percepção; e que através do raciocínio e por meio da alma, conectamo-nos com a *ousia* real, que sempre se mantém segundo si mesma e do mesmo modo, enquanto a geração é a cada momento de outro modo”.

Teeteto: “Dissemos de fato”. (248a7-b1).

A razão dos formalistas para negar que corpos são *ousia* é que (i) o contato com os corpos é pela percepção e (ii) a percepção é geração que é a cada momento de outro modo. Nesse argumento, o formalista aceita a tese da tangibilidade do corporalista, mas alega que ela não apenas é transitória, mas *sempre* transitória. É plausível que a transitoriedade da tangibilidade se explique pela divisibilidade dos corpos. Se os corpos são divisíveis, tanto o nosso corpo quanto o corpo daquilo que tocamos é um aglomerado de microunidades em movimento, e um corpo é sempre em geração porque não é senão seus microcomponentes em constante movimento. Não há corpo estável, logo corpo não é *ousia*, e, por conseguinte, não se pode perceber uma *ousia*.<sup>23</sup>

Por oposição à sua tese sobre a geração, os olímpicos supõem que a identificação de unidade e permanência no mundo é uma operação do nosso raciocínio ao conectar-se com formas incorpóreas, conhecendo-as (248a10-13). É uma evidência dada pela nossa percepção e pelo nosso raciocínio que unidade e permanência são dadas pelo intelecto, já que nossa percepção fracassa em nos garantir isso. A controvérsia, portanto, se estabelece entre delimitar a *ousia* pela tangibilidade ou pela unidade estável.

## A OBJEÇÃO AOS CORPORALISTAS

Estabelecida a controvérsia, o Visitante passa a examinar a posição dos corporalistas. Note-se que ele parece fazer ouvidos moucos à objeção que os formalistas fizeram aos

---

<sup>23</sup> Para formalistas como defensores da geração como mobilismo radical, cf. Berman (2014, p. 58); Macé (2016, p. 139).

gigantes. Seu propósito está em dialogar com os corporalistas a partir das suas próprias premissas. Seu argumento tem a seguinte forma:

- C1. Há somente corpos (246b1-3).
- C2. Corpos são o que tem poder de ser tocado [pelas mãos] (246a8-b1; 247c5-7).
- C3. Há viventes mortais (246e5).
- C4. Há corpos animados (e7).
- C5. Há alma (e9).
- C6. Há virtude na alma, como a justiça e a prudência (247a2-3).
- C7. Há virtudes como a justiça e a prudência (247a5-8).
- C8. Há coisas que têm poder de ser adicionadas ou separadas de outras (247a9-10).
- C9. Há coisas que não têm poder de ser tocadas [pelas mãos] (247b1-4).

Nota-se que o argumento é uma redução, e que a conclusão C9 nega C2 (e C1 por causa de C2). Não é claro qual é o ponto a partir do qual os corporalistas passariam a discordar do Visitante, e a estratégia é exatamente classificá-los de acordo com o seu nível de concessão. Uma decisão importante é se C5 é compatível com C1, já que é evidentemente incompatível com C2 e um caso de C9. Teeteto diz que gigantes divergem entre si sobre se a alma é um certo corpo (cf. 247b8-9). Sendo assim, temos aqui uma primeira clivagem: entre os que aceitam que, mesmo não sendo tangível às mãos, as almas têm corpo e os que rejeitam essa tese. A primeira conclusão é a de que há dois grupos de gigantes: os primeiros defendem que *ousia* é corpo (C1), os segundos que ela é tangibilidade (C2).<sup>24</sup>

O segundo ponto crucial é C7, e aqui os gigantes estão em um impasse: segundo Teeteto, eles teriam vergonha de dizer que as virtudes não se incluem no rol dos entes, mas também de defender que elas são corpóreas (247b9-c1). Note-se que o Visitante não pretende que o corporalista aceite que virtudes são *substâncias* incorpóreas.<sup>25</sup> O Visitante simplesmente quer que sejam admitidas no grupo das coisas que são (*tōn ontōn*, 247c1; *pantōs einai*<sup>26</sup> 247a10) sob a descrição indicada em C8: o que pode ser adicionado ou separado – ou ainda o que pode ocorrer (247b2-3) – em algo como a alma. A segunda conclusão é a de outra separação entre os gigantes: aqueles que, sendo melhores,

---

<sup>24</sup> Cf. Brunschwig (1994 (1988), p. 120); Vogt (2009, p. 142).

<sup>25</sup> Cf. Moravcsik (1962, p. 36-37); Macé (2006, p. 137); Politis (2006, p. 156).

<sup>26</sup> Suponho aqui o sentido extensivo dessa classe de advérbios que indica totalidade.

envergonham-se de sua proposta inicial de que *ousia* é corpo (247c3-4) e aqueles que, como brutamontes metafísicos,<sup>27</sup> voltam a defender a tangibilidade (247c5-7).

## A PROPOSTA AOS CORPORALISTAS

Seguindo em sua empreitada, o Visitante faz uma proposta substitutiva sobre a *ousia*<sup>28</sup> que deve ser aceita pelos melhores gigantes como expressão da sua posição de que há corpos e incorpóreos, que indique o que é congênere (*sumphues*) a ambos e que justifique a asserção de que ambos são (247d2-4). Entendo que, por ser uma proposta substitutiva, ela deve ser capaz de justificar todos os pontos do argumento aos corporalistas, oferecendo, portanto, uma tese sobre a *ousia* que inclua itens como corpos, almas e virtudes. Eis a proposta:

Eu digo que realmente é o que quer que tenha um poder qualquer, seja para naturalmente alterar outra coisa, seja para suportar, a menor de todas [as propriedades] por ação do mais insignificante, ainda que um só e de uma vez por todas. Eu estipulo que é preciso<sup>29</sup> delimitar que os entes não são outra coisa que poder. (247d8-e4).

O Visitante propõe que *ousia* seja *dunamis*, que a regra que delimita o que entra ou não no conjunto das coisas que são é ser um poder.<sup>30</sup> Ao propor o poder como índice

---

<sup>27</sup> A expressão é de Katja Vogt. Sua tese é que insistir nesse conceito de tangibilidade é um brutalismo e que os estoicos são os melhores gigantes tanto por insistir na *ousia* como corpo quanto por se comprometerem a explicar que as virtudes são corpo, rejeitando, assim, a proposta do Visitante (cf. VOGT, 2009, p. 142-143). Até onde os estoicos vão nessa classificação dos gigantes, no entanto, é controverso (cf. BROWN, 1998, p. 188; BRUNSCHWIG, 1994 (1988), p. 120-121). Em questão está a tese estoica de que “algo” é o gênero supremo, e que há coisas que não são, mas que, ainda assim, são algo, como os incorpóreos (cf. a citação de na nota 5). Cf. Brunschwig (1994 (1988) p. 119); Aubenque (1991, p. 178-179); Caston (1999, p. 147); Sellars (2010, 196-197).

<sup>28</sup> Para uma evidência textual de que a proposta consiste em defender que *ousia* seja poder, cf. *ousias peri* em 248c2. Para uma evidência textual de que *ousia* é a delimitação dos entes, cf. *horon pou tōn ontōn* em 248c4 e *ousian horizomenoi* em 246b1.

<sup>29</sup> Traduzo aqui o texto emendado por Robinson (1995) (cf. também ROBINSON, 1999, p. 150).

<sup>30</sup> Note-se que o texto começa descrevendo os entes que são como os que têm poder e termina descrevendo-os como poder, pura e simplesmente. Isso não é de se espantar, a mesma variação pode ser identificada na tese dos corporalistas: X é apenas se tem um corpo (246b2, 247b8-9); X é um corpo (246b1, d10). Na primeira variação temos o índice que classifica os itens, na segunda, a regra que indica a *ousia*. Isso fica mais claro quando, na repetição da proposta, o Visitante indica

de inclusão/exclusão dos entes, o Visitante sugere que há dois tipos de ente com tal índice. Segundo a tradução proposta, o primeiro o poder, natural a um ente, é de alterar outro ente.<sup>31</sup> Esse caso, a meu ver, contempla o poder de alteração das virtudes.<sup>32</sup> Em C8 elas são definidas como as propriedades não essenciais que têm poder de ser adicionadas ou subtraídas de algo, ou seja, quando isso acontece elas provocam alteração disso a que são adicionadas (247a9-10).<sup>33</sup>

O segundo tipo de entes são os que têm poder de suportar.<sup>34</sup> O termo *pathos* foi empregado em (245a1-c3) designando propriedades<sup>35</sup>, de modo que podemos entender

---

que a delimitação das coisas que são se faz quando nelas está presente (*tōi parēi*) um tal poder (248c4-5) (cf. GONZALEZ, 2011, p. 66-67).

<sup>31</sup> Vários tradutores optam por ler essa frase com o sentido de “agir em relação a algo outro, qualquer que ele seja, naturalmente”. O problema dessa tradução está no termo *heteron* (outro), já que ele designa sempre o outro de um par. Um outro qualquer seria designado, em grego, com o termo *allos*. A tradução que proponho lê a frase *poiein heteron hotioun* de modo que *hotioun* é o objeto direto de *poiein* e *heteron* um complemento adverbial de *poiein*, que significaria “tornar outro”, “alterar”, implicando com isso passar de um estado para a sua privação, ou vice-versa, sempre em caráter binário. Compare com *hotioun beltion poioimen* em PLATÃO. *Primeiro Alcibiades*, 128e2.

<sup>32</sup> Von Wolfgang Künne (2004, p. 309) critica a proposta exatamente por não contemplar o problema das virtudes. Entendo que a tradução que proponho, à medida que não sugere que virtudes “agem em relação a algo outro”, mas ao contrário indica qual é a sua função explanatória na alteração, responderia a esse problema.

<sup>33</sup> Para uma defesa do poder de agir como propriedades, cf. Leigh (2010, p. 72).

<sup>34</sup> Essa também é uma opção pessoal de tradução, já que as traduções em geral optam por verter o verbo *pathein* por “sofrer” ou ainda “ser afetado”. Essas traduções têm seus olhos na sequência do texto, em que, aos olhos dos formalistas, a oposição em tela aqui é aquela entre a ação de alterar e o seu efeito em um paciente. Adiante vou mostrar que o argumento aos formalistas não depende disso. Por outro lado, a opção tradicional de tradução diz muito pouco em relação ao argumento dos corporalistas, é essa a razão que apresento. Um bônus extra dessa tradução é que ela também justifica o uso do advérbio *hapax* em 247e3 “de uma vez por todas”. Se podemos entender que o poder de alterar é o poder das propriedades e o poder de suportar é o das substâncias, então o poder de suportar “de uma vez por todas” é o poder de ter propriedades essenciais, propriedades que não são adicionadas e removidas, mas que são constitutivas de algo. Suporta-se de dois modos: (i) por ação de uma propriedade que é adicionada ou subtraída ou (ii) pela aquisição dessa propriedade de uma vez por todas.

<sup>35</sup> Alguns intérpretes supõem que em sua a proposta o Visitante entende por poder simplesmente “poder ser um sujeito ou um predicado de uma asserção genuína” (MORAVCSIK 1962, p.37, cf. também OWEN, 1966, p. 337). Sua principal razão é o mencionado uso de *páthein* com o sentido de “ter propriedades” no argumento contra os monistas (245a1-c3). No entanto, ao contrário do que defendo aqui, eles sustentam o que Brown chama de “abordagem formal” por oposição a uma

que o poder de *pathein* é o poder de ter essas propriedades, de servir de substrato a elas, tal como, na objeção aos corporalistas, a alma funciona em relação às virtudes (C6).<sup>36</sup> O poder de suportar é formulação da regra em que a *ousia* recolhe um rol de itens estáveis e subjacentes.<sup>37</sup> Eis aqui, como anunciei, uma primeira defesa do sentido de *ousia* como substância.

A proposta aos gigantes é de que aceitem que há duas regras de *ousia* – as propriedades e o substrato das propriedades<sup>38</sup> –, o que lhes permitiria incluir corpos e incorpóreos no rol dos entes. Eles deveriam, portanto, ao formular melhor os seus critérios de inclusão/exclusão dos entes, abrir mão de seu monismo. A *ousia* como poder não é um monismo, porque o poder sempre depende da ação que lhe identifica; logo, não há uma regra única. Poder aqui não funciona como um gênero, mas como um traço comum às duas categorias da *ousia*.

Debateu-se extensamente se a proposta do Visitante deveria contar como uma definição de ser.<sup>39</sup> Já de partida é possível estabelecer que, se por definição entendemos

---

“abordagem substantiva” (BROWN, 1986, p. 190-192), ou seja, supõem não se tratar de uma tese ontológica, mas de uma teoria sobre a linguagem, em particular sobre a formação dos enunciados. Embora eu não possa desenvolver esse argumento aqui, entendo que os resultados da *gigantomakhía* são sim fundamentais para as teses sobre o que é uma asserção, mas é implausível que isso configure um argumento contra um corporalista, ainda que civilizado. Ele teria que sustentar o contrassenso de que o que se adiciona aos *corpos*, alterando-os, são os predicados de uma asserção. Mais razoável é a posição de Leigh: “a proposta da *dunamis* é satisfeita por uma entidade estando em uma relação metafísica particular, a relação entre o que age e o que é afetado, considerada separadamente das proposições sobre essa relação (ou mesmo sobre qualquer outra coisa)” (LEIGH, 2010, p. 69).

<sup>36</sup> Cf. Macé (2006, p. 138).

<sup>37</sup> A proposta do Visitante é, ao que parece, aceita pelos estoicos com o propósito inverso do Visitante: o de negar o ser das virtudes incorpóreas (Cf. AUBENQUE, 1991, p. 382; VOGT, 2009, p. 138). Uma evidência seria a passagem que diz: “Eles entendem que há dois princípios dos todos, o ativo e o passivo. O passivo é a substância sem qualificação, a material; o ativo é a razão que atua sobre ela, o deus” (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*, VII, 134, 1-3).

<sup>38</sup> A proposta, portanto, a meu ver não visa “substituir o par corpóreo-incorpóreo pelo par movimento-reposo” (DIÈS, 1932, p. 17). A abordagem do Visitante é sobre a explicação do movimento, e não sobre o que é movido e move, com isso ela muda o patamar da discussão (Cf. LEIGH, 2010, p. 72; GONZALEZ, 2011, p. 86).

<sup>39</sup> Cf. Diès (1932, p. 17-38) que entende que ela é uma definição com a qual o *corpus* platônico opera regularmente, mas sempre de modo provisório (p. 29), porque Platão sabe que o ser é indefinível (p. 31). Para os que defendem que a delimitação é sim uma definição, ver Owen (1970, p. 230, n. 14); Notomi (1999, p. 218); Miller (2004, p. 350-351); Fronterotta (2008, p. 189-190);

uma fórmula linguística que reúne um gênero e uma diferença que nos possibilita identificar esse item, tal qual o diálogo *Sofista* busca definir o sofista, essa não é uma definição. Tampouco essa proposta vai dar fim ao projeto de buscar entender o que é o ser, já que o problema volta em 249d9. Por outro lado, o que vemos em tela é exatamente a operação funcional de um conceito bi-referente, qual seja, trata-se de um conceito que se refina no seu sentido intencional à medida que se revisa a extensão dos itens que recaem sobre ele. Minha sugestão é que um conceito desse tipo, como “*ousia*”, só pode ser definido no exercício dessa sua função,<sup>40</sup> qual seja, a de elencar os entes que são, simultaneamente a justificar porque eles são os entes que são.

A estratégia do Visitante pode parecer consistir simplesmente em exortar os litigantes a ampliar seus horizontes, incluindo mais itens entre as coisas que são.<sup>41</sup> Mas ele diz claramente que o seu objetivo é buscar a verdade (246d9). A questão é que, ao entender a necessidade de incluir mais itens, o interlocutor é obrigado a rejeitar a sua concepção anterior de *ousia*. Como argumenta Macé (2016, p. 140), se entendemos que um padrão da refutação socrática é mostrar que uma definição proposta pelo interlocutor não compreende todos os casos e precisa ser mais inclusiva, o procedimento do Visitante é refutativo e investigativo. Note-se inclusive o papel da vergonha dos melhores gigantes quanto ao problema de as virtudes serem corpóreas. A concepção de *ousia* dos gigantes foi refutada, e isso só é visível ao leitor, como procurei mostrar, se ele entender o sentido bi-referente de *ousia*, ou seja, que, ao argumentar pela inclusão de mais itens no rol, o Visitante está argumentando por uma outra delimitação da *ousia*.

## A PROPOSTA AOS FORMALISTAS

O argumento do Visitante aos formalistas é mais complexo do que o que ele apresenta aos gigantes. Ao invés de uma objeção seguida de uma proposta, ele começa com uma proposta, recebe deles uma negativa, e só então eles recebem a objeção. Os formalistas entendem que identidade e estabilidade são marcas da *ousia* real, e que isso se opõe à geração e ao corpo, que são constante alteração. Eles entendem que nós nos conectamos com a geração por meio da percepção e com as formas por meio do raciocínio.

---

Leigh (2010, p. 81-82); Gonzalez (2011, p. 66-68). Para os que aceitam só a função denotativa da *ousia*, insistindo no que Cornford (1935, p. 232) chamou de “marca do real”, cf. BROWN, 1986, p. 189; VÁZQUEZ, 2018, p. 267.

<sup>40</sup> Para a defesa de definições pela função cf. De Rijk (1986, p. 101).

<sup>41</sup> Cf. Miller (2003, p. 360), que defende que o principal propósito do Visitante é mostrar aos litigantes que a exclusão ontológica é um erro.

A sugestão do Visitante é que a conexão seria então um índice das coisas que são: corpo e geração se conectam, alma e formas se conectam, logo há conexão sensível e conexão racional (248b2-4). Mas não é só isso. O Visitante propõe que aceitar a conexão como índice dos entes faria com que eles aceitassem que ela é dita de ambos os conectados como “uma propriedade ou produto resultante de certo poder oriundo de seu modo de ser correlativo” (*pathēma hē poiēma ek dunameōs tinos apo tōn pros allēla suniontōn gignomenon* - 248b5-6).

Nesse esquema, dois entes correlativos (*tōn pros allēla suniontōn*), i.e., cuja existência implica a existência do correlativo, são porque têm poder de conectar-se. Eu defendo que essa é uma terceira espécie de poder, além de um poder de alteração e um poder de suportar. Identificamos a conexão uma vez que podemos inferi-la de certa propriedade (*pathēma*) ou produto (*poiēma*) dela resultante. Por exemplo, podemos dizer que há uma conexão do corpo e da geração porque algo resulta dela, a percepção – um produto – ou a propriedade, minha ou daquilo que percebo, de ser percipiente ou percebido. Propriedades e produtos resultam quando esses correlativos se conectam, mas eles não são necessariamente ações e afecções desses ou nesses correlativos. Se eu entendo ações e afecções por causa da alteração de algo que subsiste, no caso das conexões eu infiro que algo existe *porque* eu identifico produtos e propriedades gerados por entes que não necessariamente se alteraram. O índice que identifica esses itens como entes é o poder que eles têm de se conectar entre si.<sup>42</sup>

Fazer uma proposta aos formalistas antes de lhes apresentar uma objeção não lhes dá, é natural, muitos motivos para aceitarem-na. Na verdade, o próprio Visitante antecipa a razão que eles têm para rejeitá-la. Porque entendem que a proposta é de que *ousia* é poder de alterar ou suportar,<sup>43</sup> eles argumentam que esse poder só é compatível com a geração (248c7-9). Tanto quanto entendem a proposta, ela implicaria que, ao ser conhecida, a *ousia* sofreria alteração<sup>44</sup> e isso é incompatível com a regra da estabilidade que propõem (248e2-5). É devido a essa premissa, que não está necessariamente suposta na proposta do Visitante, que o formalista a rejeita (248c1-2); ela geraria uma

---

<sup>42</sup> Leigh (2010, p. 67-72) sustenta uma tese semelhante a essa embora com outro vocabulário: ela entende que a proposta do Visitante é de fazer com que os formalistas entendam que relações de ação e afecção não são equivalentes a relações de mover e ser movido.

<sup>43</sup> Para a tese de que os formalistas não entendem a proposta cf. Leigh (2010, p. 77-78).

<sup>44</sup> Para uma versão da relação entre ação e alteração nos termos em que o formalista a entende, cf. Platão, *Górgias*, 476b2-c7. Via de regra, os intérpretes entendem que essa é a proposta do Visitante e que o formalista a entendeu corretamente, cf. Keyt (1969, p. 3); Brown (1998, p. 195-196); Von Wolfgang Künne (2004, p. 313-314). Para visões dissidentes, cf. Vlastos (1973, p. 314); Leigh (2010, p. 68).

prova indireta de que a *ousia* real não pode ser identificada por sua estabilidade (248c7-9).<sup>45</sup>

## A OBJEÇÃO AOS FORMALISTAS

Os formalistas entendem que todo poder é ou de alteração de propriedades ou de suporte dessa alteração. O Visitante entende que conhecer e ser conhecido são conexão, uma propriedade ou produto advindo de certo poder que esses entes têm de serem correlativos. Segundo o Visitante, seus interlocutores devem aceitar que o conhecimento e a *ousia* conhecida se explicam por um dos seguintes padrões (derivados de 248d4-7):

- V1. Conhecer é um resultado; ser conhecido é uma propriedade.
- V2. Conhecer é uma propriedade; ser conhecido é um resultado.
- V3. Conhecer é um resultado; ser conhecido é um resultado.
- V4. Conhecer é uma propriedade; ser conhecido é uma propriedade.
- V5. Conhecer é um resultado e uma propriedade; ser conhecido é um resultado e uma propriedade.
- V6. Conhecer não é nem um resultado e nem uma propriedade; ser conhecido não é nem um resultado e nem uma propriedade.<sup>46</sup>

Teeteto afirma que os formalistas se comprometem com V6 (248d8-9), porque recusam a tese dos resultados e das propriedades de um poder de conexão. Ao rejeitar essa tese, eles só podem explicar o conhecimento pelos poderes de agir e suportar, mas se recusam a fazê-lo. É essa a conclusão a que o Visitante chega sobre a situação dos olímpicos após rejeitarem a sua proposta: se conhecer for produzir certa alteração, daí se segue que ser conhecido é uma forma de suportar essa alteração (248d10-e2). Os formalistas estão certos em rejeitar que só há poder de alteração e suporte; eles estão errados em rejeitar a proposta do Visitante.

O Visitante então introduz a sua objeção que, em última análise, é a mesma feita aos gigantes: eles não explicam como algo como a prudência (compare 246e7-247a8 e 248e7-249b2) ou o conhecimento pode acontecer (248c11-d2). Para uma tal explicação, eles devem aceitar que há intelecto (249a1-3), que intelecto implica vida (249a4-5), e que

---

<sup>45</sup> O argumento, portanto, não se divide, como sugere Owen (1966, p. 337- 338), em uma primeira parte (248b-248e5) em que os formalistas aceitam que as formas se alteram e uma segunda parte (248e-249d) em que eles aceitam que há coisas que se movem, embora as formas não se movam. Eles sempre negam que as formas se movem. Sobre a prova indireta, cf. Keyt (1969, p. 2).

<sup>46</sup> Essa formulação discorda da posição majoritária dos intérpretes que classifica as opções como ações e afecções, cf. Brown (1998, p. 196); Crivelli (2012, p. 88); Vázquez (2018, p. 272).



intelecto e vida estão em uma alma (249a6-8) e que essa alma está em algo que, ao ser animado, tem movimento (249a9-10). Note-se que supor que nós somos animados e dotados de raciocínio era uma premissa dos formalistas (248a11), a questão é que eles não incluíram esses itens no seu quesito de *ousia* verdadeira.

Minha interpretação é que o Visitante jamais pede que eles aceitem que esses itens têm o mesmo *status* que as formas, apenas que sejam incluídos no rol dos entes. Essa é uma posição criticada por intérpretes que leem *tōi pantelōs onti* (248e8-249a1) em sentido intensivo,<sup>47</sup> como “o que completamente é”, e que supõem que a expressão só pode referir-se à *ousia* verdadeira. Em minha defesa de que *ousia* deve indicar tanto a regra quanto a extensão, entendo que tal suposição não é necessária exatamente porque a discussão sobre a *ousia* é a discussão sobre os itens no rol dos entes. Ademais um argumento muito mais coerente resulta da leitura de *tōi pantelōs onti* em sentido extensivo, significando algo como “o ente em sua totalidade”.<sup>48</sup> Isso porque a conclusão desse argumento é de que há entes móveis e entes imóveis; e não que todos os entes que há são móveis (249c10-d4, veja abaixo).<sup>49</sup> Finalmente, pedir aos formalistas que eles incluam itens no seu rol de entes é simplesmente pedir a eles o mesmo que foi pedido aos corporalistas.

A extremamente sintética objeção do Visitante aos formalistas tem a seguinte forma de uma redução ao absurdo:

M1. Conectamo-nos com a *ousia* real através do raciocínio na alma (248a11).

---

<sup>47</sup> Intérpretes que não supõem o sentido bi-referente de *ousia*, entendem que o Visitante pede aos formalistas que aceitem que as formas, que são o que completa ou totalmente é, têm movimento, intelecto, vida, etc. A principal razão seria que *tōi pantelōs onti* espelharia *ontōs ousia*, ou seja, o que real e perfeitamente é. Diès dedicou-se a mostrar que *tōi pantelōs onti* não se refere à *ousia*, nem às formas, mas “ao mundo sensível” (DIÈS, 1932, p. 73-83). Para outros autores que supõem que essa passagem compromete o Visitante com o movimento das formas, cf. Owen (1966, p. 339); Malcolm (1983, p. 120); Von Wolfgang Künne (2004, p. 312-313); Gonzalez (2011, p. 88-91); Wittala (2018, p. 188-189).

<sup>48</sup> Cf. Cornford (1935, p. 241); Robinson (1999, p. 152); Macè (2006, p. 136, 140); Fronterotta (2007, p. 379-382). Pode-se indicar a correspondência de *tōi pantelōs onti* (248e8-249a1) com *ontōn <pantōn>* em 249b5-6, que é claramente extensivo. Robinson (1999, p. 153) justifica a introdução de *pantōn* por paralelismo com *panta* em 249b8.

<sup>49</sup> É importante notar que a conclusão não pode ser de que há entes que são eles mesmos móveis e imóveis, já que nada no texto demonstra que o intelecto é imóvel (KEYT, 1969, p. 6) ou que os corpos são imóveis (POLITIS, 2006, p. 156). Politis, que defende a leitura intensiva de *tōi pantelōs onti*, mas não o movimento das formas, porque entende que o resultado do argumento é a inclusão da alma na categoria de *ousia* verdadeira, mas não na categoria “forma”, cf. Politis (2006, p.168).

- M2. Premissa implícita: nós temos uma alma, somos um ser animado.
- M3. O que tem intelecto, vida e alma move-se (249a9-10).
- M4. Se todos os entes fossem imóveis, o que tem intelecto, vida e alma não seria um ente.
- M5. Se todos os entes fossem imóveis, nada teria intelecto (249b5-6).
- M6. Se todos os entes fossem imóveis, nós não nos conectaríamos com a *ousia* real através do raciocínio na alma (negação de M1).

O argumento tem problemas. Um ponto delicado é que o movimento e a vida dos animados não estão na premissa dos formalistas (M1). Não é intrínseco à sua tese que o que é animado move-se; é intrínseco apenas que o que é animado e tem raciocínio (que plausivelmente é intercambiável com inteligência) conecta-se com a *ousia* real. Há aqui duas possibilidades de se entender a inferência. Na primeira, aceita-se como tácito que é próprio a seres humanos tanto mover-se quanto ter inteligência. Na segunda, aceita-se como tácito que inteligência implica movimento. A primeira opção gera um segundo problema mais grave: M5 não decorre de M4. A inteligência pode estar na alma, mas a alma pode não estar em algo que se move.<sup>50</sup> A segunda opção gera uma tese mais forte: ter inteligência é suficiente para ser em movimento. Não é claro, porém, por que os formalistas teriam que aceitar essa tese; mesmo assim, o Visitante supõe que eles devem fazê-lo.

Por outro lado, o Visitante dá razão aos formalistas quanto à inalterabilidade da *ousia* verdadeira, enquanto objeto do intelecto.

- 11. Conectamo-nos com a *ousia* real através do raciocínio na alma (248a11).
- 12. Se não houvesse imobilidade, nada seria ou viria a ser segundo si mesmo, do mesmo modo e em relação a si mesmo (249b12-c1).
- 13. Se não houvesse imobilidade, o intelecto não poderia surgir (249c3-4)
- 14. Se não houvesse imobilidade, o intelecto seria eliminado dos entes (249b8-10).

Não há nenhum motivo para supor que o Visitante tenha uma proposta que explique como as formas sofrem a ação do conhecimento sem se alterar.<sup>51</sup> Para incluir o

---

<sup>50</sup> Cf. Keyt (1969, p.4). Note que M3 atribui movimento apenas ao que é animado, vivo e inteligente, e não à inteligência, a vida e à alma.

<sup>51</sup> Diferentes hipóteses foram elaboradas sobre qual é a tese sobre as formas com a qual o Visitante se compromete. Um grupo de intérpretes argumenta que as formas se alteram em certo sentido, mas não em outro (cf. OWEN, 1966, p. 338-339; KEYT, 1969, p. 7-11). Um segundo grupo entende que as formas agem sobre o intelecto (e não vice-versa) (cf. CORNFORD, 1935, p. 240;

intelecto no rol dos itens que são, ele precisa apenas da sua proposta sobre poder de conexão, que sugere que conhecer é um resultado da conexão, e que ter conhecimento e ser conhecido são propriedades que os itens têm dado o seu poder de conexão (alternativa V1). O Visitante nunca se comprometeu com a tese de que conhecimento implica alteração da *ousia* verdadeira, afinal ele reconhece que, se ela fosse alterada, não haveria inteligência nem conhecimento (I2).

Uma pergunta bastante razoável a este ponto é se o que o Visitante pede aos formalistas não era algo que eles concederiam de partida. Uma vez que, de sua parte, o Visitante não requer que o movimento seja caracterizado como *ousia* verdadeira, e só como um dos entes que são, e que os formalistas, por sua vez, entendem que há a geração, que ela explica o que se move (246c2) e que há a alma, é plausível que a conclusão desse diálogo seja apenas uma explicitação da posição do formalista. Há, porém, intérpretes que entendem que o movimento que os formalistas finalmente aceitam é distinto da geração, que deveria ser entendido como movimento “anímico”, por oposição ao corpóreo, cuja característica é permanecer em movimento, ao invés de nunca permanecer, como a geração. Pistas sobre esse impasse podem ser encontradas na conclusão do Visitante.

## A POSIÇÃO DO FILÓSOFO

O Visitante analisou as duas posições em controvérsia sobre a *ousia*. Os que entendem que *ousia* é corpo, supõe-na como substância que permite tangibilidade. Os que entendem que a *ousia* é forma, supõem-na como a unidade inalterável que nos permite o conhecimento. Em seu diálogo com ambos os contendores, o Visitante insistiu em que tentava fazer-lhes ampliar seu rol de entes por uma melhor proposta do que é *ousia*. Ao final dessa empreitada ele parece satisfeito com o resultado obtido, motivando seus interlocutores a assumir essa sua postura que ele considera própria ao filósofo. Diz ele:

Ao filósofo, portanto, que valoriza essas coisas mais do que tudo, é, ao que parece, necessário, por causa delas, não aceitar, seja daqueles que dizem

---

BROWN, 1986, p. 200). Um terceiro grupo defende que as formas sofrem o que Russell chamou de “Cambridge change”, ou seja, o que se altera são as circunstâncias e não as próprias formas (cf. BLUCK, 1975, p. 97-99; VON WOLFGANG KÜNNE, 2004, p. 316-320). Um quarto grupo insiste em que “ser conhecido” é ter uma propriedade que não implica em movimento ou alteração (cf. MORAVCSIK, 1962, p. 40; VLASTOS, 1973, p. 311-312; WITTALA, 2018, p. 190). Um quinto que o poder de ser movido e de mover não implica movimento (cf. GONZALEZ, 2011, p. 91; LEIGH, 2012, p. 255).

que tudo é uma unidade única,<sup>52</sup> seja dos que dizem que há multiplicidade de formas, que tudo é estático. Já aqueles que movem o que é para todos os lados, é necessário não os ouvir de modo algum. Ao contrário, é necessário dizer, como ocorre quando crianças fazem pedidos, que o ser e a totalidade são a reunião de tanto quanto for imóvel e movido.<sup>53</sup> (249c10-d4).

O tom é claramente exortativo: que os interlocutores se comprometam a reconhecer mais itens no rol dos entes ao aceitarem diferentes tipos de ser, cujo traço comum é simplesmente o poder de desempenhar três índices básicos dos entes: alterar, suportar e conectar. Esse resultado dificilmente pode ser descrito como uma posição de consenso entre os interlocutores, ela é uma posição a que eles podem chegar, uma vez que entendam o quão restrita é a sua concepção de *ousia*.

Não é difícil ver que a tese final do Visitante é muito mais próxima de um formalismo do que de um corporalismo. Em primeiro lugar porque ele não menciona mais o corpo quando fala, aos formalistas, de entes animados.<sup>54</sup> Em segundo lugar, porque a conclusão citada não é a de que se deve reconhecer que há entes corpóreos, é de que se deve reconhecer que há entes móveis. Não havendo no diálogo outros indícios, é de se tomar essa conclusão como evidência de que o Visitante aceita o argumento dos formalistas contra os corporalistas: corpos não têm unidade; eles são o que se move para todos os lados. Se assim é, a geração continua excluída da *ousia*. Em conhecendo o mito, já era de se esperar que fossem os olímpicos a vencer os gigantes.

## CONCLUSÃO

Eu procurei mostrar que a mediação “diplomática” da batalha desempenhada pelo Visitante é uma operação argumentativa que aplica a função bi-referente de *ousia*. Ele mostra a cada um dos litigantes que eles não gostariam de se comprometer com o sentido extensivo implicado pelo sentido intensivo de *ousia* que defendem. Isso indica que, se o Visitante descreve os litigantes como aqueles que não conseguiram tratar com rigor da

---

<sup>52</sup> A conclusão se refere também ao argumento do Visitante contra formalistas monistas como Parmênides, que não analisamos aqui. Cf. Politis (2016, p. 154).

<sup>53</sup> É controverso se a conclusão “tanto quanto for movido é” segue do argumento, que afinal mostrou apenas que algumas coisas movidas são. Como sugere Crivelli (2012, p. 94-95), a razão parece ser que, uma vez que os formalistas aceitam algumas coisas móveis no rol dos entes, eles já não têm argumento para rejeitar a inclusão das demais coisas móveis.

<sup>54</sup> Sobre a ausência de um argumento que persuada os formalistas a incluir corpos no rol dos entes, cf. Politis (2016, p. 156).

questão do ser e do não-ser (245e6-246a2),<sup>55</sup> o rigor desse tratamento depende de clareza sobre a função bi-referente que ele lhes traz. A meu ver, nenhum texto anterior ao *Sofista* de Platão explicita tal função. Ao explicitar, ele mostra o que é uma substância, um ente com poder de suportar, e como as substâncias, apesar de necessárias, não podem ser os únicos “tijolos” com que construímos o mundo. É um exame sobre o que é a *ousia* que nos mostra quais são os demais.

## REFERÊNCIAS

### Edições de Platão utilizadas

DENYER, N. (ed.) *Plato Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DODDS, E. R. (ed.) *Plato Gorgias*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

NICOLL, W. S. M. (ed.) *Apologia Socratis*. In: DUKE et al. *Platonis Opera*: tomus I. Oxford: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. (ed.) *Crito*. In: DUKE et al. *Platonis Opera*: tomus I. Oxford: Oxford University Press, 1995.

ROBINSON, D. B. (ed.) *Sophista*. In: DUKE et al. *Platonis Opera*: tomus I. Oxford: Oxford University Press, 1995.

SLINGS, S. R. (ed.) *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

YUNIS, H. (ed.) *Plato Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

### Edições de Outros Textos Antigos utilizadas

ARISTÓTELES. *Aristotelis Metaphysica*. Edição de Werner Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1957

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. Edição de Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HOMERO. *Homeri Opera*: tomus IV Edição de Thomas Allen. Oxford: Oxford University Press, 1922.

PLOTINO. *Plotini Opera*: tomus II. Edição de Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer. Leiden: Brill, 1959.

SENECA. *Ad Lucilium: Epistulae Morales*. V. 1. Edição de Richard Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1917.

---

<sup>55</sup> Cf. Cornford (1935, p. 228); Vázquez (2018, p. 253).

## Estudos

ANGIONI, L. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Unicamp, 2008.

AUBENQUE, P. Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l' "étant" et le "quelque chose". In: AUBENQUE, P. (ed.) *Études sur le Sophiste de Platon*. Nápoles: Bibliopolis, 1991. p. 365-385.

BERMAN, B. The secret doctrine and the Gigantomachia: interpreting Plato's Theaetetus-Sophist". *Plato Journal*, v. 14, p. 53-62, 2014.

BLUCK, R.S. *Plato's Sophist*. Manchester: Manchester University Press, 1975.

BROWN, L. Innovation and continuity: the Battle of Gods and Giants, *Sophist* 245-249. In: GENTZLER, J. (ed.) *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1986. p. 181-207.

BRUNSCHWIG, J. The Stoic theory of the supreme genus and Platonic ontology. In: BRUNSCHWIG, J. *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Publicado anteriormente como "La theorie stoïcienne du genre supreme et l'ontologie platonicienne". In: BARNES, J., MIGNUCCI, M. *Matter and Metaphysics: Fourth Symposium Hellenisticum*. Nápoles: Bibliopolis, 1988. p. 19-27.

COURTINE, J. F. Les traductions latines d'OUSIA et la compréhension romano-stoïcienne de l'être. In: COURTINE, J. F. *Les catégories de l'être*. Paris : PUF, 2003. p. 11-77.

CRIVELLI, P. *Plato's account on falsehood*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

DE RIJK, L. M. *Plato's Sophist: a philosophical commentary*. Amsterdam: North Holland, 1986.

DIÈS, A. *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*. Paris: Vrin, 1909.

FRONTEROTTA, F. (trad.). *Platone: Sofista*. Milão: Bur, 2007.

FRONTEROTTA, F. La notion de δύναμις dans le Sophiste. In: CRUBELLIER, M. et al. *Dunamis: autour de la puissance chez Aristote*. Louvain: Peeters, 2008. p. 187-224.

GONZALEZ, F. Being as power in Plato's Sophist and beyond. In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. *Plato's Sophist: Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*. Praga: Oikumene, 2011.

KEYT, D. Plato's Paradox that the Immutable is Unknowable. *The Philosophical Quarterly*, v. 19, p. 1-14, 1969.

LEIGH, F. Being and power in Plato's Sophist. *Apeiron*, v. 43, p. 63-85, 2010.

LEIGH, F. Restless forms and changeless causes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 112, n. 2, p. 239-261, 2012.

- MILLER, D. Fast and loose about being: criticism of competing ontologies in Plato's Sophist. *Ancient Philosophy*, v. 24, p. 339-363, 2004.
- MORAVCSIK, J. M. E. Being and meaning in the Sophist. *Acta Philosophica Fennica*, v. 14, p. 23-78, 1962.
- MURACHCO, H. et al. (trad.) *Platão: o Sofista*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.
- NOTOMI, N. *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- OWEN, G. E. L. Plato and Parmenides on the timeless present. *Monist*, v. 50, p. 317-340, 1966.
- OWEN, G. E. L. Plato on not-being. In: VLASTOS, G. *Plato I: metaphysics and epistemology*. Nova York: Doubleday, 1970. p. 223-267.
- POLITIS, V. The argument for the reality of change and changelessness in Plato's Sophist (248e7-249d5). In: HERRMANN, F. G. (ed). *New essays on Plato*. Swansea, 2006. p. 149-175.
- ROBINSON, D. B. Textual notes on Plato's Sophist. *Classical Quarterly*, v. 49, p. 139-160, 1999.
- SELLARS, J. Stoic ontology and Plato's Sophist. In: HARTE, V. et al. *Aristotle and the Stoics Reading Plato, Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 107, p. 185-203, 2010.
- VÁZQUEZ, D. Argumentation and reflection in Plato's Gigantomachia (Sophist 245e6-249d5). *Archive für Geschichte der Philosophie*, v. 100, p. 241-285, 2018.
- VLASTOS, G. An ambiguity in the Sophist. In: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973. p. 270-317.
- VOGT, K. M. Sons of the earth: are the stoics metaphysical brutes? *Phronesis*, v. 54, p. 136-154, 2009.
- VON WOLFGANG KÜHNE, K. Zur Diskussion: Die ‚Gigantomachie‘ in Platons Sophistes, Versuch einer analytischen Rekonstruktion". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 86, p. 307-321, 2004.
- WINKLER, R. Ousia, substance, essence: on the Roman understanding of being. *Phronimon*, v. 14, n. 1, p. 101-117, 2013.
- WITTALA, M. The argument against the Friends of the Forms Revisited: Sophist 248a4-249d5. *Apeiron*, v. 51, p. 171-200, 2018.

## SUGESTÕES DE LEITURA

O *Sofista* de Platão foi traduzido em português diretamente do grego nas seguintes edições:

PLATÃO. *Sofista, Político, apócrifos duvidosos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

Ele foi traduzido da tradução francesa de Diès em:

PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973 com reedições subsequentes. [Coleção os Pensadores]

Uma boa introdução para o diálogo como um todo é proporcionada por:

MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

Dois artigos tratam do impacto das questões aqui tratadas para a conclusão do diálogo sobre o discurso falso:

FREDE, M. O Sofista de Platão sobre falsos enunciados. In: KRAUT, R. *Platão*. São Paulo, Ideias & Letras, 2013. p. 469-500.

IGLÉSIAS, M. A relação entre o não-ser como negativo e o não-ser como falso no *Sofista* de Platão. *O Que Nos Faz Pensar*, v. 11/12, p. 5-44, 1997.

Uma fonte importante para as relações da ontologia com a linguagem, em particular com o verbo ser, é a coletânea de textos de Charles Kahn:

KAHN, C. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: Departamento de filosofia da PUC-Rio, 1997.

Para a centralidade do *Sofista* na tradição filosófica, sugiro:

LOPES DOS SANTOS, L. H. A harmonia essencial. In: NOVAES, A. *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 437-455.