

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Tiago Fernando Soares de Oliveira

**O *SOFISTA* DE PLATÃO: ONTOLOGIA, DISCURSO E ALTERIDADE**

Santa Maria, RS  
2019

**Tiago Fernando Soares de Oliveira**

**O *SOFISTA* DE PLATÃO: ONTOLOGIA, DISCURSO E ALTERIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (Santa Maria, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva

Santa Maria, RS  
2019

Oliveira, Tiago Fernando Soares de  
O Sofista de Platão: ontologia, discurso e  
alteridade / Tiago Fernando Soares de Oliveira.-  
2019.

76 p.; 30 cm

Orientador: José Lourenço Pereira da Silva  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de  
Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2019

1. Ontologia Platônica 2. Discurso 3. Não-Ser 4.  
Gêneros Supremos 5. Participação I. Silva, José  
Lourenço Pereira da II. Título.

**Tiago Fernando Soares de Oliveira**

**O SOFISTA DE PLATÃO: ONTOLOGIA, DISCURSO E ALTERIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (Santa Maria, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

**Aprovado em 26 de março de 2019:**

---

**José Lourenço Pereira da Silva, Dr. (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)

---

**Marcio Soares, Dr. (UFFS)**

---

**José Carlos Baracat Júnior, Dr. (UFRGS)**

Santa Maria, RS  
2019

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor José Lourenço Pereira da Silva, pela orientação da pesquisa. A confiança e o incentivo em mim depositados foram fundamentais para a realização deste trabalho.

Aos professores Marcio Soares e José Carlos Baracat Júnior, pelas valiosas críticas ao texto.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, Gionatan Carlos Pacheco, Jonas Muriel Backendorf e Wilder Silva de Souza, pela amizade construída.

Ao amigo Andrei Pedro Vanin, pela ajuda prestada durante o período do mestrado.

À Ariane Pedrotti de Ávila Dias, pelo amor, paciência e incentivo constantes.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

Assim como falham as palavras quando querem exprimir qualquer  
pensamento,  
Assim falham os pensamentos quando querem exprimir qualquer  
realidade.  
Mas, como a realidade pensada não é a dita mas a pensada,  
Assim a mesma dita realidade existe, não o ser pensada.  
Assim tudo o que existe, simplesmente existe.  
O resto é uma espécie de sono que temos,  
Uma velhice que nos acompanha desde a infância da doença.

Fernando Pessoa  
*Poemas Inconjuntos de Alberto Caeiro*

## RESUMO

### O *SOFISTA* DE PLATÃO: ONTOLOGIA, DISCURSO E ALTERIDADE

AUTOR: Tiago Fernando Soares de Oliveira  
ORIENTADOR: José Lourenço Pereira da Silva

Esta dissertação pretende investigar como Platão compreende a relação entre os âmbitos discursivo e ontológico no diálogo *Sofista*. A hipótese de trabalho é que tal relação é viabilizada pela teoria da participação dos gêneros supremos. A seção dramática desta obra apresenta uma inusitada aliança do pensamento de Parmênides de Eleia com a sofística, gerada pela definição do sofista como um produtor de discursos falsos. Todavia, para que exista a falsidade é necessário afirmar que de algum modo o não-ser é, o que era absolutamente proibido pela doutrina parmenideana. Diante disso, Platão deverá realizar um exame crítico da sua herança eleata para, a partir disso, propor uma ontologia capaz de comportar a noção de alteridade. Sem um princípio de diferença é impossível que o discurso diga das coisas o que elas são. A participação dos gêneros supremos será o paradigma ontológico que instanciará tanto a mistura dos entes quanto a relação entre os nomes que constituem um enunciado, isto é, a predicação. O discurso, nesta perspectiva, possui uma semelhança estrutural com o real e, por isso, pode ser tomado como um símbolo complexo que pretende representar a realidade a partir de suas partes, e não em bloco. Assim, será possível distinguir o sentido de um enunciado do seu valor de verdade, pois o discurso falso, embora significativo por ser sintaticamente bem construído, estabelecerá uma relação entre símbolos linguísticos que não corresponde a nenhum entrelaçamento real. Ao dissipar o paradoxo do discurso falso, Platão determina as condições de possibilidade de todo e qualquer discurso e, contra a pretensão relativista da sofística, estabelece a filosofia como uma prática dialética capaz de atingir o conhecimento objetivo do ser.

**Palavras-chave:** Ontologia Platônica. Discurso. Não-Ser. Gêneros Supremos. Participação.

## ABSTRACT

### PLATO'S *SOPHIST*: ONTOLOGY, DISCOURSE AND OTHERNESS

AUTHOR: Tiago Fernando Soares de Oliveira

ADVISOR: José Lourenço Pereira da Silva

This dissertation intends to investigate how Plato understands the relation between the discursive and ontological scopes in the *Sophist*. The working hypothesis is that such a relationship is enabled by the theory of participation of the *gene*. The dramatic section of this work presents an unusual alliance between the thought of Parmenides of Eleia with the sophistry, generated by the definition of the sophist as a producer of false discourse. However, for there to be falsehood it is necessary to affirm that in some way non-being is, which was absolutely forbidden by the Parmenidean doctrine. Faced with this, Plato is required to conduct a critical examination of his Eleatic heritage to propose an ontology capable of embracing the notion of otherness. Without a principle of difference, it is impossible for the discourse to say of things what they are. The participation of the supreme genres will be the ontological paradigm that will instantiate both the mixture of entities and the relation between the names that constitute a statement, that is, predication. Discourse, in this perspective, has a structural similarity with the real and, therefore, can be taken as a complex symbol that intends to represent reality from its parts and not in block. Thus, it will be possible to distinguish the meaning of the statement from its truth-value, since false discourse, although significant because it is syntactically well constructed, will establish a relation between linguistic symbols that does not correspond to any real interweaving. By dissipating the paradox of false discourse, Plato determines the conditions of possibility of any and all speech, and against sophistic relativistic pretension establishes philosophy as a dialectical practice capable of attaining objective knowledge of being.

**Keywords:** Platonic Ontology. Discourse. Not-Being. Supreme Genres. Participation.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>PLATÃO ENTRE O ELEATISMO E A SOFÍSTICA</b> .....	<b>13</b>
2.1	PARMÊNIDES DE ELEIA .....	18
2.2	OS SOFISTAS .....	24
2.2.1	<b>Protágoras de Abdera</b> .....	<b>26</b>
2.2.2	<b>Górgias de Leontini</b> .....	<b>31</b>
<b>3</b>	<b>SEÇÃO APORÉTICA</b> .....	<b>36</b>
3.1	APORIAS DO NÃO-SER.....	36
3.2	AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO DISCURSO .....	41
3.3	APORIAS DO SER.....	42
3.3.1	<b>Dualistas e Monistas</b> .....	<b>45</b>
3.3.2	<b>A Batalha de Gigantes</b> .....	<b>49</b>
<b>4</b>	<b>SER E DISCURSO</b> .....	<b>56</b>
4.1	A COMUNHÃO DOS GÊNEROS SUPREMOS .....	58
4.2	DISCURSO E REALIDADE.....	64
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>70</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>72</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O *Sofista* possui um programa que se desenvolve a partir de três momentos distintos. O primeiro (218b-236d) e o terceiro (264d-268d) são pautados pelo método dicotômico que pretende esclarecer a verdadeira natureza da arte sofística. Entre estas duas seções há uma grande digressão (236d-264d), frequentemente identificada com o núcleo ontológico do diálogo. Nesta digressão, cuja estrutura e conteúdo colocam problemas espinhosos, demonstrar a possibilidade do discurso falso — disso de que o sofista é acusado de ser fautor — implica a necessidade de se resolver as aporias decorrentes das noções de não-ser e ser. Estas aporias conduzem a argumentação para uma retomada crítica dos filósofos precedentes que se preocuparam com o exame acerca daquilo que é, e culmina na dedução dos gêneros supremos, pensados a partir das relações que estabelecem entre si. À luz dos resultados alcançados, a seção é concluída com a demonstração de que a falsidade é possível, concomitantemente com a explicitação das condições de possibilidade de todo e qualquer enunciado, isto é, o λόγος que possui a pretensão não apenas de nomear, mas de discorrer sobre algo.

Assim colocada, essa síntese da estrutura do diálogo não faz menção ao grande número de tópicos e problemas nos quais a argumentação platônica imerge, mas basta para podermos situar o escopo do presente trabalho, a saber: examinar a seção central do *Sofista* a fim de assinalar os elementos capazes de revelar como a linguagem é capaz de apreender a realidade. Trata-se da tentativa de mostrar de que modo Platão concebe o ser (τὸ ὄν) e o discurso (λόγος), sempre a partir de seus traços estruturais, para garantir que estes dois âmbitos se mantenham relacionados, isto é, para assegurar que o discurso, ferramenta basilar da filosofia, permaneça epistemologicamente comprometido por ser capaz de comunicar a verdade.

Para tanto, a seção inicial do diálogo, sobretudo no momento da transição para a grande digressão ontológica, não pode ser preterida, visto que ela apresenta o contexto dramático que suscita as pretensões teóricas desenvolvidas no restante da obra. Com efeito, a apreciação do contexto dramático do *Sofista*, mesmo que de modo tangencial, oferece importantes pistas de quem são os interlocutores históricos com os quais as personagens do diálogo estão debatendo e, ao ser levada a cabo, descortina um dos tópicos mais discutidos nos círculos intelectuais

da Hélade contemporânea de Platão, isto é, a investigação sobre o funcionamento do discurso (λόγος).

A polissemia da palavra λόγος foi muito explorada por Platão ao longo de toda a sua obra. Segundo Cordero (2016, p. 211), a frequente utilização deste termo, bem como de seus cognatos, encontra justificativa na forma dialógica que o ateniense escolheu escrever, já que expressar-se por meio de diálogos representa, de um ponto de vista etimológico, a troca (δίá) de um λόγος entre interlocutores. Além disso, a promoção da dialética, entendida como uma gradual aproximação das Formas por meio da passagem de um λόγος ao outro, e a compreensão platônica de que a filosofia consiste em raciocínios e argumentos sempre expressos por meio de discursos (λογί), contribuíram para aquilo que o comentador chama de "verdadeiro aluvião" ao mencionar a ampla utilização da palavra<sup>1</sup>.

Em Platão, na maior parte das vezes, λόγος exprime o sentido de discurso, raciocínio, argumentação, enunciado ou definição. Entretanto, é possível observar uma mutação na significação do termo, desde os primeiros diálogos, onde esta palavra não se distancia muito dos seus usos pré-filosóficos, até as obras do período intermediário, no qual o termo se reveste de um sentido mais próximo do arcabouço conceitual propriamente filosófico. Neste processo de gradativo enriquecimento dos usos de λόγος, o *Sofista*, que pela cronologia padrão dos diálogos pertence ao período tardio da produção platônica, representa o momento culminante para a concepção de uma nova noção de discurso filosófico, capaz de superar as dificuldades impostas pelo modelo relativista do discurso sofístico (CORDERO, 2016, pp. 211-212).

Com efeito, examinar a relação entre o discurso e o ser, no *Sofista*, exige compreender que existem dois tipos antagônicos de λόγος, o do filósofo e o do sofista. Conforme Aubenque (2012, pp. 96-99), distintamente do caso do λόγος filosófico, cuja pretensão é estabelecer uma relação objetiva com a realidade de modo a dizer como o mundo efetivamente é, para a sofística a linguagem é desprovida de profundidade, pois não pretende ir ao plano das coisas. O discurso é entendido como uma ferramenta que opera exclusivamente no âmbito das relações humanas, visto que o seu objeto possui menos relevância que o seu efeito sobre o público. Em suma, a linguagem é desconsiderada enquanto instrumento de transmissão do conhecimento e a função do λόγος, por excelência, é a persuasão.

<sup>1</sup> Nos diálogos, o termo λόγος é utilizado em 2484 oportunidades (CORDERO, 2016, p. 211).

Por outro lado, o pensamento platônico é pautado por uma concepção referencialista da linguagem segundo a qual o discurso somente adquire sentido quando remete a elementos não discursivos. A linguagem não pode ser um domínio fechado em si, mas deve lançar-se ao plano dos seres para assegurar a pretensão de verdade que orienta a prática do filósofo. Para Platão, afirmar que o λόγος filosófico mantém uma relação objetiva com a realidade significa dizer que o ser é anterior ao discurso e por isso o discurso verdadeiro é capaz de discorrer sobre as coisas de modo a revelar como elas realmente são. Estes critérios, quando obedecidos, dizem respeito ao que podemos chamar de compromisso epistemológico do discurso, ou seja, a escolha entre um enunciado que afirma e outro que nega a relação entre dois entes quaisquer implica o conhecimento prévio da real relação existente entre estes entes. Nesse sentido, como aponta Souza, "é sob a perspectiva da relação com o conhecimento que o discurso é abordado no *Sofista*" (2009, p. 16)<sup>2</sup>.

Contra o sofista, este terrível adversário cujo poder reside justamente na capacidade de impor ao rival o seu próprio terreno, isto é, o terreno do discurso, Platão recomenda a dialética, a mais alta das ciências (253c5-6). Por meio da dialética, será possível "demonstrar o reto discurso acerca de quais dos gêneros se harmonizam" e, por outro lado, "quais não aceitam reciprocidade" (253b3-c2)<sup>3</sup>. Ao compreender as regras que regem a mistura e a separação dos gêneros e revelar o arranjo mais elementar do real, o λόγος filosófico estará autorizado a ir às coisas mesmas para desmascarar o adversário.

Todavia, a tarefa de estabelecer a distinção entre o discurso filosófico e o discurso sofístico, delegada às personagens do diálogo, não será simples, já que o adversário é um inimigo astuto e não medirá esforços para frustrar o propósito de Platão. A inusitada aliança entre o pensamento de Parmênides e a sofística representa bem este quadro. A necessidade de criticar a doutrina eleata, uma das principais influências teóricas sobre a filosofia platônica, tornar-se-á inevitável e a

---

<sup>2</sup> Este aspecto já estava presente nos chamados diálogos socráticos, onde Sócrates inquiria os interlocutores a fim de alcançar a definição para valores como a coragem, por exemplo. Nestas obras, o enunciado que deveria responder à pergunta "o que é 'x'?" (τί ἐστί;) pressupunha o conhecimento do conceito buscado, independentemente da simples adesão do interlocutor ao λόγος mais ou menos persuasivo.

<sup>3</sup> Para as citações diretas do *Sofista*, utilizaremos a seguinte tradução: PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. Eventuais exceções serão assinaladas.

rigidez da ontologia dos diálogos intermediárias deverá ser quebrada se Platão ainda pretender vencer a batalha.

Cumprido esclarecer que, embora no período mais contemporâneo da filosofia se pode investigar a natureza e funcionamento da linguagem sem necessariamente vincular esta investigação a uma ontologia, no *Sofista*, porém, os âmbitos discursivo e ontológico são indissociáveis. Como destaca Seligman (1974, p. 1-2), neste diálogo, a resolução da miríade de perplexidades decorrentes da investigação sobre o funcionamento do λόγος sempre remete ao nível ontológico, pois é a relação entre os gêneros que determina a estrutura da realidade e somente em virtude deste fato é que o discurso constitui-se como um meio viável para expressar o nosso conhecimento sobre o ser. Embora uma abordagem que destaque os aspectos lógicos e linguísticos seja convidativa no caso do *Sofista*<sup>4</sup>, omitir o elemento ontológico representa um sério risco: o perigo de desconsiderar a contingência histórica na qual Platão concebeu a obra, uma circunstância caracterizada pela revisão da herança parmenídica, por um lado, e pelo combate contra a sofística e consequente tentativa de salvaguardar a existência da filosofia, por outro.

Diante deste quadro, a presente pesquisa será constituída por três capítulos. Inicialmente, apresentaremos o contexto dramático do *Sofista* e uma breve reconstrução de cada uma das principais doutrinas filosóficas consideradas por Platão durante a elaboração do diálogo, a saber, o pensamento de Parmênides de Eleia e dos sofistas, especialmente Protágoras de Abdera e Górgias de Leontini. No segundo capítulo, a atenção se volta à seção aporética do diálogo, composta, respectivamente, pela análise das noções de não-ser e ser. Aqui, pretende-se mostrar que a ontologia deve comportar, concomitantemente, unidade e diferença, pois, somente deste modo, o λόγος será capaz de alcançar o real. Por fim, no terceiro capítulo, mostraremos a gênese da teoria da participação dos gêneros supremos e como ela é capaz de instanciar a relação entre os símbolos linguísticos. Neste instante, o discurso será tomado como um espelhamento do real, uma vez que ambos — discurso e realidade — possuem uma semelhança estrutural. Dito de outro modo, o caráter predicativo do discurso apenas é possível porque o ser é concebido a partir de um princípio de relação.

---

<sup>4</sup> Não há dúvida de que o *Sofista* inaugura um campo de análise bastante profícuo para os estudos platônicos. Em grande medida, o interesse contemporâneo pelo diálogo remete ao âmbito lógico-linguístico, com especial referência aos estudos sobre os diversos sentidos do verbo "ser" (εἶναι).

## 2 PLATÃO ENTRE O ELEATISMO E A SOFÍSTICA

Do ponto de vista dramático, o *Sofista* é uma continuação do *Teeteto*. No final deste diálogo (210d1-2), Sócrates recomenda aos seus interlocutores que na manhã seguinte se encontrem no mesmo lugar para prosseguir a discussão, ora interrompida porque Sócrates devia dirigir-se ao Pórtico do Rei para responder à acusação que Meleto formalizara contra ele. O *Sofista* é iniciado por Teodoro, que confirma a sugestão de Sócrates ao afirmar que ele e seu pupilo, Teeteto, cumpriram o acordo do dia anterior, pois chegaram pontualmente ao local combinado e, além disso, trouxeram consigo um estrangeiro proveniente de Eleia, pertencente ao círculo de Parmênides e de Zenão e, por este motivo, um verdadeiro filósofo (216a1-5)<sup>5</sup>. Pouco depois, Sócrates e Teodoro saem de cena e o debate passa a ser dirigido pelo Estrangeiro com a interlocução do jovem Teeteto. Este diálogo é orientado pela busca da definição mais adequada para a arte do sofista, ou seja, pretende explicar por meio de um enunciado o que o sofista é (218b9-c1). Esta investigação era pertinente, sobretudo à luz do contexto histórico da Atenas de Platão, no qual, aos olhos da multidão, não havia uma distinção clara entre filósofos, sofistas e políticos (216c-217a). Por meio do método das divisões dicotômicas, nos passos 218d-231e, a argumentação é desenvolvida em analogia com uma caçada e os interlocutores oferecem seis definições possíveis para o sofista, isto é, seis

---

<sup>5</sup> Opinião distinta é sustentada por Cordero (1988), que traduz a frase inicial de Teodoro do seguinte modo: "Aquí estamos tal como corresponde, Sócrates, según habíamos acordado ayer, y traemos además a este extranjero, que es originario de Elea, aunque diferente de los compañeros de Parménides y de Zenón; este hombre, no obstante, es todo un filósofo" (216a). O tópico em disputa é tomar o Estrangeiro de Eleia como alguém que não pertencente ao grupo dos seguidores de Parmênides e Zenão, a despeito da maioria dos tradutores que incluem este personagem no círculo dos eleatas. Se o Estrangeiro está à margem deste círculo, o tom adversativo que finaliza a frase de Teodoro estaria justificado — ou seja, "este hombre, no obstante (ὅτι), es todo un filósofo" —, visto que, se este personagem pertencesse ao grupo de seguidores, o sentido de se afirmar que o Estrangeiro é um filósofo se perderia. Além disso, esta opção de tradução estaria de acordo com questões teóricas importantes abordadas no *Sofista*. Pelo menos duas são dignas de nota. A primeira diz respeito à conveniência de se manter, no início do diálogo, a referência ao termo ἔτερον — isto é, "es originario de Elea, aunque diferente (ἕτερον) de los compañeros de Parménides y de Zenón" —, pois já alude ao contexto da alteridade, noção fundamental da obra. A estratégia de iniciar as discussões com alguns termos técnicos importantes para depois desdobrá-los no restante dos diálogos parece ser utilizada por Platão não apenas no *Sofista*, o *Timeu* e o *Hípias Maior* também são exemplos disso. O segundo motivo está ligado ao suposto parricídio, levado a cabo pelo próprio Estrangeiro de Eleia. Parece mais plausível acreditar que somente alguém não pertencente ao círculo de Parmênides, embora conhecedor de seu pensamento por ser de "todo un filósofo", ousaria desferir golpes tão duros contra a doutrina eleata. Para uma explicação mais detalhada, ver: CORDERO, Néstor Luis. El extranjero de Elea, 'compañero' de los parmenídeos...desde 1561. In: *Méthexis*, vol. 26, 2013, pp. 51-58.

tentativas distintas de prender a fera fugidia: 1) o sofista seria um caçador de jovens ricos; 2) um comerciante do ensino; 3) que vende no varejo; 4) que vende no atacado; 5) um erístico mercenário; 6) alguém que utiliza a refutação (ἔλεγχος) para purificar almas, livrando-as daquilo que impede o aprendizado.

Esta última definição, porém, é tratada de modo ambíguo pelos interlocutores. Por um lado, eles admitem a possibilidade de terem alcançado uma caracterização positiva, capaz de contemplar o aspecto mais nobre da sofística (γένει γενναία σοφιστική, 231b10). Por outro lado, demonstram receio em admiti-la, visto que seria uma descrição demasiadamente virtuosa. Ao final da seção, o Estrangeiro adverte que a multiplicidade de faces apresentadas pelo sofista o torna escorregadio e sugere que, a exemplo da distinção entre o cão e o lobo, a diferença existente entre o filósofo e o sofista é difícil de demonstrar (231a-b). Cabe ressaltar que a purificação das almas foi uma prática atribuída a Sócrates<sup>6</sup> que, para Platão, seguramente era um dos filósofos mais dignos. Como bem aponta Barney (2006, p. 81), embora seja difícil identificar qualquer distinção formal entre a erística praticada pelos sofistas e o *elenchus* socrático, a busca pela vitória a qualquer custo, em detrimento de uma preocupação genuína com a verdade, é moralmente repulsiva aos olhos de Platão e responsável por instaurar a cisão definitiva entre Sócrates e a sofística.

Como visto, em virtude do caráter multifacetado a partir do qual o fenômeno sofístico se apresentou, as personagens logo percebem que nenhuma das definições é adequada, pois apreendem apenas parcialmente o objeto que procuram. Porém, após este início frustrado, um novo caminho de investigação é encontrado. Segundo os interlocutores, o sofista possui a capacidade de discorrer sobre todos os assuntos. Mas como é impossível a qualquer homem possuir conhecimento pleno, a sua sabedoria deve ser apenas aparente e não conhecimento genuíno. Por isso, este indivíduo é caracterizado como alguém que produz imagens faladas sobre tudo (εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων, 234c6-7). Esta definição, a exemplo das outras seis, também é alcançada por meio do método dicotômico. Conforme a aplicação deste método, o sofista é um produtor que domina a arte mimética. Entretanto, esta arte ainda deve ser dividida em dois grupos: 1) a criação de cópias perfeitas (εἰκόνες), produzidas de acordo com as proporções do modelo; 2) a produção de simulacros (φαντάσματα), nos quais o artista não possui

<sup>6</sup> Cf. *Teeteto*, 149a-151d.

qualquer preocupação com as proporções do modelo. A arte sofística pertence ao segundo grupo (235a-236d). Em suma, a definição derradeira determina que o sofista é um ilusionista capaz de criar simulacros da realidade por meio de discursos de modo a ludibriar os ouvintes (234e-235a).

Longe de representar uma zombaria, como poderiam sugerir os outros diálogos em que os sofistas são confrontados, esta sétima definição impõe a necessidade de Platão enfrentar alguns dos problemas mais desconcertantes de toda a sua filosofia. Para tanto, neste momento o método das dicotomias é interrompido e o jovem Teeteto, por não demonstrar consciência das dificuldades que se aproximam, é orientado pelo Estrangeiro:

Na realidade, meu caro, acho-nos numa pesquisa em tudo e por tudo difícil. Com efeito, o facto de uma coisa aparecer e parecer isso, mas não ser, e o de dizer algumas coisas, mas não verdadeiras, tudo isso está cheio de dificuldades o tempo todo tanto no passado, quando agora. 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 (236d9-e237a1)<sup>7</sup>.

Esta grande dificuldade deriva, segundo o próprio Estrangeiro, da "ousadia de supor que o que não é é, pois de outra maneira a falsidade não viria a ser" (237a3-5)<sup>8</sup>. Segundo aponta Silva (2005, p. 88), neste instante, as noções de imagem e falsidade são tratadas de modo concomitante, dado que a aceitação de qualquer uma das duas implica também a necessidade de atribuímos ser ao não-ser. Todavia, para evadir-se, a presa perseguida no diálogo não aceitará esta atribuição e, servindo-se da tese de Parmênides, negará, por um lado, a distinção entre aparência e ser e, por outro, afirmará a correlação entre ser e verdade. Como resultado desta engenhosa estratégia, o sofista estará a salvo, uma vez que a existência da imagem deverá ser recusada e o discurso falso precisará ser considerado impossível. A posição parmenídica sobre a impossibilidade do não-ser, que ampara a argumentação sofística, é mencionada pelo Estrangeiro:

<sup>7</sup> ὄντως, ὃ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασι χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρῆ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθηνγζάμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὃ Θεαίπητε, χαλεπόν.

<sup>8</sup> Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὔτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι: ψευδὸς γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν.



"Pois, não imporás isto de modo nenhum, disse, que coisas que não são são, porém, tu afasta o teu pensamento desse caminho de investigação" (237a8-9; Parmênides, frag. 7.1-2 DK)<sup>9</sup>.

Com efeito, quando proferimos um discurso, necessariamente pensamos e falamos sobre aquilo que é<sup>10</sup>, mas o discurso falso, por se referir ao que não é, tornar-se inconcebível. Como bem aponta Seligman (1974, p. 13), a rota de fuga do sofista está baseada na concepção que assimila a verdade ao discurso que necessariamente possui um referente, fato que é diretamente responsável pelo seu significado. O discurso falso, por outro lado, não seria significativo porque possui o nada como referente. Diante do contexto, os interlocutores estão em aporia, encurralados entre o pensamento eleata e a sofística.

O argumento contra a possibilidade do discurso falso não é fruto de ardilosa maquinação sofística. Embora o contexto dramático da primeira seção do diálogo possa sugerir esta impressão, sobretudo pelo tom irônico reservado à caçada de um animal fugidivo e perigoso, o argumento parece pertinente, uma vez que pode ser visto como um desdobramento plausível da interdição de Parmênides. Segundo Marques (2006, pp. 156-158), ao expor a estratégia de defesa do sofista, Platão organiza um inesperado cenário onde a própria filosofia está sob ataque. Agora é a sofística que passa a exigir uma justificativa para a pretensão filosófica de produzir discursos verdadeiros sobre o mundo. É deste modo que a busca do sofista também se transforma em uma extraordinária oportunidade para encontrarmos o verdadeiro filósofo. É verdade que Platão já havia realizado outras incursões contra a impossibilidade do discurso falso. Entretanto, mesmo que o *Eutidemo*, o *Crátilo* e o *Teeteto*, por exemplo, ofereçam ganhos teóricos significativos, ao final de cada um destes diálogos ainda persiste a aporia sobre o tema. No *Sofista*, por outro lado, a abordagem da falsidade em consonância com a tese eleata mais elementar, que nega o não-ser, representa o surgimento de uma situação limite que demanda a apresentação de uma refutação definitiva ao argumento sofístico que torna a falsidade inconcebível.

Não há dúvidas de que Parmênides, que Platão chama de "venerável" e "terrível" (αἰδοῖός τε μοι εἶναι ἄμα δεινός τε, 183e) no *Teeteto*, exerceu grande

<sup>9</sup> Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμ' ἦ, φησίν, εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.

<sup>10</sup> Cf. *Eutidemo*, 283e-284a; *República*, 476e-477a; *Teeteto*, 188d-e.

influência não apenas sobre o pensamento platônico<sup>11</sup>, mas também sobre parte significativa da cultura filosófica grega. O paradoxo supracitado representa o constrangimento frente à possibilidade de se contestar o pai (πατρός). Um dos elementos que torna a crítica ao pensamento de Parmênides tão difícil é a própria natureza ambígua do seu poema, que é marcado pela interseção do relato mítico com a argumentação filosófica. Trata-se de uma obra cuja contingência histórica do momento da composição torna qualquer tentativa de apropriação uma distorção que trai o discurso da deusa. Nesse sentido, todos nós, e não somente Platão, somos parricidas em alguma medida (MARQUES, 2006, p. 159, p. 386). Todavia, se o desejo de capturar o sofista está mantido, caberá aos interlocutores a difícil tarefa de examinar a tese de Parmênides a fim de encontrar a maneira correta de se falar (ὀρθολογίαν) sobre o não-ser (τὸ μὴ ὄν, 239b4-6). A busca por este modo adequado de utilizar o λόγος será o plano de ação que orientará a argumentação a partir deste instante. Este plano viabilizará a dissolução do paradoxo que impossibilita o discurso falso.

Com efeito, manter-se acriticamente fiel à doutrina eleata seria apenas estar submetido a um argumento de autoridade. Por isso, o Estrangeiro admite a necessidade de "pôr à prova (βασανίζειν)<sup>12</sup> o discurso do nosso pai Parmênides e impor-lhe pela força que o que não é de certo modo é e que por sua vez também o que é de algum modo não é" (241d6-9)<sup>13</sup>. No entanto, levar a cabo tal propósito é arriscado e requer a máxima prudência, pois, como sabemos, trata-se do venerável Parmênides. Portanto, a metodologia a ser aplicada consistirá de um avanço gradativo em forma de aporias que evidenciarão a necessidade de Platão criticar o

<sup>11</sup> Em sua revisão das doutrinas dos predecessores, no Livro A da *Metafísica*, Aristóteles não cita a influência de Parmênides de Eleia sobre a filosofia platônica. A despeito deste fato, o receio de se atacar o Eleata indica a importância decisiva que Parmênides teve para o desenvolvimento do pensamento de Platão. Nesse sentido, Kahn afirma que "pode haver pouca dúvida sobre a importância de Parmênides como uma influência no pensamento de Platão. Se foi o encontro com Sócrates que fez de Platão um filósofo, foi o poema de Parmênides que fez dele um metafísico. Em primeiro lugar, foi a distinção de Parmênides entre Ser e Tornar-se que forneceu a Platão a base ontológica para sua teoria das Formas. Quando decidiu submeter sua teoria a uma crítica inquisidora, não escolheu outro crítico senão o próprio Parmênides. E quando chegou a hora de Sócrates ser substituído como principal falante nos diálogos, Platão introduziu como seu novo porta-voz um visitante de Eleia" (KAHN, 1997, p. 197).

<sup>12</sup> Segundo Cornford (1983, p. 186), βασανίζειν é um verbo que indica uma espécie de tortura branda, aplicada com a finalidade de extrair confissão. Para Cordero (2016, p. 102), porém, este verbo é usado no contexto da mineração, para indicar se um metal é precioso ou não é. Se Cordero estiver certo, sua interpretação do verbo βασανίζειν contribui para a relativização do suposto parricídio cometido por Platão.

<sup>13</sup> Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

pensamento de Parmênides. Nesse momento, as noções de ser e não-ser, tal como propostas pelo filósofo eleata, serão examinadas à luz das exigências do discurso e este exame mostrará a impossibilidade de falarmos sobre o real sem que isto implique contradição. Dito de outro modo, as aporias decorrentes da análise do não-ser e do ser, conforme a ordenação em que aparecem no *Sofista*, demonstrarão que se nos mantivermos fiéis à ontologia de Parmênides, seremos obrigados a abrir mão da pretensão de o discurso filosófico poder falar das coisas o que elas efetivamente são.

Antes de nos dedicarmos à apreciação destas aporias, algumas palavras sobre a doutrina eleata são pertinentes. A nossa intenção não é fazer um exame exaustivo do pensamento do Parmênides histórico, mas somente apontar os elementos centrais sobre os quais se concentra a crítica platônica. Além disso, parece oportuno observar algumas das teses de Protágoras e Górgias, seguramente os mais proeminentes sofistas. O propósito perseguido por Platão no diálogo ora pesquisado não ficará definitivamente claro se não alcançarmos uma compreensão mínima dos pressupostos teóricos que sustentam a dramática fusão entre eleatismo e sofística, tal como engendrada pelo Estrangeiro de Eleia.

## 2.1 PARMÊNIDES DE ELEIA

Dentre os filósofos originários, Parmênides é provavelmente o mais desafiador e aquele sobre o qual há menos consenso entre os intérpretes, inclusive sobre os aspectos mais basilares do seu pensamento. Embora restam poucas dúvidas de que a sua filosofia apresenta alguns desdobramentos acerca das reflexões filosóficas precedentes, sendo, por isso, difícil dissociar os seus versos do contexto intelectual de sua época, Parmênides oferece a conquista de um novo caminho a ser trilhado pela filosofia, um caminho que alarga o campo da investigação para uma forma de pensamento onde a abstração possui cada vez mais relevância. Parmênides não busca, a exemplo dos jônicos, um princípio material oculto que explicaria o processo de geração e corrupção ao qual o mundo físico está submentido. Por meio de argumentos desenvolvidos com uma rigidez lógica inédita na cultura grega arcaica, ele ultrapassa as pretensões dos materialistas e se eleva ao plano conceitual do ser, tomado como um princípio não

derivado que subjaz a qualquer tentativa de apreensão do real. Nesse sentido, como bem aponta Silva, a investigação parmenídica possui um forte caráter formal cuja finalidade é "instituir as regras do pensamento e, ao mesmo tempo, as condições que o objeto do conhecimento deve satisfazer para que seja, justamente, o objeto do conhecimento" (2014, pp. 112-113).

Tanto o estilo argumentativo quanto as surpreendentes conclusões alcançadas por Parmênides não puderam ser ignorados pelo pensamento grego. De fato, não parece exagerado afirmar que muitos filósofos gregos foram constrangidos a aceitar o cânone eleata, embora também fosse frequente um grande esforço para contornar algumas de suas implicações a fim de evitar inconvenientes e adequar o próprio cânone a propósitos filosóficos específicos<sup>14</sup>. Em grande medida, as injunções do pensamento de Parmênides sobre diversas gerações de filósofos advém da força persuasiva e sistematicidade de seus raciocínios, isto é, surge da necessidade lógica vinculada ao seu método. É verdade que desde Tales de Mileto os filósofos se empenharam na tarefa de utilizar critérios racionais para propor as suas próprias ideias e criticar as teses adversárias. Entretanto, Parmênides foi inovador por apresentar os seus raciocínios a partir de uma argumentação sistematicamente construída para, deste modo, demonstrar as suas teses. Conforme indica Mckirahan (2010, pp. 150-151), o filósofo de Eleia percebeu que não é possível solucionar questões filosóficas recorrendo ao âmbito exclusivo da empiria e muito menos pautando-se em argumentos de autoridade. Pelo contrário, as ideias devem ser consideradas boas na medida em que existam argumentos realmente capazes de suportá-las. A forma dedutiva de argumentar foi especialmente utilizada por Parmênides, visto que a sua força persuasiva deriva justamente da necessidade lógica de suas conclusões.

Parmênides expressou seu pensamento sob a forma de um poema, chamado *Sobre a Natureza* (Περὶ φύσεως), título frequentemente compartilhado por outras obras do período pré-socrático. Do poema<sup>15</sup>, inspirado no hexâmetro épico de

---

<sup>14</sup> Particularmente relevante seria o caso das cosmologias pluralistas. Para salvar os fenômenos, os filósofos desta vertente propunham uma diversidade de entidades naturais e conferiam a cada uma delas as propriedades lógicas próprias do Ser-uno de Parmênides. Deste modo, a possibilidade do movimento estaria garantida (SELIGMAN, 1974, p. 6).

<sup>15</sup> É provável que Parmênides tenha optado por escrever versos para se aproximar do público. Neste período, poucos gregos eram letrados e a própria filosofia ainda não havia ganhado grande espaço na cultura. Portanto, escolher o poema pode ter parecido ao eleata uma forma mais didática de transmitir as suas descobertas, visto que a população já estava acostumada com o estilo épico de Homero e Hesíodo (CORDERO, 2011, pp. 16-18).

Homero e Hesíodo, restam dezenove fragmentos que podem ser ordenados em três partes. A primeira seção, um prólogo (frag. 1), narra a viagem de um jovem até a morada de uma deusa, cujo nome não é revelado, a fim de receber instrução plena. Segundo as palavras da própria divindade: "Terás, pois, de tudo aprender: o coração inabalável da realidade fidedigna e as crenças dos mortais, em que não há confiança genuína" (frag. 1.28-30)<sup>16</sup>. As demais seções seguem a proposta da deusa. A via da Verdade (frags. 2-8.49) expõe os ensinamentos sobre o efetivo objeto do conhecimento, o ser. A via da Opinião (frags. 8.50-61; 9-19) versa sobre as opiniões dos mortais, apresentando tópicos de cosmologia que remetem aos primeiros filósofos jônicos<sup>17</sup>. Interessa-nos, conforme o propósito ora fixado, examinar a via da Verdade para observarmos como Parmênides concebe a noção de ser.

O fragmento 2 inicia com uma declaração da deusa que apresenta o programa a ser seguido ao longo da via da Verdade: "Vamos, vou dizer-te — e tu escuta e fixa o relato que ouviste — quais são os únicos caminhos de investigação que há para pensar" (frag. 2.1-2)<sup>18</sup>. Este programa repete o esquema geral proposto no fragmento 1, visto que também possui uma estrutura bipartida. Trata-se, segundo Cordero (2011, pp. 43-44), do fato de Parmênides ratificar a tese segundo a qual alcançar o coração da Verdade pressupõe a utilização de um método rigoroso. Por isso, a linguagem segue o esquema alegórico que representa a importância do bom encaminhamento do pensamento a partir de dois caminhos. De fato, somente depois de instruir-se sobre ambos, o filósofo estará preparado para optar pela via que lhe permitirá a reta razão. Os dois únicos caminhos que há para pensar são os seguintes: "um, por um lado, <para pensar> que é, e que não é possível não ser" (frag. 2.3)<sup>19</sup> e "outro, por outro lado, <para pensar> que não é, e que é necessário não ser" (frag. 2.5)<sup>20</sup>. A deusa ainda acrescenta que o primeiro "é o caminho da persuasão, pois acompanha a verdade", a despeito do segundo, entendido como

<sup>16</sup> Tradução de José Trindade Santos. Χρῆν δὲ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ ἢ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.

<sup>17</sup> Assim como com a via da Verdade, a via da Opinião é motivo de grande controvérsia entre os estudiosos. Acerca desta, a questão que se coloca é sobre a necessidade de Parmênides expor uma cosmologia, visto que, na via da Verdade, as crenças dos mortais são fortemente depreciadas. Naturalmente, o caráter fragmentário do poema não contribui para a solução definitiva do problema.

<sup>18</sup> Tradução de José Trindade Santos. εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιος εἰσι νοῆσαι.

<sup>19</sup> Tradução de Néstor Luis Cordero. ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

<sup>20</sup> Tradução de Néstor Luis Cordero. ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι.

uma via completamente incognoscível, visto ser impossível conhecer o que não é e também enunciá-lo.

O esquema exposto acima indica que as duas vias do fragmento 2 são exaustivas e reciprocamente excludentes. Este aspecto é evidenciado pela utilização de expressões modais na apresentação de cada uma das vias: "não é possível não ser", no caso da primeira, e "é necessário não ser", na segunda. Com efeito, a proposição modal da primeira via esvazia a possibilidade do conteúdo enunciado no início da segunda, "que não é". Em contrapartida, o carácter modal da proposição que sucede a segunda via, exclui o enunciado inicial da primeira, "que é". Temos aqui, como será confirmado no fragmento 8, uma disjunção que impõe a necessidade de o pensamento decidir (κρίσις) por apenas um entre os dois caminhos apresentados: "é ou não é" (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, frag. 8.16). Até este momento, Parmênides já apresentou, como possibilidades *a priori*, todo o campo conceitual abarcado em qualquer tentativa de investigação do real. O ponto de partida da via da Verdade, orientado pela necessidade de uma disjunção exclusiva, determina que este campo conceitual seja constituído apenas por dois termos ou domínios, é ou não é, sem qualquer possibilidade de matizes intermediários. Portanto, entre os fragmentos 2.3 e 2.5 não deve haver uma simples oposição, mas contradição. Endossando esta opinião, Cordero afirma que "se o ponto de partida tivesse sido 'o branco', Parmênides teria negado não apenas 'o negro', mas também o 'vermelho' e o 'verde', quer dizer, tudo aquilo que, ao não ser 'branco', integrasse a esfera do 'não-branco'" (2011, pp. 82-83).

Parmênides parece operar por meio de pelo menos dois princípios lógicos: terceiro excluído e não contradição. O primeiro estabelece que não pode haver meio termo entre a afirmação e a negação, isto é, entre o enunciado que afirma o que é e o enunciado que nega o que não é. O segundo princípio determina que as proposições que apresentam cada um dos dois caminhos não podem ser verdadeiras ou falsas ao mesmo tempo. Vale dizer que no caso da lógica eleata estes princípios devem ser entendidos como princípios intransigentes, uma vez que ser e não-ser são tomados de modo absoluto, conforme indica o fragmento 8: "é necessário que seja de todo, ou não" (frag. 8.11)<sup>21</sup>. A partir destas exigências, Parmênides aplica uma longa e rígida série de deduções para evidenciar os atributos que o ser deve possuir, a saber: ser não gerado e imperecível, indivisível e

<sup>21</sup> Tradução de José Trindade Santos. οὕτως ἢ πάνπαν πελέναι χρώων ἔστιν ἢ οὐχί.

todo idêntico, sem começo nem fim, completo, imutável, uno. A lógica eleata é responsável por impor severos limites ao âmbito da ontologia que, por não poder ser contaminada por qualquer traço de não-ser, torna-se incapaz de admitir a alteridade. Como visto, estes limites suscitarão uma miríade de paradoxos que Platão pretende solucionar no *Sofista*.

Diante do quadro apresentado pela deusa, a escolha do pensamento pelo que é (ἔστιν) não deve representar uma surpresa. Como visto, já na apresentação da via da Verdade o caminho negativo é classificado como incognoscível e inexprimível. Não é possível investigar o que não é porque este é um caminho vazio. Enquanto o ser é, o "nada não é" (μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, frag. 6.2)<sup>22</sup>. O que não é, justamente por ser carente de tudo, não possui atributos e nem determinabilidade, por isso não pode ser apreendido, seja pelo pensamento — porque é impensável (ἀνόητον, frag. 8.17) — ou mesmo pela linguagem.

A impossibilidade da via negativa impõe ao νόος escolher o que é. Esta opção é justificada no fragmento 3, que assegura: "pois o mesmo é pensar e ser"<sup>23</sup>. Cabe ressaltar, como bem aponta Souza (2009, pp. 32-34), que não se trata de uma identidade simples entre ser e pensar, uma vez que alegar a existência de tal tipo de identidade implicaria o fato de o pensamento possuir as mesmas características do ser, isto é, ser uno, imperecível, não gerado. No fragmento 3, o que as palavras da deusa parecem sugerir é que o único objeto a ser concebido pelo pensamento é o ser<sup>24</sup>. Esta perspectiva é corroborada pelos fragmentos 6 e 8, que declaram, respectivamente: "é necessário que o dizer e o pensar sejam algo que é; pois podem ser" (frag. 6.1)<sup>25</sup> e "o mesmo é o que há para pensar e aquilo por causa de que há pensamento; pois, sem o ser — ao qual está prometido —, não acharás o pensar" (frag. 8.34-36)<sup>26</sup>. Deste modo, está estabelecido o princípio segundo o qual o ser é o único objeto genuíno do pensar e do dizer. Doravante, apenas o ser, totalmente

<sup>22</sup> Tradução de José Trindade Santos.

<sup>23</sup> Tradução de José Trindade Santos. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.

<sup>24</sup> Cornford (1989, pp. 78-79) propõe uma interpretação que complementa esta premissa. Segundo o comentador, no poema não existem evidências textuais capazes de indicar que Parmênides, tampouco qualquer grego, esteve afirmando uma espécie de identidade entre ser e pensamento, isto é, não teria sentido "afirmar que 'A existe' significa lo mismo que 'A piensa'". Nesse sentido, Cornford oferece uma tradução alternativa para o fragmento 3: "Es la misma cosa la que puede ser pensada y la que puede ser".

<sup>25</sup> Tradução de José Trindade Santos (tradução modificada). Χρῆ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἔδον ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι.

<sup>26</sup> Tradução de José Trindade Santos. ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὖνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐφ' ᾧ πεφασισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

separado do não-ser, poderá ser tema do λόγος. De fato, misturar ser e não-ser não constitui um discurso legítimo e representa, segundo o fragmento 6.4-8, a total incapacidade de discernimento que é típica dos mortais.

Antes de passarmos para o próximo tópico, uma questão merece nossa atenção: Platão faz jus à alcunha de parricida? Embora fundamental para a gênese de uma nova orientação do pensamento platônico, acreditamos que o ataque contra Parmênides não foi tão radical como o termo "parricídio" à primeira vista parece sugerir. Se, por um lado, Platão não aceita a cisão absoluta entre ser e não-ser, por outro, conserva a tese eleata que afirma a necessária identidade entre ser, pensamento e discurso, princípio indispensável para a manutenção da possibilidade do λόγος filosófico. Deste modo, pretendemos ser indulgentes com o pedido do Estrangeiro e nos esforçaremos para não tomar esta personagem como alguém capaz de matar o próprio pai (241d).

Segundo O'Brien (1995, p. 181), a definição de não-ser alcançada no *Sofista*, representa tanto uma refutação quanto uma aceitação do pensamento de Parmênides. É uma refutação porque a via para se pensar o que não é de fato é encontrada. Por outro lado, também pode ser vista como uma aceitação na medida em que o não-ser passível de ser apreendido pelo pensamento é, na verdade, um ser. Neste sentido, o famoso "parricídio" jamais pretendeu ser um ataque devastador, embora representa, inquestionavelmente, a crítica a uma parte significativa da doutrina eleata. Dito de outro modo, embora a investigação desenvolvida no núcleo ontológico do *Sofista* conseguirá avançar para além dos limites impostos pela proibição de Parmênides (258c), este avanço não deve ser entendido como o abandono completo da herança eleata de Platão.

Conforme pensamos, Platão via uma incompatibilidade entre a ontologia de Parmênides e o princípio que associa ser, pensamento e discurso, exposto no caminho da Verdade. Enquanto o princípio de contradição forte continuasse existindo, seria impossível conceber o meio apropriado para pensarmos e falarmos sobre o real, de modo que filosofia e sofística continuariam sendo indistinguíveis. Portanto, o "parricídio" não determina a morte do pai Parmênides, mas a tentativa de salvaguardar a filosofia enquanto atividade comprometida com o conhecimento objetivo da realidade. Ao demonstrar que o não-ser de algum modo é — enquanto alteridade —, Platão dissolverá a rígida ontologia eleata, pois, a partir disso, ser e não-ser não serão mais noções absolutamente contraditórias, mas diferentes. Deste



modo, caberá ao discurso falar tanto das coisas que são quanto daquelas que não são, e a capacidade de o λόγος alcançar o ser, pretensão herdada de Parmênides, estará assegurada. Todavia, até que esta conclusão seja efetivamente alcançada, um longo caminho argumentativo deverá ser percorrido.

## 2.2 OS SOFISTAS

Agora, passamos ao exame de algumas teses apresentadas pelos sofistas, especialmente acerca de como estes pensadores entenderam a relação entre ser e discurso. Cumpre ressaltar, seguindo a sugestão de Casertano (2010, pp. 57-58), que este grupo de intelectuais provavelmente foi o primeiro a desenvolver um estudo profundo sobre a gramática da língua grega, isto é, empreender uma tentativa sistemática de racionalização do discurso. Este tópico, frequentemente chamado de "correção dos nomes" (ορθότης ονομάτων) ou "dicção correta" (ὀρθοέπεια), foi suscitado pelo interesse dos sofistas pela retórica<sup>27</sup>, entendida como uma técnica persuasiva a ser utilizada especialmente nos tribunais e nas assembleias. Conforme esta perspectiva, a sofística tomava o λόγος como um instrumento de poder cuja principal finalidade estava vinculada ao âmbito das relações sociais.

A retórica não foi uma inovação oferecida pela sofística. Desde Homero, provavelmente nenhum poeta desprezou o poder persuasivo da retórica durante o processo de composição dos seus versos. É inegável, porém, que a elaboração de uma técnica aplicada à retórica foi, em grande medida, obra dos sofistas. Segundo Kerferd (2003, pp. 135-136), os sofistas foram os mais notáveis personagens de um processo que pode ser definido como a gênese da autoconsciência retórica, cujo centro irradiador foi a Atenas da segunda metade do século V. Este processo foi marcado pela consolidação de uma percepção segundo a qual entre palavras e coisas deve haver uma relação que pressupõe um significativo grau de complexidade. De fato, mesmo que nenhum intelectual da época pudesse recusar a

---

<sup>27</sup> Conforme Guthrie (1995, pp. 46-47), além do fato de todos os sofistas serem considerados mestres da virtude (ἀρετή), há pelo menos mais um traço representativo da unidade de interesses comum ao pensamento sofístico, a saber, a preocupação com a arte retórica. Todos os sofistas, em maior ou menor grau, preocuparam-se com o ensino da retórica e o uso correto da linguagem em geral. Diante das transformações do contexto histórico grego e sobretudo da consolidação da democracia ateniense, este seria um requisito indispensável para que os alunos pudessem alcançar o tão almejado sucesso na vida pública.

existência de um certo tipo de relação entre estes dois âmbitos — à exceção de Górgias, provavelmente —, a sofística foi responsável por radicalizar a concepção que sustenta que a apresentação discursiva de um fato sempre implica um expressivo nível de reorganização do λόγος, haja vista a abundante quantidade de ambiguidades que a linguagem traz consigo e que podem ser usadas intencionalmente para persuadir o ouvinte.

O gradativo distanciamento entre retórica e realidade, promovido pelos sofistas, foi duramente criticado por Platão. No *Górgias*, por exemplo, o filósofo não apenas condenou a prática da retórica, mas também tentou distingui-la da filosofia. No *Fedro*, por outro lado, o ateniense argumentou em defesa de uma retórica reformulada e capaz de auxiliar a atividade filosófica. Assim, o que parece estar em questão não é a condenação da retórica enquanto técnica, mas a censura do mau uso desta técnica. Segundo a perspectiva platônica, a retórica pode ser útil quando pautada pela busca do conhecimento e da verdade, e perniciosa se utilizada como mero instrumento de persuasão.

Para compreendermos a perspectiva sofística sobre como ocorre a interação entre palavras e coisas, a referência a Protágoras e Górgias parece imperativa. Além disso, estes sofistas, cuja legitimidade filosófica de suas doutrinas dificilmente poderá ser contestada<sup>28</sup>, são os que parecem estar mais presentes no *Sofista*. Começemos com Protágoras.

---

<sup>28</sup> Em que pese a importância da sofística para o desenvolvimento da filosofia grega em seus primórdios, desde o seu florescimento ela sofreu severas críticas. Como consequência, o próprio termo sofista (σοφιστής), derivado originalmente das palavras sabedoria (σοφία) e sábio (σοφός), tornou-se gradativamente pejorativo e até hoje designa, juntamente com os seus cognatos, uma sabedoria aparente ou argumentos deliberadamente enganosos. Além disso, por mais de dois milênios os sofistas foram apartados do grupo constituído por aqueles que podiam ser legitimamente chamados "filósofos". A situação fica ainda mais complexa por não possuímos acesso direto aos argumentos dos sofistas, pois, como se não bastasse o caráter fragmentário dos poucos textos que restaram, os relatos acerca das suas ideias carregam o peso da censura doxográfica. Este estado de coisas começou a ser alterado no século XIX, sobretudo a partir de Hegel, responsável por iniciar um processo de reabilitação dos sofistas enquanto pensadores cujas reflexões seriam genuinamente filosóficas. Este processo ainda continua e teve importantes desdobramentos durante a segunda metade do século XX. Sobre o processo de reabilitação dos sofistas, ver: KERFERD, G. B. Para uma história das interpretações do movimento sofista. In: KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

### 2.2.1 Protágoras de Abdera

Embora Protágoras tenha alcançado grande relevância no cenário intelectual grego do século V, a reconstituição de suas teorias provavelmente estará sempre acompanhada de incertezas, já que, como se sabe, seus escritos se perderam. Atribui-se ao sofista, no entanto, um livro chamado *A verdade* (Ἀλήθεια), cuja frase inicial seria a famosa máxima do homem medida, citada por Platão no *Teeteto*: "a medida de todas as coisas é o homem, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são" (152a2-4)<sup>29</sup>. Conforme Kerferd (2003, p. 147), mesmo que o sentido desta máxima seja, desde o tempo de Platão, motivo de grande controvérsia, não podemos considerar exagerado afirmar que uma interpretação adequada desta sentença seja capaz de nos conduzir ao núcleo de todo o movimento sofístico.

Para tanto, devemos considerar um problema inicial, relativo à tradução da máxima. Esta dificuldade, que diz respeito ao sujeito da sentença — o homem (ἄνθρωπον) —, levanta a seguinte dúvida: Protágoras está pensando no homem enquanto indivíduo ou seria o caso do homem em sentido geral, isto é, a humanidade? Embora a questão seja polêmica, acreditamos que o sofista enfatiza o primeiro sentido<sup>30</sup>. Se pretendemos compreender a recepção platônica do pensamento protagoreano, esta via interpretativa parece ser a mais apropriada, sobretudo se considerarmos que há, conforme assevera Untersteiner (2012, p. 146), uma tendência unânime de os filósofos antigos assimilarem o sujeito desta máxima justamente ao sentido individualista. Além disso, é necessário determinar o que está em questão quando se fala em "coisas": é a própria existência das coisas ou o modo como elas se apresentam ou não se apresentam à percepção? Neste caso, a escolha pela segunda opção parece mais adequada<sup>31</sup>, visto que, como já mencionado, pretendemos examinar o pensamento de Protágoras a partir da perspectiva platônica. No *Teeteto* (152b), logo após citar a máxima do homem medida, Sócrates apresenta o exemplo sobre o vento que é frio para certo homem e quente para outro. Trata-se, segundo nos parece, da ênfase conferida aos atributos que um determinado sujeito de predicação pode suportar e não estritamente da

<sup>29</sup> Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. φησὶ γὰρ πού πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

<sup>30</sup> Para esta leitura, seguimos Kerferd (2003, pp. 147-148) e Mckirahan (2010, p. 389).

<sup>31</sup> Para esta leitura, seguimos Kerferd (2003, p. 148).

existência deste sujeito<sup>32</sup>. Dito de outro modo, não se trata da existência de um vento qualquer, mas especificamente da percepção de um vento que é frio ou de um vento que é quente. A partir destes esclarecimentos, podemos prosseguir com a exposição do pensamento de Protágoras.

A máxima do homem medida representa a defesa de um certo tipo de relativismo gnosiológico, isto é, a declaração de que cada homem possui a sua própria verdade, constituída a partir da percepção individual que tem do mundo. Segundo Casertano (2009, pp 173-174), dizer que o homem é parâmetro para todas as coisas indica a assunção de uma posição antidogmática e antimetafísica, pois rompe com um sentido absoluto de verdade. Para Protágoras a verdade é relativa na medida em que não pode prescindir das disposições do indivíduo e do contexto histórico ao qual ele está vinculado; ou seja, a realidade, que está em constante mutação, oferece aos homens a possibilidade de diversas sensações que serão interpretadas segundo as suas próprias determinações. Cumpre salientar, porém, as consequências desta doutrina para o discurso.

No *Teeteto*, após o exemplo do vento ser apresentado, é estabelecida uma equivalência entre aquilo que parece (φαίνεται) e o que percebemos (152b9). Depois, acrescenta-se que a percepção é sempre daquilo que é e, por isso, jamais pode ser considerada falsa, mas um conhecimento (ἐπιστήμη, 152c5-6). Estas são as premissas da conclusão que, segundo o Sócrates platônico, sintetiza o pensamento de Protágoras, a saber: "cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado, é para ti do modo que a ti te parece" (152a6-8)<sup>33</sup>. Como consequência desta posição, teremos a paradoxal proibição da falsidade e da contradição no discurso, visto que a linguagem é entendida, neste contexto, como uma manifestação lógica das nossas percepções. Com efeito, se cada percepção é individual e incorrigível, então toda e qualquer percepção é verdadeira, já que não

<sup>32</sup> Vale dizer que a ênfase no sentido predicativo não implica, necessariamente, a exclusão definitiva do sentido existencial. Segundo Untersteiner (2012, pp. 140-141), o ponto decisivo para compreendermos o tópico é como entendemos a particular ὡς: se em sentido existencial, "que" caberia como tradução; já no sentido predicativo, a tradução "como" seria mais adequada. Todavia, segundo este mesmo comentador, ὡς abarca tanto o sentido predicativo quanto o sentido existencial, pois, quando afirmamos que uma determinada experiência existe, não há como não perguntar sobre o modo como ela se manifesta. Nesta perspectiva, mesmo que na máxima do homem medida exista um destaque ao modo de manifestação dos fenômenos — isto é, aos predicados que podem possuir: ser frio, ser quente etc —, ainda assim poderíamos pensar na existência como uma condição básica para a predicação.

<sup>33</sup> Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς ἴα μὲν ἕκαστα ἔμοι φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί.

poderá ser contraposta por um outro ato perceptivo, seja de um outro indivíduo ou do mesmo indivíduo em uma situação distinta<sup>34</sup>.

De acordo com Souza (2009, p. 58-59), se o conhecimento deve ser entendido como simples percepção, tal como sugerido pela leitura platônica do pensamento de Protágoras, o λόγος será destituído da sua função epistêmica, isto é, da pretensão de dizer como as coisas efetivamente são. Ao discurso, caberá apenas uma função relacionada ao âmbito da ação. Este ponto é esclarecido no próprio *Teeteto*, em uma longa passagem conhecida como "Apologia de Protágoras". Nesta passagem, concede-se ao sofista a oportunidade de falar — trata-se de um exercício de imaginação no qual Protágoras é posto entre os interlocutores — para que possa se defender de uma objeção muito pertinente, formulada por Sócrates (161d3-e3), a saber: se cada um é a medida para todas as coisas e, por isso, seus juízos são verdadeiros, por qual razão Protágoras assegura que os sofistas são os mais sábios e devem receber grandes fortunas para ensinar os demais? A resposta de Protágoras é apresentada nos seguintes termos:

[...] para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário. E não é preciso fazer mais sábio nenhum dos dois — pois não é possível —, nem se deve acusar o doente de ser ignorante por ter esta opinião, nem o saudável de sábio por ter outra; mas deve-se fazer uma mudança no doente, porque é melhor o estado do outro. Do mesmo modo, também na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos. Por conseguinte, não fez com que o que tem uma opinião falsa tivesse posteriormente uma opinião verdadeira; pois não é possível ter opinião sobre o que não é, nem ser afectado por outra coisa que não aquela que o afecta, que será sempre verdade. Mas penso que, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado de alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter outras opiniões como esta, imagens a que alguns, por ignorância, chamam verdadeiras; eu chamo a umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras. Também aos sábios, meu caro Sócrates, estou longe de lhes chamar rãs. Chamo-lhes médicos, quando tratam os corpos, e agricultores, quando tratam as plantas. Efectivamente, afirmo que estes causam às plantas, em vez de percepções defeituosas, quando alguma delas está fraca, percepções benéficas, saudáveis e verdadeiras. E afirmo que os oradores sábios e bons

<sup>34</sup> Que esta tese — sobre a impossibilidade da contradição e da falsidade no discurso — esteve relacionada ao pensamento de Protágoras, parece estar comprovado no *Eutidemo* (283e-286d). Neste diálogo, o argumento contrário à possibilidade da falsidade e da contradição é apresentado e, ao final da passagem, Platão afirma que Protágoras e os seus seguidores, além de outros mais antigos, costumavam usar muito este argumento (286c1). Esta passagem, todavia, não está livre de disputas. Há uma linha interpretativa que atribui o argumento a Antístenes e sugere que Platão, no *Eutidemo*, cita Protágoras para evitar anacronismo, visto que seria impossível que o Sócrates histórico pudesse ter conhecido o pensamento de Antístenes. Ademais, Platão estaria interessado em esquivar-se de quaisquer polêmicas geradas pela alusão a alguém que era seu contemporâneo.

fazem com que as coisas benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas (166e1-167c4)<sup>35</sup>.

Protágoras não avalia o λόγος a partir de um critério dotado de um suposto valor de verdade absoluto que lhe seria inerente, mas em vista dos benefícios que este λόγος pode produzir. Não há, nesta perspectiva, uma verdade em si e independente das disposições privadas de cada indivíduo. Se cada homem está encerrado em limites determinados por suas próprias percepções, qualificar algo como verdadeiro, em sentido forte, representaria uma demonstração de inexperiência e ignorância (ἀπειρία, 167b3). Entretanto, se não há uma verdade abstrata e absoluta, existem algumas opiniões melhores e mais benéficas que podem ser alcançadas por meio da atividade desempenhada pelos sofistas. A exemplo do médico, que utiliza remédios para estimular uma alteração no estado clínico do enfermo, a educação promovida pelo sofista utiliza o poder persuasivo do discurso para substituir opiniões piores por outras melhores<sup>36</sup>. Não caberá ao sofista trocar o erro pela verdade, mas sim, mediante o uso da sua arte discursiva, agir sobre o indivíduo, para que melhore suas opiniões, e sobre a comunidade, para que possa chegar a deliberações úteis e capazes de gerar normas mais eficazes. Em suma, para Protágoras a verdade não pode ser entendida como um dado necessário e preexistente que deve ser encontrado pronto, mas um valor produzido a partir da adesão do público a um determinado padrão de juízo.

<sup>35</sup> Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. οἷον γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγετο ἀναμνήσθητι, ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τάναντία ἔστι καὶ φαίνεται. σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι—οὐδὲ γὰρ δυνατόν—οὐδὲ κατηγορητέον ὡς ὁ μὲν κάμνων ἀμαθῆς ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφὸς ὅτι ἀλλοῖα, μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα· ἀμείνων γὰρ ἢ ἑτέρα ἕξις. οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον· ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις. ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τίς τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ αἰεὶ ἀληθῆ. ἀλλ' οἶμαι πονηρὰς ψυχῆς ἕξει δοξάζοντα συγγενῆ ἑαυτῆς χρηστὴ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δὴ τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν. καὶ τοὺς σοφοὺς, ὧ φίλε Σώκρατες, πολλοῦ δέω βατράχους λέγειν, ἀλλὰ κατὰ μὲν σώματα ἰατροὺς λέγω, κατὰ δὲ φυτὰ γεωργοὺς. φημί γὰρ καὶ τούτους τοῖς φυτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῆ, χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν, τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν.

<sup>36</sup> O exemplo da medicina não é uma exclusividade de Protágoras. Górgias, em seu *Elogio de Helena*, também propõe uma analogia entre a ação do discurso sobre a alma e a função dos remédios para o corpo. Parece-nos evidente que, a exemplo de Protágoras, o principal objetivo de Górgias era exaltar o poder persuasivo do λόγος: "A mesma relação tem o poder do discurso com a boa ordem da alma, e o poder dos medicamentos com o estado natural dos corpos, pois, do mesmo modo que certos medicamentos expulsam do corpo certos humores (e uns suprimem a doença; outros a vida), assim também, entre as palavras, umas afligem, outras encantam, outras amedrontam, outras estabelecem confiança nos ouvintes, outras ainda, através de sórdida persuasão, envenenam e enganam a alma" (DK 82B14, tradução de Aldo Dinucci).

Ainda devemos considerar outro aspecto do pensamento de Protágoras. Segundo Diógenes Laércio (IX, 51, DK 80A1), este sofista "foi o primeiro a sustentar que, em torno de cada experiência, há dois λόγοι conflitantes entre si"<sup>37</sup>. Até o momento, afirmamos que Protágoras defendia pelo menos três teses gerais, a saber: 1) o homem é a medida de todas as coisas e, por isso, toda e qualquer percepção é incorrigível; 2) o discurso falso e a contradição são impossíveis; 3) sobre todas as coisas, há sempre dois λόγοι opostos entre si. A primeira e a segunda teses parecem conviver pacificamente, pois, como visto anteriormente, a segunda é manifestamente uma decorrência da primeira. O problema está na tentativa de coadunar as teses 2 e 3, uma vez que a defesa de ambas provocaria, pelo menos aparentemente, um contrassenso.

Com efeito, dizer que toda percepção individual é verdadeira não originaria apenas a existência de dois discursos opostos, mas sim, o surgimento de inúmeros discursos conflitantes, conforme as inúmeras possibilidades de os seres humanos perceberem os fenômenos. Uma primeira tentativa de resposta à questão, embora problemática, seria tratar os discursos a partir de um ponto de referência determinado. Deste modo, quando afirmo que algo é azul, todas os demais enunciados serão sobre coisas não azuis, a despeito de tratarem efetivamente de coisas vermelhas, amarelas, verdes a assim por diante. Todavia, compreender o λόγος por meio da estrutura "X" e "não X" — isto é, como contraditórios —, acarretaria justamente a negação da tese que assegura a impossibilidade da contradição no discurso, defendida por Protágoras.

Entretanto, há uma forma de tratar a questão e conciliar as teses 2, que nega a contradição, e 3, que assegura a existência de dois λόγοι opostos sobre tudo. Segundo Kerferd (2003, pp. 156-158), a harmonização destas teses é possível porque Protágoras defende uma espécie de desproporcionalidade entre a esfera verbal e o plano das coisas, ou seja, o sofista acredita que a contradição é possível apenas no âmbito das palavras e impossível no nível dos fenômenos. Nesse sentido, quando falamos, a natureza própria da linguagem determina que sejam utilizadas afirmações e negações. Se dois indivíduos apresentam enunciados opostos sobre aquilo que parece ser a mesma coisa, trata-se apenas de uma contradição aparente, isto é, que ocorre somente na esfera das palavras. Ambos os

---

<sup>37</sup> Tradução de Mario Untersteiner (2012, p. 50). πρώτος ἔφη δύο λόγος εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.

enunciados são significativos justamente porque não se referem ao mesmo fenômeno, mas indicam coisas distintas. Sequer é possível falar sobre a mesma coisa, pois, como já visto, cada experiência é única e incomunicável<sup>38</sup>. Vale dizer que esta interpretação está de acordo com outra tese de Protágoras, desenvolvida no escrito *Sobre aquilo que é* (Περὶ τοῦ ὄντος) e citada por Porfírio (DK 80B2). Neste escrito, o sofista estaria preocupado em desenvolver uma longa série argumentos para combater o monismo extremado de Parmênides. A partir da refutação do ser uno eleata, abrir-se-ia a possibilidade de pensarmos a realidade como uma pluralidade de situações em que ao mesmo tempo as coisas são e não são, fato que endossaria o fenomenismo e o relativismo protagoreanos.

### 2.2.2 Górgias de Leontini

Górgias produziu diversas obras. Muitas delas foram compostas especialmente para serem exibidas ao público, a exemplo do *Elogio a Helena* (Ἑλένης ἐγκώμιον) e da *Defesa de Palamedes* (Ἑπεὶ Παλαμίδου ἀπολογία), sendo que ambas chegaram integralmente até nós. Interessa-nos, porém, o famoso tratado intitulado *Sobre o não ente ou sobre a natureza* (Πεπὶ τοῦ ὄντος ἢ περὶ φύσεως), o mais importante texto sofístico, que temos acesso, a tratar da linguagem (BARNEY, 2006, p. 92). Não conhecemos o texto original deste Tratado, mas possuímos duas versões doxográficas, uma atribuída a Sexto Empírico e outra tradicionalmente incluída no *corpus* aristotélico, conhecida como *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*.

A interpretação do Tratado gerou grande controvérsia e dividiu os intérpretes. Conforme aponta Kerferd (2003, pp. 160-164), é possível identificar pelo menos três maneiras distintas de avaliar a obra. Segundo a opinião de um primeiro grupo de intérpretes, há muito difundida, o Tratado de Górgias não possui propósitos filosóficos sérios, pois não passa de uma forma de ironizar os filósofos ou, na melhor das hipóteses, seria um simples exercício retórico. Um segundo grupo de

---

<sup>38</sup> Se retomarmos o exemplo do vento, podemos identificar dois λόγοι opostos, mas sobre coisas diferentes. Quem fala sobre o vento frio está enunciando algo completamente diferente daquele que fala sobre o vento quente, pois, embora haja o mesmo sujeito de predicação — o vento —, os falantes desejam expressar as suas qualidades — os predicados —, de um lado, a frieza do vento, de outro, o calor do vento.



estudiosos, explorando as ambiguidades do significado do verbo grego "ser" e baseando-se na leitura existencial desse verbo, atribui relevância filosófica aos argumentos de Górgias ao salientar que o objetivo do sofista era apresentar uma meticulosa refutação do eleatismo e das doutrinas dos pré-socráticos, especialmente dos filósofos físicos. Por fim, uma terceira linha de interpretação, à qual o próprio Kerferd está vinculado, também defende o ponto de vista segundo o qual o Tratado possui genuínas pretensões filosóficas, mas desta vez põe-se a ênfase no sentido predicativo do verbo grego "ser", uma posição teórica que representa alguns dos desdobramentos das investigações filológicas empreendidas por Charles Kahn. Segundo esta perspectiva, ao escrever o Tratado, Górgias está mais preocupado em evidenciar que não há como aplicar o verbo "ser" aos sujeitos de predicação sem o surgimento de incontáveis contradições. Os eleatas já haviam identificado estas contradições em declarações negativas. Para Górgias, também existiriam contradições no caso das declarações positivas.

As disputas interpretativas em torno do Tratado de Górgias estão longe de terminar. Entretanto, seja qual for a perspectiva interpretativa assumida, é possível afirmar, com segurança, que a obra suscitou relevantes questões filosóficas que foram enfrentadas não apenas por Platão, mas por grande parte da tradição posterior. Segundo Mckirahan (2010, pp. 393-394), mesmo que Górgias pretendesse fazer uma paródia do eleatismo e não acreditasse em nenhuma de suas teses, ainda seria possível identificar uma pretensão séria no Tratado, a saber, o desejo de desafiar a aparente inexpugnabilidade dos argumentos dedutivos e demonstrar as falhas de algumas das doutrinas basilares de Parmênides. Embora seja provável que um dos principais propósitos de Górgias tenha sido a valorização da persuasão retórica como a fonte de nossas crenças, a estratégia empregada no Tratado contribuiu decisivamente para as discussões acerca do método filosófico mais adequado.

O Tratado apresenta um argumento composto por três teses consecutivas que visam a separar "três coisas que Parmênides tinha identificado no seu fragmento 8.34-36, a saber, ser, pensar e dizer" (KERFERD, 2003, p. 169). Conforme a versão de Sexto Empírico, estas teses são apresentadas, no prólogo da obra, do seguinte modo:

Primeiro, que nada é; segundo que, se é, é inapreensível para o ser humano; terceiro que, mesmo se é apreensível, não obstante é incomunicável e inexplicável ao próximo (*Contra os matemáticos* 7.65)<sup>39</sup>.

A primeira parte do argumento pode ser entendida como uma abordagem da tese de Parmênides, segundo a qual apenas o ser é, a partir de uma redução ao absurdo. Mas qual será o tipo de realidade ao qual Górgias se refere quando afirma que nada é? Nesta primeira parte parece haver certa ambiguidade na escrita do sofista, já que é difícil precisar se o texto aponta para a realidade fenomênica ou para o ser uno, eterno, imutável, incriado, tal como concebido por Parmênides. Segundo Barney (2006, p. 93), não é necessário negarmos o caráter ambíguo da passagem para o argumento possuir validade. Nesse sentido, Górgias estaria negando a existência — ou, no caso de uma leitura predicativo do verbo grego "ser", a possibilidade de qualquer tipo de predicação — tanto das coisas cotidianas quanto do ser eleata<sup>40</sup>.

A segunda seção do argumento está baseada na premissa que assume como impossível que as coisas, ao serem pensadas, sejam. Dito de outro modo, se aceitarmos que algo é e, além disso, é cognoscível, também devemos admitir que qualquer coisa, ao ser pensada, tornar-se existente e portadora de todas as qualidades atribuídas a ela pelo pensamento. Com efeito, o fato de pensarmos em homens que voam ou em carros que correm sobre o mar não torna estas situações existentes. Disso, Górgias conclui que se algo é, deve ser inconcebível. Para o sofista, a possibilidade de se pensar coisas irreais prova, suficientemente, que o pensamento e as coisas pertencem a domínios distintos e separados, sem qualquer vínculo necessário entre si. De acordo com Kerferd (2003, p. 165-166), este argumento instaura uma cisão entre os conteúdos mentais e os fatos que tais conteúdos pretendem conhecer ao exigir que pensamento e objeto real possuam os mesmos atributos, ou seja, se pensarmos em objetos brancos os próprios pensamentos também deverão ser brancos.

<sup>39</sup> Tradução de Rodrigo Pinto de Brito e Rafael Huguenin. ἔν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.

<sup>40</sup> Por outro lado, Kerferd (2003, p. 165-167) nos diz que embora o Tratado esteja interessado em tudo que há, o texto de Górgias enfatiza fortemente as contradições inerentes aos objetos fenomenais.

A terceira parte do argumento<sup>41</sup>, que afirma que se algo é cognoscível não pode ser comunicado a outrem, segue, em linhas gerais, o raciocínio empregado na segunda parte. Neste instante, Górgias procura evidenciar que existe um fosso intransponível entre o discurso e os objetos que ele deveria significar, justamente porque se está falando de duas ordens de entes absolutamente distintas. Este argumento encontra subsídio no pressuposto de que os sentidos são incomunicáveis, pois cada um possui o seu objeto específico. Deste modo, se existir algo fora de nós, necessariamente deverá ser objeto da visão, da audição, do paladar etc. O discurso, nossa forma de comunicação por excelência, não pode ser confundido com nenhum destes objetos. Da mesma forma que o visível não pode ser ouvido e o audível não pode ser visto, o que é externo a nós jamais poderá se tornar um discurso e, por isso, não será transmitido a outra pessoa. Portanto, quando alguém fala, transmite simplesmente um λόγος, e não uma cor, um som, um sabor, ou mesmo um pensamento. Górgias acrescenta, conforme a versão MXG (980b9-20) do Tratado, que o ouvinte não pode possuir o mesmo pensamento do falante e, mesmo que isto fosse possível, o caráter contingencial do real — perceber por meio de sentidos diferentes, em lugares e momentos distintos e assim por diante — se encarregaria de fazer com que os interlocutores percebessem a mesma coisa de modos completamente distintos.

Se pode haver alguma suspeita sobre a seriedade filosófica do Tratado de Górgias, certamente ela não pode ser estendida à terceira seção do argumento, que defende a impossibilidade de qualquer homem comunicar o ser a outrem. Esta tese impõe problemas realmente desconcertantes à pretensão filosófica de salvaguardar o caráter epistêmico do λόγος, pois, segundo ela, a linguagem é incapaz de atingir objetivamente a natureza das coisas. Engana-se, porém, quem pensa que o sofista propõe uma desqualificação absoluta do discurso. Nesse sentido, Aubenque (2012, p. 103-104) nos lembra que Górgias seria incoerente se estivesse solapando o terreno sobre o qual construiu uma exitosa vida pública de sofista e orador. O que está em jogo no Tratado não é a impossibilidade do discurso, mas a determinação do seu domínio específico, a saber, a esfera das relações humanas. De fato, se é vedado ao λόγος discorrer sobre o que é, visto o abismo existente entre ser,

---

<sup>41</sup> A reconstrução desta terceira seção do argumento do *Sobre o não ente ou sobre a natureza*, segue, em grande medida, o esquema proposto por Guthrie (1995, pp. 186-187).

pensamento e discurso, ele deve ser entendido como um instrumento para a manipulação de comportamentos.

Esta conclusão é corroborada pelo *Elogio de Helena*. Nesta obra, Górgias apresenta razões para justificar a fuga de Helena para Troia, de modo a demonstrar que esta personagem mítica não agiu voluntariamente. O verdadeiro propósito do *Elogio* é motivo de muito debate. Atribui-se à obra, por exemplo, a intenção de apresentar uma séria discussão sobre filosofia moral. Fato inegável, porém, é o elogio dirigido ao poder persuasivo do λόγος, compreendido como um "grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera", uma vez que é possível, "pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar" (DK 82B8)<sup>42</sup>. É possível, conforme sugere Barney (2006, p. 93-94), entendermos o Tratado e o *Elogio* como obras complementares, pelo menos quando se trata da discussão concernente à interpretação sobre o funcionamento e a finalidade do λόγος. Nesta perspectiva, se o Tratado demonstra que a linguagem não consegue atingir o ser e nem mesmo representar os nossos pensamentos sobre a realidade, o *Elogio* apresenta uma alternativa para o discurso ao entendê-lo como uma ferramenta cuja única função é persuadir. Em suma, se o λόγος está irremediavelmente separado da realidade, seja ela externa ou mental, deve-se aceitar que todo discurso pressupõe uma falsificação daquilo que pretende indicar (KERFERD, 2003, p. 140).

Todas estas razões justificam a séria preocupação de Platão com os sofistas, para além de algumas críticas caricaturais dirigidas pelos filósofos contra a atividade profissional destes professores. Se aceitarmos os argumentos de Górgias e Protágoras, também devemos aceitar que o discurso é uma realidade fechada em si mesma e que nada pode comunicar de verdadeiro. É como se a filosofia perdesse a capacidade de tutelar o reto uso do λόγος, uma vez que lhe foi tolhida a própria pretensão epistêmica de o discurso dizer como as coisas efetivamente são. Diante deste quadro, se Platão não encontrar o modo adequado de falar sobre o real, os novos tutores do discurso — os sofistas — triunfarão.

---

<sup>42</sup> Tradução de Aldo Dinucci. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύνатаι γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.

### 3 SEÇÃO APORÉTICA

#### 3.1 APORIAS DO NÃO-SER

Agora, voltemos ao fio condutor do *Sofista* para examinarmos a seção aporética do diálogo. Esta seção analisa, em um primeiro momento, a noção de não-ser ( $\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ), que Platão desdobra em três partes, conforme os diferentes modos a partir dos quais tal noção pode ser entendida. Inicialmente, o exame se volta ao não-ser em si, isto é, o absoluto nada parmenideano (237b-239c). Posteriormente, o não-ser é tomado a partir da sua relação com o conceito de imagem (239c-240c). Por fim, o não-ser é associado às dificuldades geradas pela tentativa de concepção da possibilidade do discurso falso, ou seja, uma retomada da questão lógica que originou toda a série de aporias (240c-242b). A sequência do trabalho pretende discorrer sobretudo acerca da primeira seção da aporia do não-ser, isto é, sobre o que não é absolutamente. Parece-nos que a análise desta parte do paradoxo já nos apresentará importantes pistas de como Platão deverá conceber a relação entre ontologia e discurso no restante do diálogo. As demais seções da aporia, 239c-240c e 240c-242b, serão mencionadas mais brevemente.

De acordo com Seligman (1974, p. 15), ao empreender a análise detalhada acerca da concepção parmenideana de não-ser — ou seja, sobre o que não é de forma alguma ( $\tau\acute{o}\ \mu\eta\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ ) —, Platão pretende não apenas minar as bases da ontologia eleata mas, ao fazê-lo, deseja antecipar alguns dos pressupostos que amparam a sua própria concepção de não-ser, posteriormente assimilado à noção de alteridade. Como será visto adiante, o não-ser proposto por Parmênides se revelará completamente aporético, uma vez que qualquer tentativa de apreendê-lo, seja pelo pensamento ou por meio da linguagem, será frustrada. Vale dizer que tal conclusão, que sugere a confirmação da inescrutabilidade do  $\tau\acute{o}\ \mu\eta\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ , não deve ser encarada como uma mera aprovação da tese eleata, mas, a despeito disso, como a explicitação da necessidade de se conceber uma ontologia livre do tom austero que a lógica de Parmênides impunha à realidade: por um lado, o ser absoluto, por outro, o absoluto não-ser. Com efeito, o fracasso dos esforços para refutar a tese de Parmênides é apenas aparente. Conforme esclarece Cordero (2016, p. 107), nesta seção do *Sofista*, a argumentação platônica se desenrola de

uma forma tal que o seu real objetivo é apenas sutilmente sugerido, a saber: demonstrar, via redução ao absurdo, que conceber o ser como uma unidade absolutamente isolada — tal como Platão interpreta a doutrina eleata — não é uma atitude prudente, pois não favorece o pleno desenvolvimento da reflexão filosófica. Cumpre ressaltar que a filosofia se manifesta através de um exercício discursivo e, para que haja o discurso, é imprescindível garantir as condições para que o λόγος seja capaz de manipular os entes, estabelecendo misturas e separações entre eles<sup>43</sup>.

Somente através de uma ontologia que comporte um princípio de relação e, por este motivo, que não separe completamente ser e não-ser, poderão ser estabelecidas as condições básicas das quais depende nosso acesso ao real por meio do λόγος. Como bem aponta Souza (2009, p. 75), a seção do *Sofista* que examina τὸ μηδ'αμῶς ὄν representa justamente o momento em que são reveladas as condições de possibilidade exigidas pelo discurso que Platão pretende sustentar. As várias dificuldades decorrentes do não-ser parmenideano não apenas manifestam a incapacidade de o discurso captar este absoluto não-ser, mas, conversamente, já apontam para as características que o ser deve possuir para que possa ser apreendido discursivamente.

Dito isto, passamos à análise do texto platônico. O exame do não-ser absoluto, na passagem 237b-239c do *Sofista*, pode ser visto como um grande paradoxo que comporta três momentos distintos: 1) a pergunta pelo referente do termo "não-ser"; 2) o questionamento do interdito parmenideano que separa ser e não-ser; 3) o esclarecimento sobre a situação de autocontradição de quem pretende refutar o não-ser.

O ponto de partida do paradoxo é o questionamento sobre a ousadia de "pronunciar o que de nenhum modo é" (τὸ μηδ'αμῶς ὄν τολμῶμέν του φθέγγεσθι; 237b9). O Estrangeiro inicia a sua análise afirmando que é necessário, dentro de um contexto sério de discussão — isto é, uma argumentação que não seja desenvolvida ao modo dos erísticos —, perguntar: para onde aponta o nome (ὄνομα) "não-ser"? (237c3-5). Dito de outro modo, quando se fala "não-ser" (τὸ μὴ ὄν), este termo possui um referente? A conclusão de Platão é paradoxal, pois o termo "não-ser", por

---

<sup>43</sup> Esta perspectiva é ratificada por Sócrates, na seguinte passagem do Fedro: "Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones (διαίρέσεων) y uniones (συναγωγῶν), que me hacen capaz de hablar (λέγειν) y de pensar (φρονεῖν)" (266b3-5, tradução de Emilio Lledó Íñigo).

definição, não pode se referir a nenhum ente. Contudo, sempre que um termo é proferido, ele deve, forçosamente, referir-se a algo (τι). E este "algo" é sempre algo que é, visto ser impossível pronunciar uma palavra de modo desvinculado das coisas que são. De fato, é necessário que aquele que diz "algo", esteja dizendo pelo menos "um algo" (237d1-8). Por isso, quem diz um "não algo" (μή τι λέγοντα), em verdade, estará pronunciando nada (μηδὲν λέγειν, 237e1-2).

Esta primeira parte do argumento pode ser interpretada como aporética, embora de um modo que possa sugerir certo anacronismo, porque o termo do qual se está falando, o não-ser, não possui nenhum referente, seja no plano ontológico ou semântico. Com efeito, este ὄνομα deveria apontar para algo inexistente, isto é, sem um caráter essencial. Deste modo, aquilo que não é absolutamente não pode ser entendido como predicado de coisa alguma, pois, como visto, está proibido de designar algo com determinação e, por isso, também lhe é vedada a capacidade de se referir ao ser. Segundo Marques (2006, pp. 163-165), Platão já inicia, aqui, a inquirição do pensamento de Parmênides ao questionar um elemento que nos remete ao caráter mítico do seu Poema. Se pensarmos a partir da perspectiva eleata, não há alteridade na realidade capaz de instanciar a atribuição de qualquer predicado negativo e, por isso, a deusa não poderia ter considerado dois caminhos de investigação que são a pensar e posteriormente dizer — isto é, enunciar algo que seria indizível — que um deles é impossível. Se para Parmênides isto era permitido, dado o registro mítico-poético em que a sua obra está circunscrita, o Estrangeiro passa a exigir que agora a própria deusa se explique ao trazer a discussão para o plano exclusivo da filosofia e mostrar que o não-ser era, na verdade, um não-caminho.

Um segundo aspecto da aporia é apresentado pelo Estrangeiro como "aquela que dentre as dificuldades é a maior e a primeira, pois é em torno do seu próprio princípio que tudo acontece" (238a1-3)<sup>44</sup>. O personagem platônico inicia a análise desta dificuldade determinando, como uma espécie de princípio a ser seguido, que não há problema em ligar uma coisa que é a outra coisa que igualmente é. Todavia, é definitivamente proibido relacionar o ser ao não-ser (238a5-9). O número é e, sendo assim, é possível unir o número ao ser de modo a afirmar que tanto o ser é, enquanto unidade, quanto os seres são, como pluralidade (238a10-238b5). Por

<sup>44</sup> ἔτι γάρ, ὧ μακάριε, ἔστι, καὶ ταῦτά γε τῶν ἀποριῶν ἡ μεγίστη καὶ πρώτη. Περὶ γὰρ αὐτὴν αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν οὕσα τυγχάνει.

outro lado, seguindo o princípio estabelecido, jamais seria possível ligar o número ao não-ser. Para que se possa falar sobre o não-ser, entretanto, é indubitável relacioná-lo ao número, à unidade, no caso de "não-ser", e à multiplicidade, quando se trata de "não-seres" (238b6-238c4). Assim, a aporia fica evidente e a consequência será a incapacidade de dizermos ou pensarmos corretamente "o que não é, em si e por si" (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, 238c9). Com efeito, aqui há um claro paradoxo, já que para falar sobre o não-ser é necessário desobedecer a advertência que negava qualquer possibilidade de união entre aquilo que é e o que não é. Por fim, o Estrangeiro remata o argumento afirmando que o não-ser é "impensável, indizível, impronunciável e inexplicável" (ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον, 238c9-10).

Se a primeira seção do argumento é paradoxal pela falta de algo que possa corresponder à função de referente daquilo que não é, a segunda parte é aporética pelo fato de que o não-ser também se mostra uma expressão não descritiva (cf. SELIGMAN, 1974, p. 15). Dito de outro modo, falar sobre algo implica a necessidade de estabelecermos relações entre os seres. Mesmo que o objetivo do falante seja simplesmente nomear um ente, é obrigatório, como visto, ligá-lo ao número — ou seja, é necessário falar, por exemplo, "livro" ou "livros" —, que também é. O não-ser eleata não cumpre esta exigência discursiva, pois não pode estar ligado a nenhum ser. Este problema remete à questão da alteridade, uma vez que o objetivo da argumentação é demonstrar que a concepção de qualquer ser já sugere a necessidade de um outro ser que lhe esteja de algum modo ligado. O desenvolvimento do raciocínio platônico mostra que este outro ser é, por excelência, o número. O que está em questão, porém, é a tentativa de evidenciar que a ontologia de Parmênides não permite a existência que qualquer traço de diferença que seja capaz de instaurar a possibilidade de multiplicidade e mistura no interior do ser. Com efeito, se o ser é uno e só admite ser concebido como pura identidade, conforme sustenta a perspectiva eleata, nenhuma espécie de relação será permitida. Segundo escreve Marques, "só um não-ser que é poderia fundar a multiplicidade dos seres que são e que não são, ao mesmo tempo. Um não-ser tomado de modo absoluto não constitui multiplicidade, nem discurso" (2006, p. 166).

Ainda há um terceiro aspecto da aporia a ser explicitado. Tal aspecto foi qualificado pelo Estrangeiro como a maior dificuldade (μεγίστην ἀπορίαν) sobre



aquilo que não é (238d1-2)<sup>45</sup>. Esta dificuldade diz respeito ao fato de que aquele que tenta refutar o não-ser, acaba por contradizer a si mesmo (238d5-9). Com efeito, anteriormente, quando o Estrangeiro afirmou que o que não é não pode participar (μετέχειν) do singular tampouco do plural, incorreu em contradição, pois, para negá-lo, tomou-o como unidade, ou seja, "o" não-ser (238d9-238e3). Ademais, ao dizer que era impensável, indizível, impronunciável e inexplicável, o não-ser estava sendo tratado como se fosse um, isto é, como se estivesse ligado ao ser, fato que manifestamente contraria o raciocínio desenvolvido acima (239a5-12). Diante do quadro exposto, eximir-se de falar sobre aquilo que absolutamente não é parece ser a forma mais prudente de escapar da aporia.

A rigor, nem o próprio Parmênides poderia ter falado sobre o absoluto não-ser. Entretanto, o filósofo de Eleia o menciona, pois, embora haja um contraste total entre o que é e o que não é — lembremos que τὸ μηδ'αμῶς ὄν foi excluído do caminho da verdade e assimilado ao que é puramente ilusório —, também existe uma dependência entre estes dois âmbitos. De fato, em seu Poema, a necessidade do primeiro é vigorosamente afirmada pela impossibilidade do segundo. Como nos indica Seligman (1974, pp. 15-16), Platão rejeitará o τὸ μηδ'αμῶς ὄν como um candidato passível de assumir o posto do não-ser buscado, uma vez que o absoluto inexistente não será útil para resolver as dificuldades que impedem a definição da arte sofística. E qualquer que seja a concepção de ser alcançada no *Sofista*, não estará subordinada ao contraste dependente instituído por Parmênides. Além disso, vale dizer que neste diálogo, Platão enfrentará não apenas a dicotomia parmenideana, mas também lutará contra o contraste existente nos diálogos do período intermediário de sua produção filosófica — ou seja, o contraste entre ser e devir, inteligível e sensível, imutável e mutável —, certamente uma das heranças que recebeu do pensamento eleata.

---

<sup>45</sup> Este terceiro aspecto da aporia parece ser um claro desdobramento do segundo. Isto pode ser percebido pela reafirmação de que os interlocutores estão próximos de conhecer a "maior dificuldade" a ser enfrentada quando se pretende examinar o absoluto não-ser. De fato, ao introduzir esta terceira seção do argumento, o Estrangeiro lembra Teeteto de que havia prometido falar sobre a grande dificuldade: "Será, que então há pouco menti, ao dizer que iria anunciar a maior dificuldade a respeito dele [o não-ser]?" (238d1-2).

### 3.2 AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO DISCURSO

Embora termine de modo aporético, a argumentação que procurou a forma correta de falar sobre o não-ser já nos apresenta duas das funções que qualquer discurso deve cumprir para que lhe seja permitido discorrer efetivamente sobre o ser, a saber: 1) a função referencial; 2) a função relacional<sup>46</sup>. A primeira estabelece que o referente de qualquer nome deve ser algo uno e determinado. Esta função diz respeito à natureza da coisa referida que precisa ser uma coisa singular, idêntica a si mesma e distinta das demais. Este aspecto é esclarecido na primeira parte do paradoxo, quando o Estrangeiro indaga para onde aponta o nome τὸ μὴ ὄν e conclui que quem profere tal termo não fala com sentido, pois não há um algo que possa ser identificado como seu referente. Deste modo, o sentido de qualquer enunciado é condicionado pela função referencial, visto que qualquer expressão que não possui um referente, também não terá sentido. Portanto, um nome, se inserido em um contexto discursivo, deve necessariamente indicar um existente.

Entretanto, o discurso não está limitado ao ato de nomear. Para que ele exista efetivamente, também devemos considerar a função relacional, a mais importante das características, pois, ao representar a predicação, funda o caráter informativo do λόγος. Esta função é explicitada no instante em que o Estrangeiro afirma ser necessário, para falar do não-ser, tomá-lo como unidade ou multiplicidade, respectivamente, "não-ser" ou "não-seres". Esta necessidade evidencia a exigência predicativa do discurso, pois um algo determinado é aquilo que é e, além disso, é um outro que ele próprio. Nesta passagem do texto, o número é posto como uma espécie de predicado básico que não pode ser prescindido por nenhum ente. Mas o número não é o único tipo de relação possível na construção de um enunciado, conforme explica o Estrangeiro:

Falamos de homem, aplicando-lhe variadas denominações, atribuindo-lhe cores e figuras, grandezas, vícios e virtudes; e, em todos estes e milhares de outros casos, não só dizemos o próprio homem, mas também que é bom e outras coisas sem fim. E também outras coisas ainda, cada uma das quais, de acordo com o mesmo discurso, supomos serem uma e dizemos muitas e com muitos nomes (251a8-b3)<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Sobre estas duas funções, referencial e relacional, acompanho a exposição de Souza (2009, pp. 76-81).

<sup>47</sup> λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πόλλ' ἅττα ἐπονομάζοντες, τὰ τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτὸν

Esta passagem revela, por meio de um exemplo, a estrutura predicativa do discurso e, ao fazê-lo, já indica o seu pressuposto básico: a alteridade. Nessa perspectiva, o homem é homem, mas, também pode estar ligado a outros predicados que não correspondem ao seu próprio ser, à bondade, por exemplo. Deste modo, um ente é o que é e, além disso, é um outro. Como visto, o não-ser de Parmênides não cumpre as exigências discursivas mínimas e, por isso, é impossível falar sobre ele. Com efeito, conforme pensa Platão, a doutrina de Parmênides não pode ser utilizada como parâmetro adequado para explicar o discurso, justamente porque ela não admite a existência da diferença entre as coisas que são. Assim, Platão será obrigado a conceber uma noção de ser — que representará, conforme pensamos, a reformulação da sua própria ontologia — que, ao comportar a diferença, seja capaz de fundamentar o caráter predicativo do discurso<sup>48</sup>, ou seja, "garantir que o tema da predicação é uno e o mesmo sem que isso implique atribuir a ele sempre o mesmo predicado" (SOUZA, 2009, p. 75). Mas antes disso, o filósofo ateniense deverá perscrutar o caminho daqueles pensadores que antes dele já falaram sobre o ser.

### 3.3 APORIAS DO SER

A investigação sobre a forma adequada de se falar sobre o que não é deixou o Estrangeiro e Teeteto na maior perplexidade, evidenciando que a noção de não-ser, embora imprescindível para a boa comunicação, é na verdade menos clara do que o costume pode sugerir. Todavia, a possibilidade de compreensão do não-ser enquanto algo que de algum modo é, sugerida pelas próprias aporias derivadas de τὸ μηδαμῶς ὄν, abriu uma nova via de investigação, a saber, o questionamento sobre a natureza do ser. Trata-se de uma estratégia compreensível, pois nesta nova seção de aporias, Platão ainda possui, como um dos escopos da sua argumentação,

---

εἶναί φαμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τᾶλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἐν ἕκαστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν.

<sup>48</sup> Os esforços de Platão para estabelecer as condições de possibilidade do discurso predicativo são inegáveis. No entanto, parece ter sido Aristóteles o primeiro a propor, de modo explícito, uma teoria da predicação (BLANCHÉ; DUBUCS, 2001, p. 24). Com efeito, não devemos compreender a predicação, no contexto da filosofia de Platão, mediante a aplicação dos critérios provenientes da lógica formal aristotélica. Em Platão, a predicação deve ser entendida à luz da possibilidade de comunhão entre as Formas e, por este motivo, não é um problema exclusivamente lógico, mas sim, ontológico e dialético. Sobre este assunto, ver: Cornford (1983, pp. 244-245).

a pretensão de criticar a ontologia de Parmênides, regulada justamente pelo contraste entre ser e não-ser. Assim, se o polo negativo deste contraste já foi examinado, cabe agora interrogar o polo positivo.

Nesta seção do diálogo, a argumentação é desenvolvida a partir de uma retomada histórico-crítica das doutrinas dos predecessores e contemporâneos de Platão que procuraram responder, cada um a seu modo, à questão: o que significa o termo "ser" (τὸ ὄν, 243d3)?<sup>49</sup> Esta é a mesma pesquisa que inaugurou a análise do absoluto não-ser, isto é, a busca por um referente. Assim, o filósofo está preocupado em saber qual é o tipo de realidade a que se referiam aqueles — sejam eles poetas ou propriamente filósofos — que antes dele falaram sobre o ser. Embora Platão mencione o nome de alguns destes pensadores, a exemplo de Xenófanes e do próprio Parmênides, a atribuição exata de cada doutrina referida é objeto de muitas dúvidas<sup>50</sup>. Interessa-nos, porém, não a referência a um filósofo em particular, mas seguir o esquema geral de análise proposto pelo Estrangeiro de Eleia. Segundo tal esquema, todos aqueles que se preocuparam com o ser podem ser divididos em dois pares de opostos: 1) baseado em um critério quantitativo para estabelecer os princípios explicativos da realidade, subdividido entre dualistas e monistas (243a-245e); 2) pautado por um critério qualitativo para determinar o que é a realidade, subdividido entre materialistas e idealistas (246a-249d).

O método de análise das diferentes doutrinas sobre o ser consistirá em estabelecer um diálogo crítico entre interlocutores do *Sofista* e os propositores de cada uma das teses, interrogando-os "como se estivessem presentes" (οἷον αὐτῶν παρόντων, 243d7-8). Trata-se de uma estratégia que pretende confrontar as doutrinas, demonstrando que cada uma delas contradiz exatamente aquilo que inicialmente sustentava, ou seja, os pluralistas deverão aceitar o ser uno, os monistas a multiplicidade de princípios, os materialistas os seres incorpóreos e os idealistas a necessidade do devir. Segundo nos diz o Estrangeiro, não apenas Parmênides, mas todos os outros que pretenderam realizar um exame minucioso sobre quantos são e qual o tipo dos entes capazes de explicar o real, não o fizeram

<sup>49</sup> Durante a revisão sobre as doutrinas do ser, Platão utiliza de modo intercambiável os termos οὐσία e ὄντα. Segundo Cordero (2016, pp. 121-122), estas expressões indicam os princípios explicativos — entes privilegiados — que cada pensador examinado utilizou para explicar a constituição do real, independentemente de se estar falando das ἀρχαὶ dos filósofos físicos ou das Formas inteligíveis platônicas.

<sup>50</sup> Para uma identificação provável dos pensadores citados por Platão na seção que trata das aporias do ser, ver as notas de Cordero para a sua tradução do *Sofista* (1988, pp. 403-404).

de modo suficientemente acertado, de sorte que cada um deles parece proceder como se estivesse narrando mitos para uma audiência composta por crianças (242c4-9). Seguindo esta perspectiva, o Estrangeiro apresenta um pequeno resumo do que cada pensador disse sobre o ser:

Um, 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, tendo dito que são dois, o húmido e o seco, ou o quente e o frio, fê-los coabitar e casar-se. Uma gente de Eleia, começando a partir de Xenófanes e mesmo antes dele, conta que todas as coisas são chamadas a partir de um ser, e desse modo desenvolvem os seus mitos. E algumas Musas Jônicas e mais tarde umas Sicilianas reflectiram e chagara à conclusão de que seria mais seguro combinar as duas histórias e dizer que o que é é múltiplo e único, e que é congregado pelo ódio e pela amizade. Pois, o que se separa sempre se reúne, dizem as Musas mais firmes, enquanto as mais gentis deixaram essas coisas ficar assim soltas, acrescentando 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. Tudo isto, se algum desses aí disse a verdade ou não, é excessivamente difícil e impróprio atribuir a homens tão famosos e antigos (242c9-243a4)<sup>51</sup>.

Cabe ressaltar que embora a análise do ser pudesse sugerir um menor grau de dificuldade, visto se tratar de uma noção há muito discutida e de todos familiar, este caminho de investigação proporcionará, a exemplo do não-ser, o surgimento de dificuldades igualmente perturbadoras (243c2-3). Ao final desta investigação, no entanto, os interlocutores já terão estabelecido alguns dos principais pressupostos mediante os quais se demonstrará a comunhão dos grandes gêneros (μέγιστα γένη)<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνίοτε αὐτῶν ἅπτα πη, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται· δύο δὲ ἕτερος εἰπῶν, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι· τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἐπι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. Ἰάδεις δὲ καὶ Σικελαὶ τινες ὕστερον Μοῦσαι συνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφοτέρω καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν, ἔχθρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ συμφέρεται, φασὶν αἰεὶ συντονώτεροι τῶν Μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεροι τὸ μὲν αἰεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἐν εἰναί φασι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλά καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διὰ νεϊκός τι. ταῦτα δὲ πάντα εἰ μὲν ἀληθῶς τις ἢ μὴ τούτων εἶρηκε, χαλεπὸν καὶ πλημμελὲς οὕτω μεγάλα κλεινοῖς καὶ παλαιοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν·

<sup>52</sup> Como bem nos indica Marques (2006, pp. 176-177), toda a série de aporias do *Sofista*, tanto as do não-ser quanto as do ser, pretendem ser etapas intermediárias para a posterior demonstração da alteridade, efetivamente conquistada com a doutrina da participação dos grandes gêneros. Mais que isto, segundo este mesmo comentador, toda a estrutura dramática deste seção — representada pelo diálogo de um filósofo estrangeiro que convida outros pensadores para, como se estivessem presentes, dialogar sobre o que significa "ser" — já nos indica que a noção de alteridade perpassa toda construção retórica platônica para culminar na necessidade, não apenas teórica, de admitirmos a noção de diferença que o gênero do Outro (ἕτερον) irá instaurar.

### 3.3.1 Dualistas e Monistas

O exame propriamente dito inicia com as doutrinas que afirmavam ser o todo (τὸ πᾶν) constituído do quente e do frio, ou qualquer outro par de opostos análogo. Aqui, o Estrangeiro pretende descobrir como os defensores desta tese entendiam o ser quando asseguravam que ambos e cada um destes polos contrários são. Conforme o próprio texto platônico: "que iremos supor ser esse vosso 'é'?" (τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν; 243e2). A partir deste questionamento, três possibilidades são consideradas. De acordo com a primeira, o ser seria uma terceira coisa (τρίτον τι) distinta e ficaria ao lado das outras duas (243e2-4). Mas se for deste modo, então teremos três entes e não dois, conforme os dualistas asseguram. A segunda possibilidade propõe que o ser seja atribuído apenas a um dos dois opostos (243e4-5). Desta forma, no entanto, somente um dos dois existiria, de modo que não seria mais possível conceber a existência de um par de opostos. De fato, se o ser fosse dito somente do frio, por exemplo, o calor deixaria de ser e teríamos, a partir disso, uma única coisa designada duplamente, como "frio" e como "ser". Por fim, a terceira possibilidade sugere que a atribuição do ser seja feita a ambos, isto é, ao par de contrários tomado como um todo (243e8). Teremos, neste caso, novamente uma única coisa, já que ambos os polos, quente e frio, deveriam ser tratados como uma unidade.

O resultado desta análise é claramente aporético e descarta as doutrinas dualistas como formas viáveis para explicar o real. Cabe atentar para o fato de que esta análise é desenvolvida a partir de uma perspectiva semântica, pois, como visto, busca-se responder à pergunta: o que significa "ser"? O que se pretende não é definir a extensão dos seres, mas falar da sua natureza. Os dualistas não foram efetivamente críticos na proposição de suas doutrinas, pois afirmaram a existência de princípios para explicar a realidade sem, no entanto, preocuparem-se com a elucidação acerca daquilo que faz com que estes princípios sejam. Marques (2006, p. 182) esclarece que as contradições que minam as teses dualistas advêm, em grande medida, da incompreensão sobre o fato de que o ser possui uma forma específica de se relacionar com os demais. O ser é sempre outro em relação às demais coisas, visto que ele sempre excede as determinações próprias das coisas que estão a ele relacionadas. O que o ser "traz nunca é suficiente para determinar o

que a coisa é, mas simplesmente que ela é"<sup>53</sup>. Portanto, embora seja apenas de modo implícito, é possível dizer que esta primeira série de aporias também alcança um resultado positivo.

A crítica aos monistas possui o mesmo ponto de partida daquele utilizado no caso dos dualistas, ou seja, o questionamento pelo ser. Neste caso, o Estrangeiro pergunta o que é o ser para aqueles que dizem que "o todo é um" (ἐν τὸ πᾶν, 244b6). Trata-se, naturalmente, do exame da doutrina eleata sobre o ser e, provavelmente, de uma crítica especificamente dirigida ao monismo de Parmênides<sup>54</sup>. Esta última opinião é endossada por Cornford (1983, p. 202), que afirma não haver nenhum motivo para Platão atacar a tese de outro eleata que não a do próprio Parmênides, uma vez que o que se impõe como obstáculo para o avanço da argumentação no *Sofista* é justamente a rigidez que a noção de ser parmenideana traz consigo.

O exame inicia com a definição de que, segundo o monismo ora investigado, só há uma única coisa (244b10). Além disso, determina-se que os que pensam deste modo dizem que o nome "ser" designa algo (244b12). As aporias iniciam quando é dito que o ser deve ser a mesma coisa que o um e, por isso, eles — os monistas — utilizam dois nomes para indicar esta mesma coisa. Esta situação, claramente paradoxal, é sintetizada do seguinte modo pelo Estrangeiro: "o facto de concordar que são dois nomes, nada postulando além de um, é de algum modo ridículo" (244c8-9)<sup>55</sup>. Todavia, dizer que há um nome que se refere ao nada é igualmente inaceitável. Neste caso, mesmo que o nome não aponte para o um, ainda teríamos duas coisas, o um e o nome (244c11-d4). Ademais, afirmar que o nome é o mesmo que o objeto nomeado também gera paradoxos. Com efeito, ou o nome não terá referente, sendo, por isso, nome de coisa alguma — dado que é o mesmo que a própria coisa —, ou será nome do nome, caso seja nome de algo

<sup>53</sup> De fato, mesmo se colocarmos o sentido existencial do ser em um segundo plano e pensarmos apenas em seu sentido predicativo, aceitaríamos que o ser não é responsável por estabelecer que tal coisa seja deste ou daquele modo porque possui um predicado determinado, mas sim, por fundar a possibilidade de predicação.

<sup>54</sup> É importante notar que existem dúvidas quanto a identidade do filósofo ao qual Platão está se referindo nesta seção. Embora seja habitual entender que se trata de uma crítica direta ao pensamento de Parmênides — o que seria corroborado pela menção do Estrangeiro a uma passagem do seu Poema, em 244e3-5 —, também é plausível pensar que Platão está se referindo a outro representante da escola eleata. Cordero (1988, p. 408, nota 175) sugere que este representante seria Melisso. Segundo este exegeta, em 244b10, Platão cita uma passagem genuína de Melisso: "sólo existe una [cosa]" ("*hén mónon estí*", frag. 8 § 1). Este fato confirmaria que a interpretação platônica de Parmênides segue os esquemas estabelecidos por Melisso.

<sup>55</sup> τὸ τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλήν ἔν καταγέλαστόν που.

(244d6-10). O resultado seria, em suma: "e o um é nome do um e, por sua vez, é o um do nome" (καὶ τὸ ἓν γε, ἐνὸς ὄνομα ὄν καὶ τοῦ ὀνόματος αὖ τὸ ἓν ὄν, 244d11-12).

A argumentação apresentada acima aponta para o fato de que o ser dotado de unidade absoluta é totalmente alheio ao discurso e, assim sendo, seria impossível que o próprio Parmênides pudesse ter falado sobre aquilo que é sem ele próprio cair em contradição<sup>56</sup>. Como bem aponta Souza (2009, p. 92), as aporias decorrentes do exame sobre a unidade, até este momento, indicam que o simples ato de nomear já pressupõe a noção de relação. De fato, se tentarmos nomear um objeto e partirmos de uma perspectiva que afirma a unidade total do ser — isto é, que nega a possibilidade de qualquer tipo de diferença no interior do próprio ser —, também precisaremos nos responsabilizar por uma grande quantidade de dificuldades, dentre as quais, destaca-se a necessidade de concordarmos com Górgias. Com efeito, dizer que o nome é nome de si próprio parece indicar, pelo menos em certa medida, a tese sofística que defende a completa incomunicabilidade entre discurso e ser, ou seja, a tese que afirma que o discurso é uma grandeza fechada em si. É importante lembrar que, para Platão, o nome jamais pode ser privado de um referente; ele sempre deve indicar algo distinto de si, isto é, um correlato extralinguístico (cf. MOVIA, 1991, p. 245).

Mas as aporias não terminam por aqui. Uma nova série de paradoxos é originada quando o Estrangeiro introduz mais um nome que os monistas frequentemente conferiam ao seu ser-uno, a saber: "o todo" (τὸ ὅλον, 244d14-15). E a seguir apresenta as características deste ser-uno, que é o todo, citando o Poema de Parmênides:

"de toda parte é perfeito, semelhante ao corpo de uma esfera bem redonda; a partir do centro, em equilíbrio por toda parte, pois, nem maior; nem menor, aqui ou ali, é necessário que seja" (244e3-5; frag. 8.38-39 DK)<sup>57</sup>.

Segundo o Estrangeiro, o ser que é deste modo tem meio e extremidades e, por isso, possui partes (244e6-7). Algo deste tipo, que é formado por partes, pode possuir unidade, entretanto, não pode ser considerado "o próprio um" (τὸ ἓν αὐτὸ, 245a6). Diante disso, existem duas opções: possuindo a propriedade da unidade, o

<sup>56</sup> Movia (1991, pp. 245-246) nos lembra que nesta passagem do *Sofista* existem claros ecos do diálogo *Parmênides*, especialmente da sua primeira hipótese: Se um é (εἰ ἓν ἐστίν, 137c4).

<sup>57</sup> Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω, μεσσόθεν ἰσοπαλῆς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ.



ser deverá ser considerado um e todo, ou, pelo contrário, não poderemos dizer que o ser é um todo (245b4-5). Teeteto concorda que se trata de uma escolha difícil, sobretudo se a intenção for a de continuarmos fiéis ao que disse Parmênides. De fato, se o ser for afetado pelo um, ficará evidente que ele não é o mesmo que o um, de sorte que "todas as coisas serão mais do que um" (καὶ πλέονα δὴ τὰ πάντα ἐνὸς ἔσται, 245b8-9). Mais que isso, se em virtude desta afecção — isto é, o ser ser afetado pelo que é um — o ser não seja o todo, mas o todo ser, então o ser careceria de si próprio. O resultado óbvio é que o ser, privado de si mesmo, "será não sendo" (οὐκ ὄν ἔσται τὸ ὄν, 245c6). Deste modo, novamente o todo seria maior que o um, uma vez que cada coisa teria uma "natureza própria separada" (ἰδίαν ἐκατέρου φύσιν, 245c9). E, se pensarmos que o todo não é em absoluto, o mesmo deveria ser pensado do ser que, além de não ser absolutamente, jamais poderia vir a ser. Este último fato ocorre porque tudo o que veio a ser (τὸ γενόμενον) surgiu como um todo e, assim sendo, não será possível concebemos o que é (οὐσία) e tampouco a geração (γένεσις) se não considerarmos o um e o todo como coisas que são (245c11-d6). Por fim, se algo não for um todo, não poderá possuir qualquer quantidade, pois uma coisa que possui alguma espécie de quantidade, necessariamente a possuirá como um todo (245d8-10).

Esta argumentação é, com efeito, demasiadamente intrincada, de sorte que é difícil afirmamos com certeza se a crítica do Estrangeiro atinge efetivamente o pensamento parmenideano, pelo menos no que se refere aos seus aspectos mais específicos. Além disso, o ataque de Platão contra a doutrina eleata é muito controverso, visto que possui a clara intenção de produzir aporias para posteriormente impor as suas próprias teses. Entretanto, aqui, o nosso interesse é salientar os aspectos gerais do texto platônico, isto é, ressaltar alguns dos elementos que podem ser vislumbrados mediante uma ponderação que contemple o espírito geral da crítica. E, para tanto, teremos em mente que, antes de mais nada, trata-se de uma interpretação platônica do eleatismo, embora as aporias do monismo também possam ser consideradas como decorrências válidas do pensamento do próprio Parmênides histórico.

Nesta perspectiva, deve-se considerar que a argumentação precedente visa a antecipar uma formulação muito importante para as discussões subsequentes, a saber, o ser entendido como algo cujo poder é o de estabelecer relações. Conforme Marques (2006, pp. 185-186), isto pode ser visto no instante em que se discute o

tipo de implicação decorrente das relações entre ser, um e todo. Aqui, a crítica se concentra no fato de que, para os monistas, os três termos — ser, um e todo — devem designar um único e mesmo ente. A intenção do Estrangeiro é atribuir alteridade ao ser uno eleata que, como se sabe, era tomado como identidade pura. Deste modo, ele demonstra que a relação entre os três termos, bem como a relação entre os seus referentes, apenas pode ser viabilizada se entendermos os três enquanto diferentes. Dito de outro modo, deve-se conceber um ser que possibilite aos entes, quaisquer que sejam, serem o que são e, concomitantemente, serem outros em relação aos demais. Neste sentido, Silva nos lembra que o Estrangeiro parece estar utilizando uma das crença basilares da hipótese das Formas inteligíveis para conferir mais força ao seu próprio argumento. Segundo esta crença, é necessário distinguir dois modos possíveis de ser de uma coisa: "ser a coisa mesma  $x$  ou ser  $x$  por participar de  $x$ , recebendo  $x$  como predicado" (2005, p. 108)<sup>58</sup>. Em suma, se o ser absoluto for definido como o único possível, não apenas a nomeação será impossível — tal como ilustrado na primeira série de paradoxos dos monistas —, mas, além dela, a predicação será inviável. Se a predicação nada mais é do que a capacidade de o  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  combinar nomes, então tal capacidade nos será tolhida. De fato, qualquer tipo de combinação estará interdita se aquilo que é não comportar um princípio de diferença.

### 3.3.2 A Batalha de Gigantes

O Estrangeiro reconhece que a investigação das doutrinas que compreenderam o ser quantitativamente não foi exaustiva, pois destaca que se tal investigação não fosse interrompida, uma miríade de outras aporias surgiriam. Entretanto, o personagem considera que os raciocínios precedentes — sobre dualistas e monistas — já foram suficientes. Contudo, se o objetivo é demonstrar que o exame sobre o ser não é menos problemático do que o exame sobre o não-

<sup>58</sup> Devemos considerar, seguindo esta mesma perspectiva, que uma das pretensões do *Sofista* é revisar a herança que Platão recebeu dos eleatas. Trata-se, em especial, da noção de ser — como unidade pura — que caracterizava as Formas inteligíveis em diálogos como *Fédon* e *República*, que precederam a crítica à teoria das Ideias do *Parmênides*. No *Sofista*, tal como no *Parmênides*, demonstra-se que a unidade absoluta eleata é insustentável. Levada a cabo, tal demonstração abrirá caminho para que a Forma, bem como as outras coisas, possam ser entendidas como unas e múltiplas: por terem uma natureza própria, são unas; por possuírem vários atributos, são múltiplas (SILVA, 2005, pp. 107-108).

ser, é imprescindível fazer a argumentação avançar. Para tanto, é necessário investigar as teses daqueles que falaram de outro modo sobre aquilo que é, isto é, aqueles que tomaram o ser a partir de uma perspectiva qualitativa. Este grupo de pensadores, porém, está cindido, já que "há entre eles como que uma batalha de gigantes, devida à contestação de uns com os outros a respeito do que o ser é" (246a4-5)<sup>59</sup>. De um lado estão os filhos da Terra — materialistas —, que assimilam o ser àquilo que é corpóreo (σῶμα), e de outro, encontram-se os amigos das Formas — idealistas —, que afirmam não haver ser no devir, mas somente no que é inteligível e incorpóreo (ἀσώματα).

Esta γιγαντομαχία, segundo Cordero (2016, pp. 127-128), retrata o confronto de Platão consigo mesmo, isto é, o Platão do *Sofista* lutando contra o platonismo dos diálogos do período intermediário. Neste sentido, a contraposição entre materialistas e idealistas simularia, ao modo de uma analogia, a ontologia que separava a realidade em dois níveis, o do devir, carente de ser, e o das Formas inteligíveis, sumamente reais. Se a interpretação de Cordero está correta, não devemos nos surpreender com o fato de o Estrangeiro chamar o embate entre materialistas e idealistas de "batalha de gigantes", dado que estas seriam as posições que abarcam o cerne da filosofia. Vale dizer que a compreensão do ser enquanto δύναιμις — fundamental para a possibilidade de comunhão dos grandes gêneros — será alcançada justamente durante a análise do embate entre materialistas e idealistas.

A investigação tem início com os materialistas, aqueles que afirmam que o ser se limita ao que oferece resistência e pode ser tocado (246a10). Conforme o Estrangeiro, os defensores desta doutrina são homens que, embora existam em grande número, são pouco abertos ao diálogo, de sorte que é difícil compreender o que realmente pretendem dizer com sua tese. Situação bem distinta é a dos amigos das Formas, homens dóceis e sensíveis à importância do diálogo. Diante disso, porém, os interlocutores não irão desistir da pretensão de compreender o que dizem aqueles que reduzem o ser à matéria. Para tanto, de modo a torná-los indivíduos mais tratáveis, Teeteto aceita a proposta de ser intérprete da posição materialista e responder à série de perguntas realizadas pelo Estrangeiro. A estratégia consistirá

---

<sup>59</sup> καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

em forçar o interlocutor a fazer diversas concessões que, ao final, mostrarão as contradições inerentes à perspectiva materialista.

Inicialmente, o materialista deve aceitar que o animal mortal é algo que é (θνητὸν ζῶον εἴ φασι εἶναι τι) e, também, possui uma alma que igualmente existe (τι τῶν ὄντων, 246e5-9). Depois, o Estrangeiro interroga se a alma pode ser justa ou injusta, sensata ou insensata e, além disso, se não é pelo fato de a justiça estar presente (παραγίνεσθαι) ou ausente (απογίνεσθαι) que a alma manifesta estes estados. O interlocutor deverá aceitar não apenas o que lhe foi perguntado até aqui, mas também será obrigado a concordar que algo como a justiça existe (247a2-10). Até aqui, os filhos da Terra já deverão ter reconhecido a existência da alma e também da justiça, da sensatez, da virtude e de seus contrários. Mesmo que a alma possa ser tomada como uma espécie de corpo<sup>60</sup>, as demais — justiça, sensatez, virtude e os seus contrários — deverão, necessariamente, ser entendidas como não corporais. Frente às concessões que foram obrigados a fazer, os materialistas teriam vergonha de afirmar que algo como a justiça, por exemplo, possui um corpo. E isto demonstra que eles se tornaram indivíduos melhores (247b1-c4).

Os argumentos anteriores levaram os materialistas à aporia, visto que estes pensadores foram coagidos a aceitar a imaterialidade de determinados seres. Existem, entretanto, alguns filhos da Terra inflexíveis. Estes, continuam afirmando que apenas é o que se pode esmigalhar com as mãos (ταῖς χερσὶ συμπίεζειν) e que além disso nada mais há (247c6). Assim, é necessário continuar interrogando estes materialistas mais ferozes e, para tanto, a pouca quantidade de seres incorpóreos admitidos — a justiça, a sensatez, a virtude — já será suficiente. Agora, é necessário que estes pensadores expliquem o que há de comum entre o que é corpóreo e o que é incorpóreo. De fato, embora seja verdade que estes homens recusem a existência deste segundo tipo de coisas, deve haver algo compartilhado por ambos — por coisas corpóreas e coisas incorpóreas —, caso contrário, não poderíamos nos referir a estas duas espécies de seres (247c9-d4). Diante deste quadro, os materialistas teriam dificuldades e, em virtude disso, poderiam aceitar a definição oferecida pelo Estrangeiro:

---

<sup>60</sup> De fato, aceitar a existência da alma não representa, necessariamente, um problema para os materialistas confrontados pelo argumento do Estrangeiro. Como nos lembra Seligman (1974, p. 31), Leucipo, por exemplo, afirmava que a alma também era composta por átomos, embora fossem de formato esférico.

Digo que, na verdade, o que quer que seja que possua qualquer espécie de potência quer para produzir outra coisa, de qualquer natureza, quer para ser afectado o mínimo que seja, por efeito da coisa mais insignificante, mesmo que seja uma só vez, digo que tudo isso realmente é; pois, postulo como delimitação dos seres o que não são algo mais que potência (247d8-247e4)<sup>61</sup>.

Por não possuírem nenhuma proposta melhor, os filhos da Terra aceitam a definição apresentada pelos interlocutores do *Sofista* (247e5-6). Por fim, o Estrangeiro ainda adverte que esta definição pode mudar mais adiante, mas por enquanto, fica deste modo determinada (247e7-248a2).

Depois de estabelecer uma definição temporária para o ser, os interlocutores passam ao exame sobre o que falam os amigos das Formas (τῶν εἰδῶν φίλους). Aqui, Teeteto é novamente convidado a ocupar o posto de representante dos defensores da doutrina examinada e responder aos questionamentos do Estrangeiro. Entretanto, durante a investigação, o jovem se exime da função designada e se limita a seguir o raciocínio do Estrangeiro que, doravante, cumprirá o papel de investigado e inquiridor. Todavia, antes de iniciar a série de questionamentos, é preciso caracterizar o modo de pensar destes filósofos. O primeiro aspecto destacado é o de que eles distinguem o ser (οὐσία) do devir (γένεσις) e afirmam a completa separação entre os dois (248a7-9). Além disso, dizem:

que 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 (248a10-13)<sup>62</sup>.

Existe uma grande polêmica sobre qual é o verdadeiro alvo da crítica dirigida aos amigos das Formas, isto é, quem efetivamente são estes pensadores tão elogiados pelo Estrangeiro de Eleia. Acreditamos que se trata de um exame que visa a hipótese das Formas inteligíveis, proposta pelo próprio Platão em diálogos como o *Fédon* e a *República* e, posteriormente, criticada no *Parmênides*<sup>63</sup>. Ademais, pensamos que tal crítica não pretendeu solapar a teoria das Formas — como há

<sup>61</sup> λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζων τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

<sup>62</sup> καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως.

<sup>63</sup> Sobre esta questão, seguimos a opinião de Cornford (1983, pp. 222-227).

quem assim considere —, mas, por outro lado, buscou apontar algumas de suas fragilidades mais fundamentais, especialmente a noção de separação (χωρισμός) entre o sensível e o inteligível. Nesse sentido, a doutrina da comunhão dos grandes gêneros não representa um abandono da metafísica platônica precedente, mas um desdobramento da própria hipótese das Formas, doravante, fortalecida por um longo processo de autocrítica<sup>64</sup>.

Agora, voltemos à nossa linha de raciocínio. Como lucidamente indica Seligman (1974, p. 33), no caso dos idealistas, o Estrangeiro abordará um problema de cunho epistemológico — o que acontece quando nós conhecemos o ser? — para tentar encontrar uma resposta adequada à pergunta "o que é o ser?". Como será visto, embora os amigos das Formas sejam tratados como os "melhores dos homens" (ὁ πάντων ἄριστοι, 248b2), a argumentação platônica não terá reservas em mostrar as aporias resultantes do fato de se assimilar o ser exclusivamente às Formas inteligíveis. Vale dizer que a argumentação é levada a cabo mediante a aplicação do conceito de ser como δύναμις, uma consequência positiva em meio aos paradoxos produzidos pelo exame das teses dos amigos da Terra.

Com efeito, logo de início, o Estrangeiro indaga se os amigos das Formas aceitariam a noção de ser encontrada durante o exame da tese materialista para, a partir dela, explicar a comunhão (τὸ κοινωνεῖν, 248b2) que afirmam existir: do corpo com o devir e da alma com aquilo que o ser realmente é. Trata-se, segundo nos parece, de averiguar se κοινωνία pode ser identificada com δύναμις, isto é, com "o efeito ou acção sofridos a partir de alguma potência, originados pela combinação de um com a outra" (248b5-6)<sup>65</sup>. O Estrangeiro, que diz possuir bastante familiaridade com os idealistas, assegura que estes homens não aceitariam por completo a definição do ser enquanto δύναμις, posto que, segundo eles, o poder de exercer ou sofrer alguma ação pode ser aplicado à esfera do devir, mas jamais ao ser inteligível (248c7-9). Diante disso, o Estrangeiro passa a exigir uma explicação. Pergunta, inicialmente, se os idealistas concordam que a alma pode conhecer e que o ser pode ser conhecido. Naturalmente, eles concordam (248c11-d2). Depois, questiona

<sup>64</sup> Nesse sentido, Prior (1985, pp. 1-2; 127-128) sugere que, embora seja possível perceber algumas distinções entre a metafísica do *Fédon*, por exemplo, com relação ao *Sofista*, os ganhos teóricos alcançados no diálogo conduzido pelo Estrangeiro de Eleia são consequências naturais da filosofia do período intermediário. Exemplo disso seriam os avanços na linguagem adotada para se falar sobre a teoria das Formas, avanços impossíveis se a autocrítica platônica não tivesse sido levada a cabo. Em suma, as posições defendidas pelo Platão do *Sofista* seriam, na perspectiva deste comentador: "best understood as extensions of the Theory of Forms, rather than as departures from it".

<sup>65</sup> πάθημα ἢ ποιήμα ἐκ δυνάμεως τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα συνιόντων γιγνόμενον.

se conhecer (τὸ γινώσκειν) e ser conhecido (τὸ γινώσκεσθαι) podem ser identificados, respectivamente, com uma ação e com uma afecção. Para evitar a contradição, os amigos das Formas negam esta última sugestão (248d4-d9). Segundo o Estrangeiro, a recusa dos idealistas é compreensível, no entanto, certamente aceitam que conhecer é produzir algo (τὸ γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, 248d10-e1) e, conseqüentemente, é preciso que o objeto, ao ser conhecido, seja afetado (τὸ γινωσκόμενον πάσχειν, 248e1-2). Por este motivo, o ser, ao ser conhecido pela inteligência, será movido, já que neste caso estará sofrendo uma ação. Todavia, isto não poderia acontecer, pois o ser, de acordo com os amigos das Formas, está em repouso (τὸ ἡρεμοῦν, 248e2-5). Diante deste cenário, os interlocutores concordam que estão falando de uma tese assustadora, tal como representado pela reação enfática do Estrangeiro:

Então, o quê, por Zeus?! Seremos facilmente persuadidos de que, 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 sendo, fixo e imóvel? (248e6-249a2)<sup>66</sup>

É necessário, em virtude do que foi dito acima, aceitar que o movimento e o movido estão entre as coisas que são (ὡς ὄντα, 248b1-2). De fato, se o ser for imóvel, não poderá haver conhecimento em lugar algum (248b5-6). Entretanto, se concedermos que tudo está em constante fluxo, também não haverá conhecimento de nada, pois, sem o repouso (στάσις), o ser não poderia ser idêntico a si e manter o mesmo modo em relação às demais coisas (248b8-c2). Por isso, é necessário se esforçar para combater todo e qualquer argumento que pretenda impossibilitar a existência da inteligência (νοῦς) e do pensamento (φρόνησις). Para tanto, o filósofo, que possui grande apreço por estas coisas — pela inteligência e pelo pensamento —, deverá garantir que tanto o movimento quanto o repouso estão entre as coisas que são (248c6-8). Com efeito, segundo afirma o Estrangeiro:

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. Conforme a expressão

<sup>66</sup> Τί δέ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἔστος εἶναι;

das crianças, "quantas coisas imóveis e movidas", afirmamos que o ser e o tudo são uma coisa e outra (248c10-d4)<sup>67</sup>.

Entre os desdobramentos que culminarão na comunhão dos grandes gêneros, podemos destacar um dos resultados do exame da doutrina idealista, a saber: a demonstração de que o ser concerne tanto às Formas inteligíveis e imóveis, quanto ao âmbito sensível que é abarcado pelo devir. Dito em outros termos, não apenas o ser é, mas, além dele, o movimento e o repouso também são. Este avanço foi viabilizado pela definição do ser enquanto δύναμις que, segundo pensamos, não é apenas uma definição temporária, visto que ela parece estar em operação nas próximas seções do *Sofista*. Conforme assevera Cordero (2016, p. 137-138), poucas vezes Platão foi tão categórico ao afirmar uma tese como foi no caso da caracterização do ser como δύναμις, um poder que é ativo, por agir sobre outras coisas, e passivo, por ser capaz de sofrer a ação de outros seres (247d8-247e4). Segundo este mesmo exegeta, cuja interpretação nos parece adequada, este poder é, por excelência, a capacidade de os entes estabelecerem relações, ou seja, significa uma "potência de comunhão" (δύναμις κοινονίας). Através desta definição do ser, o χωρισμός da ontologia intermediária de Platão estaria superado, já que a participação do sensível no inteligível, muito criticada no *Parmênides*, poderia ser caracterizada em termos de comunicação (CORDERO, 2016, pp. 140-145). Mais importante que isto, pelo menos em vista dos objetivos do presente trabalho, é o fato de que a potência de comunhão será o princípio subjacente à participação dos grandes gêneros, participação esta que viabilizará as bases ontológicas sobre as quais está fundada a possibilidade do λόγος.

---

<sup>67</sup> τῷ δὴ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἐν ἧ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων τὸ πᾶν ἐστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῆ τὸ ὄν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παιδῶν εὐχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα λέγειν.



#### 4 SER E DISCURSO

Para que exista predicação e, deste modo, um discurso que seja efetivamente informativo — já que não estará restrito à nomeação —, os diversos entes constitutivos da realidade devem se relacionar uns com os outros, sem que isto implique a perda de suas respectivas identidades. Dito de outro modo, a afirmação "A é B", por exemplo, não deve representar a absoluta identidade entre A e B. Por outro lado, também não pode representar o fato de que A e B estejam totalmente separados, a ponto de não possuírem relação alguma (SOUZA, 2009, p. 106). Diante deste quadro, Platão será obrigado a propor uma ontologia que, ao admitir a noção de alteridade, seja capaz de salvaguardar o caráter predicativo do discurso, isto é, garantir que os enunciados não sejam apenas tautológicos. De fato, a afirmação "Homem é homem" não pode ser considerada um discurso, justamente porque é incapaz de informar qualquer coisa acerca da natureza do objeto em questão.

Vale dizer que no *Sofista*, Platão apresenta a problemática do discurso em consonância com a estruturação de sua própria ontologia que, como será visto, estará pautada na teoria da participação dos grandes gêneros. Nesse sentido, os âmbitos discursivo e ontológico são indissociáveis, de modo que as conclusões alcançadas pela investigação que toma um destes âmbitos como objeto de pesquisa, deverão ser aplicadas a ambos, concomitantemente. Esta perspectiva parece encontrar justificativa na estratégia adotada no decorrer do diálogo, a saber, são as exigências do discurso que conduzem ao tratamento do problema da realidade. Em outras palavras, é a natureza relacional dos enunciados que conduz à necessidade de se conceber uma ontologia baseada no entrelaçamento dos gêneros. Cumpre salientar, todavia, que não estamos defendendo a anterioridade do discurso frente ao ser. Ao contrário, concordamos com Marques (2006, p. 164), quando escreve: "o discurso é a expressão das relações entre as Formas e é às últimas que se deve recorrer para se compreender e justificar o primeiro". Por isso, Platão parece sustentar uma espécie de primazia ontológica no *Sofista*, ou seja, primeiro deve existir uma realidade determinada para que posteriormente seja possível falar sobre ela. E, se o discurso é compreendido como uma expressão

espelhada do real, dada a semelhança estrutural entre λόγος e τὸ ὄν, será mediante a via discursiva que o dialético poderá alcançar o conhecimento do ser<sup>68</sup>.

Portanto, não devemos nos surpreender com o fato de que a dedução dos grandes gêneros, bem como de suas relações recíprocas, seja precedida justamente por uma seção que se ocupa do exame de alguns problemas relativos à predicação. Esta tarefa é anunciada pelo Estrangeiro do seguinte modo: "digamos então como, de cada vez, chamamos a mesma coisa com muitos nomes" (251a5-6)<sup>69</sup>. Embora a preocupação com a atribuição de vários nomes ao mesmo objeto possa sugerir uma mudança radical nos rumos da argumentação desenvolvida pelo Estrangeiro, tal impressão é enganosa, já que o problema da predicação não passa de um desdobramento natural da discussão anterior, isto é, daquela que estabeleceu a irreduzibilidade do ser ao movimento e ao repouso.

Com efeito, ao final da investigação sobre os amigos das Formas, o Estrangeiro confirmou que tanto o movimento quanto o repouso compõem aquilo que é. Esta posição é reafirmada no passo 249d-251a. Neste instante, a questão sobre a significação de "ser" para aqueles que propunham um par de contrário — quente e frio — como princípios explicativos do real (243d-244a), é reformulada através das noções de movimento e repouso. Inicialmente, estas duas noções — movimento e repouso — são caracterizadas como absolutamente contrárias uma em relação a outra (250a8-9). Além disso, se movimento e repouso são, é impossível que ambos estejam em movimento ou, contrariamente, ambos estejam em repouso (250a11-250b6). Diante disso, deve haver uma terceira coisa (τρίτον τι), o ser (τὸ ὄν), em virtude da qual tanto o movimento quanto repouso são, já que são abrangidas por ela (250b7-10). Mais que isso, visto que o ser é uma terceira coisa em relação ao movimento e ao repouso, "segundo a sua própria natureza, o ser não está parado nem se move" (κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὄν οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται, 250c6-7). Esta conclusão deixa os interlocutores perplexos, pois conceber o ser como algo outro que o movimento e o repouso parece ser algo efetivamente impossível (250c12-d3). Em suma, o exame do ser suscitou dificuldades tão grandes quanto a investigação sobre o não-ser. Aqui, o Estrangeiro sugere que o exame

<sup>68</sup> Neste sentido, Cordero (2016, p. 159) reafirma que o *lógos* platônico é um reflexo do entrelaçamento — combinações ou incompatibilidades — das Formas. Além disso, nos lembra que a raiz no termo *lógos* (*-leg*) significa "reunir segundo um critério", de sorte que o discurso filosófico deverá relacionar noções a partir do critério de alguém que possui o efetivo conhecimento do "universo das Formas".

<sup>69</sup> λέγωμεν δὴ καθ' ὄντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταύτων τοῦτο ἑκάστοτε προσαγορεύομεν.

sobre aquilo que é seja momentaneamente suspenso, pelo menos até o surgimento de uma luz capaz de esclarecer a questão. E remata em tom otimista: se no futuro uma das duas noções — ser ou não-ser — for elucidada, a outra se revelará também.

#### 4.1 A COMUNHÃO DOS GÊNEROS SUPREMOS

O problema da predicação é posto em discussão para dissipar a aporia que surgiu quando, no instante anterior, ponderou-se sobre as relações entre o ser, o movimento e o repouso. Esta discussão será o ponto de partida para a determinação de como ocorre o entrelaçamento dos grandes gêneros. Mas, além disso, servirá como paradigma para a reflexão sobre a relação de uma coisa — seja ela uma Forma ou um ente sensível — com os seus atributos. Com efeito, ao falarmos de um determinado homem, não dizemos apenas que este homem existe, mas que possui uma multiplicidade de outras qualidades, sejam elas cores, formas, grandezas, vícios, virtudes etc (251a-b). Trata-se, aqui, não da definição de um homem específico, mas da caracterização daquelas que são as condições de possibilidade de qualquer discurso. Segundo Marques (2006, p. 201-202), neste instante, o Estrangeiro está preocupado em mostrar que um ente pode ser chamado por vários nomes sem que isto represente uma ameaça à integridade da sua própria identidade. Dito de outro modo, é necessário garantir a possibilidade de uma coisa receber diversos atributos sem que tais atributos aniquilem a sua natureza própria. Entretanto, a possibilidade de atribuição de diversos predicados aos sujeitos, embora trivial, por se tratar de um pressuposto indispensável para a comunicação, tinha alguns críticos. A posição destes críticos é apresentada pelo Estrangeiro nas seguintes palavras:

creio, preparámos um banquete para os jovens e, de entre os velhos, os tardios a aprender; a qualquer um está ao alcance das mãos retrucar que é impossível o múltiplo ser um e o um múltiplo, por isso alegram-se não deixando chamar o homem bom, mas ao bom bom e ao homem homem. Acontece às vezes, Teeteto, encontrar quem leve a sério esse tipo de coisas. Umhas vezes são homens mais velhos que, por serem mal dotados

no que tange à inteligência, se espantam com dificuldades dessas, e ainda acreditam ser sumamente sábios por terem descoberto isso (251b5-c6)<sup>70</sup>.

Não há consenso sobre quem é o verdadeiro autor desta doutrina, embora seja comum pensar que se trata de Antístenes<sup>71</sup>. Porém, mais importante que a busca pelo seu autor, é o questionamento sobre a intenção da própria tese. O que parece estar em questão neste argumento é que a predicação seria impossível porque, ao se atribuir vários nomes ao mesmo objeto, a unidade deste objeto estaria sendo dissolvida pela multiplicidade de predicados, pois, como visto, seria impossível "o múltiplo ser um e o um múltiplo". A origem do paradoxo enunciado pela tese dos velhos que aprendem tarde é, ao que nos parece, ontológica<sup>72</sup>. Parece haver, neste argumento, a influência do pressuposto ontológico de Parmênides que, como já mencionado, tratava o ser como uma unidade absoluta e, assim sendo, estaria proibida qualquer tentativa de falar sobre algo que não fosse exprimir exclusivamente a sua própria natureza. Conforme Seligman (1974, pp. 44-45), a menção aos aprendizes tardios é bastante relevante para o contexto do diálogo, pois surge em um momento em que Platão já está se afastando da imobilidade parmenideana e, conseqüentemente, da teoria das Formas do período intermediário. Este fato representaria, em última análise, um prelúdio do dinamismo a que os grandes gêneros estarão sujeitos na ontologia reconfigurada que logo surgirá, ou seja, os diversos nomes que serão atribuídos aos gêneros.

Após mencionar a doutrina dos velhos que aprendem tardiamente, o Estrangeiro afirma que o assunto a ser tratado a seguir possui um alcance geral, isto é, dirige-se não apenas aos que foram até agora os seus interlocutores, mas a todos os que de algum modo discutiram qualquer coisa a respeito do ser (251c8-d3). Com esta declaração estratégica<sup>73</sup>, o Estrangeiro inicia a busca do modo correto de se conceber a relação entre o ser, o movimento e o repouso:

<sup>70</sup> ὅθεν γε οἶμαι τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν· εὐθύς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τὰ τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἑῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον. ἐντυγχάνεις γάρ, ὦ Θεαίτητε, ὡς ἐγὼμαι, πολλάκις τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακόσιν, ἐνίοτε πρεσβυτέροις ἀνθρώποις, καὶ ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως τὰ τοιαῦτα τεθραυμάκοσι, καὶ δὴ τι καὶ πᾶσσοφον οἰομένοις τοῦτο αὐτὸ ἀνηυρηκέναι.

<sup>71</sup> Esta é a opinião de Aristóteles, por exemplo. *Metafísica*, V, 209, 1024b 26.

<sup>72</sup> Existem interpretações que identificam a origem do paradoxo nas ambigüidades do verbo grego "ser", em sua forma predicativa e identitativa.

<sup>73</sup> Os ganhos teóricos das etapas argumentativas prévias são inegáveis. Todavia, o tom abrangente que a declaração do Estrangeiro assume aqui — "todos os que de algum modo discutiram qualquer coisa a respeito do ser" —, parece indicar que, após um longo período de preparação, chegou o

Qual destas, então? Não atribuímos a entidade ao movimento e ao repouso, um ao outro, nem nada a coisa nenhuma, mas, como entes sem mistura, estabelecemos ser impossível as coisas tomarem parte umas das outras, assim acontecendo nos nossos discursos? Ou juntamo-las todas num mesmo, como capazes de terem comunhão umas com as outras? Ou estas sim, aquelas não? Dessas alternativas, Teeteto, qual diremos que escolhem? (251d5-e1)<sup>74</sup>.

Como visto, o Estrangeiro oferece três formas de entendermos o que significa a relação entre os entes, isto é, como podemos conceber a noção de alteridade na realidade. Se nas seções anteriores havia alguma dúvida sobre o tipo de entidade suposta pelos interlocutores, a partir de agora, a discussão certamente visa a compreensão sobre a comunhão dos gêneros supremos (μέγιστα γένη)<sup>75</sup>: o ser, o movimento e o repouso (MOVIA, 1991, p. 283). As opções apresentadas são: 1) nada possui relação com nada; 2) tudo se relaciona com tudo; 3) alguns gêneros se relacionam com alguns. As duas primeiras serão refutadas e apenas a última alternativa será considerada apropriada para explicar o entrelaçamento dos gêneros em questão.

A análise da primeira hipótese, segundo a qual "nada tem nenhuma capacidade de comunhão com nada e para nada" (μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινωρίας εἰς μηδέν, 251e8), revela-se absolutamente paradoxal, pois, se tal pensamento for sustentado, tanto o movimento quanto o repouso estariam excluídos da existência, já que não participariam do ser (οὐσία, 251e). Para demonstrar o caráter aporético desta hipótese, o Estrangeiro retoma algumas das teses filosóficas sobre o ser mais difundidas na época de Platão. Neste sentido, nem aqueles que movem o todo — heracliteanos —, nem os que imobilizam o todo, afirmando a sua unidade absoluta — eleatas —, poderiam defender as suas teses, pois, ao anunciá-las, estariam atribuindo o ser, respectivamente, ao movimento e ao repouso, condição completamente vetada. Situação idêntica seria a dos amigos das Formas, pois também asseguram que as suas Formas possuem imobilidade e identidade pura (252a5-10). Ademais, aqueles que garantem que os seres não se relacionam

---

momento de Platão falar sobre a comunhão dos grandes gêneros, isto é, chegou a hora de se desprender da tradição filosófica precedente — Parmênides, demais pré-socráticos, sofistas etc — e apresentar não apenas uma tese filosófica inovadora, mas, além disso, uma reflexão de caráter atemporal.

<sup>74</sup> πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν μήτε ἄλλο ἄλλω μηδὲν μηδενί, ἀλλ' ὡς ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν; ἢ πάντα εἰς ταῦτόν συναγάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις; ἢ τὰ μὲν, τὰ δὲ μή; τούτων, ὦ Θεαίτητε, τί ποτ' ἂν αὐτοὺς προαιρεῖσθαι φήσομεν;

<sup>75</sup> A partir desta seção do *Sofista*, o termo "gênero" (γένος) será utilizado como sinônimo de Forma (εἶδος) (CORNFORD, 1983, p. 234).

uns com os outros, pois, para eles, isto representaria a perda da identidade dos entes — os velhos que aprenderam tarde —, levam a própria tese ao ridículo, uma vez que para defendê-la precisam utilizar discursos que inevitavelmente relacionam nomes. Com efeito, quanto aos últimos não é preciso se preocupar, pois, segundo aponta o Estrangeiro, carregam consigo o inimigo contraditor (252b8-c9).

Conforme indica Souza (2009, p. 109), a refutação desta primeira hipótese revela que recusar a participação implica, necessariamente, a proibição de qualquer possibilidade de falarmos sobre o real. De fato, qualquer que seja a doutrina sobre o ser defendida, se ela estiver pautada em uma concepção referencialista do discurso, não será capaz de se sustentar sem a noção de participação. Cumpre salientar que, embora os resultados desta refutação sejam frutíferos para a esfera discursiva, durante toda a discussão, o Estrangeiro reafirma a anterioridade da esfera ontológica. É por isso, segundo Seligman (1974, p. 48), que o caso dos velhos tardios é lembrado e efetivamente refutado neste instante.

A segunda hipótese, que interroga se "vamos deixar as coisas todas terem capacidade de comunhão umas com as outras" (τί δ', ἄν πάντα ἀλλήλοις ἔωμεν δύναμιν ἔχειν ἐπικοινωνίας; 252d2-3), apresenta uma tese completamente contrária à primeira, porém, é igualmente paradoxal. Neste caso, o problema seria que o próprio movimento (κίνησις αὐτῆ) se tornaria repouso completo e, por outro lado, o próprio repouso (στάσις αὐτῆ) estaria em movimento (252d6-8). A contradição presente nesta segunda hipótese é manifesta, pois, se tudo estivesse entrelaçado com tudo, movimento e repouso, ao estarem misturados, teriam, cada um, as suas próprias naturezas fraturadas e, além disso, perderiam as suas respectivas identidades. Com efeito, o fato de os gêneros possuírem a capacidade de comunicação não implica que todos podem se relacionar com todos, pois, se isto ocorresse, a realidade seria constituída de coisas sem qualquer determinação. Dito de outro modo, a constituição da identidade dos entes depende não apenas das relações que estabelecem com os demais, mas também é definida pela impossibilidade de comunicação com determinados entes.

Se examinarmos a discussão a partir da perspectiva do λόγος, a recusa das duas primeiras hipóteses se deve ao fato de que estabelecem, respectivamente, que um sujeito, seja qual for, não pode possuir predicado algum e, por outro lado, possui a capacidade de deter todo e qualquer predicado. Todavia, tais situações são claramente impossíveis no âmbito discursivo (SOUZA, 2009, p. 108). Diante da

refutação das duas possibilidades precedentes, resta a necessária assunção da terceira: certas coisas "aceitam misturar-se, outras não" (ἢ τὰ μὲν ἐθέλειν τὰ δὲ μὴ συμμείγνυσθαι, 252e1-2).

A constatação de que os gêneros possuem uma rede seletiva de relações aponta para o fato de que existem determinadas regras que regem o entrelaçamento, a exemplo do caso das letras e dos sons. No caso das letras, caberá ao gramático conhecer as regras a partir das quais será possível afirmar que as letras estão corretamente misturadas (252e9-253a12). No que tange aos sons, é papel do músico nos mostrar quais são as melhores formas de harmonizá-los (253b1-4). Cumpre salientar, neste momento, o exemplo retirado da gramática. Segundo o Estrangeiro, as relações estabelecidas entre as letras são paradigmáticas e podem auxiliar na compreensão sobre a conexão existente entre os gêneros. Neste sentido, para compor uma palavra adequadamente, as letras não podem ser unidas indistintamente. As vogais, por possuírem a capacidade de se relacionar com todas as letras, têm um papel privilegiado. As demais letras, ao contrário, possuem uma quantidade restrita de relações. Do mesmo modo que as vogais conferem harmonia e unidade às palavras — em virtude da possibilidade de estarem ligadas a qualquer letra —, no plano ontológico, existem alguns gêneros que também possuem a capacidade de se entrelaçar com qualquer outro gênero. Mas qual é a ciência específica que procura estabelecer os modos de conexão entre os gêneros? É a ciência dialética (ἐπιστήμη διαλεκτικῆς, 253d2-3). Segundo o Estrangeiro, a atividade do dialético pode ser definida da seguinte forma:

Pois bem, o que é capaz de fazer isso percebe suficientemente uma forma através de muitas, estando uma disposta, separada de cada uma, estendida por tudo, e muitas formas diferentes, contidas entre si por uma só de fora, e uma estendendo-se através de muitos todos, ajustados em conjunto numa forma só; e muitas formas separadas em tudo. Isso é saber e ser capaz de discernir cada coisa que comunga e cada coisa que não comunga, segundo o gênero (253d5-e2)<sup>76</sup>.

O nosso objetivo não é examinar a noção de dialética presente no *Sofista*. Cabe dizer, apenas, que a dialética é tomada como a ciência própria do filósofo e é por meia dela que a determinação das relações possíveis e impossíveis entre os

<sup>76</sup> οὐκοῦν ὁ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἕξωθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένης· τοῦτο δ' ἔστιν, ἢ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

gêneros ocorre. Portanto, é mediante um exercício dialético que a possibilidade do não-ser se revelará e, por isso, permitirá que os interlocutores aprisionem o sofista de uma vez por todas.

Dito isto, voltemos ao exame sobre a relação entre os gêneros supremos. Já foi estabelecido que o Ser (τὸ ὄν αὐτὸ), o Movimento (κίνησις) e o Repouso (στάσις) são e, entre a diversidade de gêneros, existem alguns mais importante, já que possuem uma maior extensão de participação. Neste contexto, o Mesmo (ταυτόν) e o Outro (ἕτερον) também devem ser considerados gêneros sumamente importantes, uma vez que participam de todas as demais Formas, a exemplo do Ser. O mecanismo de dedução utilizado para encontrar estes dois novos gêneros surge de uma necessidade lógica e também é posto em evidência no momento em que o Estrangeiro investiga o tipo de relação existente entre o Ser, o Movimento e o Repouso (254d-255d). Aqui, afirma-se que apesar de Movimento e Repouso não possuírem nenhuma relação de reciprocidade, visto que tal relação resultaria paradoxal, os dois devem participar do Ser, "pois de algum modo ambos são" (ἔστιν γὰρ ἄμφω που, 254d10). Disso, o Estrangeiro conclui que estes dois gêneros — Movimento e Repouso —, "cada um deles é diferente dos outros dois, mas é o mesmo para si próprio" (254d14-15)<sup>77</sup>. Isto significa que, para que seja possível considerar o Movimento, o Repouso e o Ser como três gêneros distintos, ou seja, com naturezas próprias e determinabilidade, é necessário introduzir duas novas Formas capazes de instaurar identidade e diferença no real. Assim, por exemplo, o Movimento participa do Ser, do Mesmo e do Outro, tornando-se, deste modo, respectivamente, algo que é, idêntico a si mesmo e diferente dos demais gêneros (255e11-256d2).

Através deste exercício dialético, o Estrangeiro encontra os cinco gêneros supremos, a saber: Ser, Mesmo, Outro, Movimento e Repouso. Estes gêneros são os mais fundamentais e, por isso, o entrelaçamento existente entre eles é o paradigma das relações entre quaisquer coisas. Conforme afirma Marques (2006, pp. 232-233), o Ser, o Mesmo e o Outro são, todavia, Formas vogais, pois possuem uma maior extensão de participação, isto é, não apenas se relacionam com tudo, mas também são causas da mistura das demais Formas<sup>78</sup>. Por outro lado, o

<sup>77</sup> οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταυτόν.

<sup>78</sup> Nesta mesma perspectiva, Vaz (1954, p. 145) escreve: "temos assim, na tríade do 'ser', do 'mesmo' e do 'outro', as determinações ideais, necessárias e suficientes, que definem o estatuto ontológico da toda a Ideia. Ela forma a primeira e mais fundamental articulação do mundo das Ideias".



Movimento e o Repouso devem ser considerados Formas não-vogais, uma vez que não podem estar entrelaçados com todas as coisas. Todavia, a escolha do Movimento e do Repouso não é arbitrária, já que dentre as Formas não-vogais, estas são as de maior extensão de participação. De fato, Movimento e Repouso podem se relacionar com tudo, menos reciprocamente.

Ao conceber uma ontologia pautada pelo entrelaçamento dos cinco gêneros supremos, Platão demonstra a existência da identidade e da diferença que envolve todos os entes, tal como ocorre com os termos que constituem um enunciado. Deste modo, se entre os gêneros existem relações de identidade parcial<sup>79</sup> e diferença, no plano discursivo, cada sujeito poderá possuir alguns predicados, mas não todos (SOUZA, 2009, p. 127). Ademais, ao propor a teoria da participação, Platão viabiliza o surgimento do não-ser. Com efeito, dos entes poderá se dizer que são e que não são. Serão, na medida em que participam do Ser e do Mesmo; não serão, em virtude da participação no Outro. Não há, aqui, um absoluto nada — que nos remeteria aos pensamento de Parmênides, isto é, ao τὸ μηδαμῶς ὄν —, mas uma não existência como alteridade. Neste sentido, um ente não é aquilo que é um outro ente, enquanto afirmamos a identidade deste último. Em suma, o não-ser não é mais o absoluto contrário do ser, mas um outro que se encontra envolvido por aquilo que é. Nas palavras do Estrangeiro: "sempre que dizemos não ser, não dizemos algo contrário ao ser, mas apenas outro" (257b3-4)<sup>80</sup>.

## 4.2 DISCURSO E REALIDADE

Ao demonstrar que os gêneros se entrelaçam de modo seletivo, a teoria da participação rompe com a austeridade típica da lógica eleata e, conseqüentemente, cria as condições básicas para a existência do discurso e da filosofia. Isto ocorre, segundo Souza (2009, pp. 155-156), na medida em que o plano discursivo espelha o plano ontológico. Em outras palavras, o entrelaçamento dos gêneros, que constitui a

<sup>79</sup> Os gêneros Mesmo e Outro permitem a refutação da noção de identidade absoluta — originada em Parmênides — que não permitia a atribuição de diversos nomes ao mesmo sujeito. Nesta perspectiva, um gênero que participa do Ser não tem identidade absoluta com o Ser, visto que não é o próprio Ser. Isto é possível porque qualquer gênero que participar do Ser, também estará entrelaçado com o Mesmo, o que o torna idêntico a si próprio, e com o Outro, o que o faz distinto dos demais gêneros.

<sup>80</sup> ὁπότεν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον.

trama fundamental do real, é traduzido no discurso pela mistura entre os nomes, isto é, pela predicação. Com efeito, segundo as palavras do próprio Estrangeiro, "é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera para nós" (259e5-6)<sup>81</sup>. Vale salientar que é justamente a participação que estabelece o fundamento ontológico para a negação, ou seja, para o discurso que afirma o não-ser de algo. Deste modo, ao dizer que algo não é, não estamos afirmando a existência do completamente inexistente, mas, como visto, a alteridade implicada em uma participação que não ocorre.

Como sugerido, para Platão, a noção de participação parece ser o elemento que permite o espelhamento da realidade pelo discurso. Entretanto, até o presente momento não está definitivamente claro o modo como estes dois domínios, discursivo e ontológico, estão relacionados. É necessário, portanto, explicitar o mecanismo de funcionamento do discurso — a sua natureza — para esclarecer este assunto e, por conseguinte, solucionar o paradoxo da falsidade. De fato, se, por um lado, o sofista já consentiu que de algum modo o não-ser é, por outro, ele ainda não está convencido sobre a possibilidade do discurso falso. Por isso, segundo o Estrangeiro, é imprescindível mostrar que os enunciados também estão em comunhão com o não-ser, sob pena de deixarmos a nossa presa fugir (260d5-261a3). Efetivamente, o sofista é muito astuto e, para se esquivar da acusação que lhe foi imputada, poderia dizer que alguns gêneros participam do não-ser, mas outros não, e este seria o caso do discurso. Esta estratégia de defesa representa, de acordo com Harte (2015, p. 281), a tentativa de separar totalmente a questão da linguagem da ontologia. Vale lembrar que, em grande medida, era exatamente este o escopo da argumentação desenvolvida no Tratado de Górgias.

Começemos expondo a estrutura do paradoxo sobre a impossibilidade do discurso falso<sup>82</sup>: 1) para que exista algum dizer, algo deve ser dito; 2) este algo dito deve, necessariamente, referir-se a um ser; 3) deste modo, se alguém diz "Teeteto voa", deve existir algo como o voo de Teeteto; 4) devemos compreender o voo de Teeteto como um não-ser; 5) aquele que fala "Teeteto voa" diz um não-ser, logo, nada diz; 6) portanto, o enunciado "Teeteto voa" não tem sentido, visto que não existe na realidade algo como o voo de Teeteto. O cerne desta aporia indica uma

<sup>81</sup> Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (tradução modificada).  
διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

<sup>82</sup> Sobre a estrutura do paradoxo da falsidade, seguimos a exposição de Souza (2009, p. 157).

compreensão equivocada sobre como ocorre a interação entre discurso e realidade. Dito de outro modo, parece haver uma tendência de se pensar que o discurso só é capaz de atingir o ser se for entendido como um nome. Assim, para viabilizar a possibilidade da falsidade — isto é, de um enunciado que, embora seja falso, ainda possui sentido —, Platão irá considerar a própria noção de discurso de modo a não mais concebê-lo como um nome, mas como um complexo de nomes.

Para tanto, o Estrangeiro assegura que, a exemplo da relação entre as letras que formam palavras, um discurso não pode ser constituído por um conjunto de nomes (ὄνομα) que se misturam de modo aleatório, pois nem todos os termos se unem com todos os termos (261d1-e2). Dizer "um homem entende" (ἄνθρωπος μανθάνει, 262c9), porém, representa um exemplo do menor e mais simples tipo de enunciado (λόγος), uma vez que cumpre a exigência básica do discurso, isto é, entrelaçar um nome (ὄνομα) e um verbo (ῥήμα). Deste modo, para haver qualquer tipo de discurso, deve ocorrer a combinação de uma palavra que se refere ao agente, o nome, com outra que representa as ações de tal agente, o verbo (262a3-c7). Além disso, por se tratar de uma combinação entre dois gêneros de "coisas indicadas pela voz" (τὰ τῆ φωνῆ δηλωμάτα, 261e5-6)<sup>83</sup>, o discurso não se restringe ao simples ato de nomear, a sua principal função é discorrer sobre um fato. Nesta mesma perspectiva, o Estrangeiro afirma que o discurso:

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 damos o nome de enunciado (262d1-6)<sup>84</sup>.

Neste sentido, o discurso deve ser entendido como um complexo que não pretende representar o mundo em bloco, mas por meio de suas partes (SOUZA, 2009, p. 169). Sua pretensão é estabelecer um entrelaçamento entre nomes e verbos para, com isso, espelhar o entrelaçamento que ocorre entre os entes que compõem a realidade (MARQUES, 2006, p. 306). Tomados isoladamente, os termos constituintes de um discurso cumprem apenas uma função referencial, visto que indicam entidades extralinguísticas determinadas, tal como "Teeteto", "entende" e

<sup>83</sup> Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (tradução modificada).

<sup>84</sup> Ἰηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ τι περαίνει, συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι. διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἴπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ τὸ ὄνομα ἐφθεγγάμεθα λόγον.

"voa". Todavia, devidamente combinados terão a capacidade de dizer algo sobre o mundo — uma função relacional —, ou seja, tentar expressar um entrelaçamento real.

Segundo Harte (2015, pp. 285-287), ao tratar da combinação entre termos linguísticos, Platão está empenhado em determinar um critério para a formação de discursos efetivamente significativos. Assim, combinar implica dois aspectos, o sintático, relacionado à sequência de termos, e o semântico, ligado ao próprio significado. Para Platão, a sintaxe determinará o significado de uma sentença, isto é, somente enunciados com uma boa formação sintática possuirão significado. Naturalmente, o filósofo ateniense não está preocupado com a ordenação de nomes e verbos em um enunciado. Esta preocupação, relevante para uma parte significativa das línguas modernas, não tinha grande importância para o grego ático. Em português, por exemplo, é mais confuso afirmar "entende o homem" no lugar de "o homem entende". Em grego, ao contrário, tanto "μανθάνει ἄνθρωπος" quanto "ἄνθρωπος μανθάνει" são formas possíveis de escrita. Em suma, o que o Estrangeiro pretende é distinguir a função de nomear, dos substantivos, da função de dizer, dos verbos. E, além disso, destacar que somente quando estas duas funções estiverem combinadas, o λόγος será capaz alcançar algo real. Com efeito, uma lista exclusiva de nomes ou de verbos não possui força assertórica.

Ademais, segundo o Estrangeiro, o discurso pode possuir duas qualidades, isto é, pode ser ou verdadeiro ou falso (263b3). Quando verdadeiro, dirá das coisas o que elas são como são. Portanto, a afirmação "Teeteto está sentado" representa um enunciado verdadeiro na medida em que o ente Teeteto realiza a ação de estar sentado. Em outras palavras, o estado de coisas corrobora o conteúdo do enunciado, pois há na realidade o entrelaçamento afirmado. O discurso falso, por sua vez, dirá das coisas que não são como sendo, ou melhor, dizendo que o caso é outro do que o caso que realmente é. Assim, se dizemos "Teeteto voa", proferimos um enunciado falso, pois não há na realidade algo que corresponde ao que foi dito. Neste caso, atribuímos ao sujeito do enunciado um predicado que existe, mas não está entrelaçado com o referente deste sujeito na realidade, ou seja, dizemos algo que é outro em relação ao nome "Teeteto". Com efeito, "voa" não é um predicado de "Teeteto", mas pode ser predicado de outros sujeitos, de "pássaro", por exemplo. É importante notar que o tema destes dois enunciados, "Teeteto está sentado" e

"Teeteto voa", é o mesmo. Nos dois casos fala-se sobre o mesmo Teeteto, porém, lhe atribuindo ações distintas (263a2-b10)<sup>85</sup>.

Cumprе salientar que a nova concepção de discurso, que simboliza a realidade a partir de suas partes e não como um bloco, admite a distinção entre o significado e o valor de verdade dos enunciados. Deste modo, o significado de um enunciado não advém da realidade que ele deseja representar, mas é determinado pela sua própria estrutura sintática, isto é, pelo encadeamento apropriado de nomes e verbos. Em outros termos, é condição necessária e suficiente para o sentido do enunciado a ocorrência de um entrelaçamento de símbolos que apontam para coisas passíveis de uma conexão real. A efetiva correspondência do entrelaçamento real com o entrelaçamento discursivo é, por outro lado, apenas condição de verdade do enunciado (SANTOS, 2017, pp. 18-19). Sobre este mesmo assunto, as palavras de Iglésias (1997, p. 28) são esclarecedoras:

Platão rompe com a concepção implícita na tese sofística sobre a impossibilidade do falso, que fazia o discurso um bloco que devia absolutamente, para ter uma significação, fazer a referência a uma realidade complexa descrita pelo bloco. Com essa dissociação do bloco em *ὄνομα* e *ῥήμα*, Platão pode fazer com que a significação do discurso seja garantida, não por uma significação-referência do conjunto dito, mas pela significação-referência de cada uma de suas partes (*ὄνομα* de um lado, *ῥήμα* de outro).

Diante do exposto, parece lícito afirmar que a resolução do paradoxo do discurso falso atinge o seu escopo por meio do esclarecimento e articulação de dois elementos, a saber: 1) o não-ser compreendido a partir da noção de alteridade; 2) o discurso concebido como um símbolo complexo. Deste modo, o discurso falso é possível, pois mesmo que represente aquilo que não é, é formado por termos que possuem referentes reais, isto é, que indicam o ser. O não-ser surge quando um entrelaçamento que não existe na realidade é afirmado discursivamente, fato que remete à diferença, na medida em que aponta para um outro daquilo que

<sup>85</sup> Vale ressaltar que o valor de verdade deve ser atribuído ao discurso e não aos seus componentes tomados isoladamente, isto é, ao nome ou ao verbo. No *Crátilo*, todavia, há uma passagem (385b-d) em que Sócrates e Hermógenes parecem concordar que o valor de verdade deve ser atribuído não apenas ao discurso, mas as suas menores partes, os nomes (*ὄνομα*). Em virtude desta passagem, Platão foi acusado de cometer a falácia da divisão, isto é, o equívoco de atribuir à parte (*ὄνομα*) aquilo que só cabe ao todo (*λόγος*). Não sabemos se Platão tinha consciência da falácia, pois este equívoco pode estar ligado ao contexto dramático e, especificamente, à discussão com Hermógenes, que era defensor do convencionalismo linguístico. Seja como for, no *Sofista*, o valor de verdade é algo que cabe exclusivamente ao enunciado tomado como um todo. Para uma discussão detalhada sobre a suposta falácia da divisão, cometida por Platão, ver: ROBINSON, Richard. A criticism of Plato's *Cratylus*. In: *The philosophical review*, vol. 65, n. 3, julho de 1956, pp. 324-341.

efetivamente é, uma possibilidade determinada que não corresponde ao estado de coisas que se pretendia indicar. Como queria o Estrangeiro de Eleia, demonstra-se que o não-ser também está em comunhão com o discurso. Em suma, Platão mostra que os enunciados falsos são dotados de sentido e podem ser pensados de modo não paradoxal. Cumprida esta condição, finalmente será possível definir o sofista como um artífice de discurso falsos.

Conforme Santos (2018), a elaborada teoria do discurso, proposta no *Sofista*, representa o ponto culminante da pesquisa platônica sobre o λόγος. Neste diálogo, o filósofo teria efetivamente se afastado de concepções não predicativas de λόγος, expostas ao longo de toda a sua produção filosófica, desde os chamados "diálogos socráticos", depois no *Fédon* e na *República* e, por fim, no *Crátilo*, no *Eutídemo* e no *Teeteto*. Segundo este comentador, apenas no *Sofista*, mediante uma compreensão predicativa do λόγος, Platão habilita o discurso como uma ferramenta verdadeiramente capaz de nos fornecer conhecimento sobre o ser. Dito de outro modo, a articulação da problemática da referencialidade, da predicatividade e da verdade — todas abordadas no *Sofista* —, permitiu ao filósofo perceber que o discurso somente poderia descrever a realidade se fosse inserido em um contexto predicativo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho pretendeu apresentar uma proposta de estudo do *Sofista* e, para tanto, focalizou o problema concernente à relação entre linguagem e ser. Seguindo a sugestão do próprio diálogo, conferimos grande importância ao debate travado entre Platão e os pensadores que lhe precederam. Neste sentido, a figura de Parmênides ocupou um lugar de destaque, pois, como sabemos, o seu pensamento constitui uma das principais influências teóricas para a construção da ontologia platônica dos diálogos do período intermediário, a exemplo do *Fédon* e da *República*. Não parece haver grandes dúvidas de que a natureza das Formas, nestes diálogos, toma de empréstimo muitas das características do ser-uno parmenideano. Todavia, o encontro com Parmênides, no *Sofista*, possui um tom de acerto de contas, já que a relação entre λόγος e τὸ ὄν revela-se aporética quando pensamos o ser através da lógica intransigente revelada pela deusa de Parmênides. Com efeito, embora muitas críticas já haviam sido apresentadas no *Parmênides*, é no *Sofista* que uma nova ontologia é proposta e, por este motivo, é aqui que a necessidade de criticar o pai aparece com toda a sua força. Trata-se, porém, segundo pensamos, de uma forte crítica, mas não de uma refutação total ou, como frequentemente é chamado, de um parricídio. Se, por um lado, a unidade absoluta do ser é quebrada, por outro, conserva-se a pretensão de dizer do mundo o que ele é e a unidade entre ser, pensamento e discurso — defendida pela deusa — permanece segura. Por isso, não parece um exagero dizer que Platão, ao criticar Parmênides, deseja salvá-lo.

Ao salvar Parmênides — isto é, garantir o princípio que assegura a identidade entre ser, pensar e dizer —, Platão também assegura a sobrevivência da filosofia enquanto uma atividade discursiva que pretende expressar o ser. Mas toda esta estratégia talvez não fosse necessária se a filosofia não estivesse sob o ataque da sofística. De fato, o paradoxo sobre a impossibilidade do discurso falso, apresentado pelo sofista anônimo, representa o ponto culminante de uma discussão que se desenrola por toda a obra platônica. Portanto, não há, no *Sofista*, apenas um paradoxo, mas o embate entre duas concepções de discurso. De um lado, o λόγος filosófico, confiante de que os homens podem alcançar a realidade por meio do discurso e, deste modo, conhecê-la objetivamente. De outro, o λόγος sofístico,

seguro de que a única competência do discurso é a persuasão, como ficou claro durante o exame das teses de Protágoras e Górgias. Cabe salientar que o tom irônico dispensado ao sofista anônimo — o que, aliás, é recorrente nos diálogos platônicos — não esconde a magnitude do adversário a ser combatido. Com efeito, embora muitas vezes desprezados, é difícil aceitar a ideia de que Platão não estivesse consciente da relevância filosófica das teses de Protágoras e Górgias, por exemplo.

Em que pese a vitória de Platão contra a sofística — uma vez que o paradoxo do discurso falso foi de fato dirimido —, a trajetória para tal feito foi longa e espinhosa. Para cumprir este desígnio, não apenas Parmênides precisou ser confrontado, mas também uma série de outros filósofos: os que propunham um par de contrários para explicar o real, aqueles que acreditavam que a realidade podia ser reduzida ao que é corpóreo, os amigos das Formas, os velhos que aprendem tardiamente e outros tantos. É deste caminho — representado no *Sofista* pela longa seção de aporias do não-ser e do ser — que Platão extraiu os pressupostos que lhe permitiram explicar aquilo que é através de uma ontologia capaz de aceitar a ideia de relação e, conseqüentemente, comportar a unidade e a multiplicidade ao mesmo tempo. Diante destes resultados, tornou-se possível explicar o discurso.

A teoria da participação dos gêneros supremos — Ser, Mesmo, Outro, Repouso e Movimento —, alcançada mediante a noção de ser como potência de comunicação, estabeleceu a trama das relações mais fundamentais da realidade e, a partir disso, tornou-se o paradigma das relações entre os entes, por um lado, e entre os termos que constituem os enunciados, por outro. Por meio deste pressuposto ontológico, Platão propõe a sua teoria do discurso, baseada na ideia de que o λόγος é um complexo de nomes — nome e verbo — que almeja representar a realidade a partir de suas partes e não em bloco. De fato, a realidade também é complexa — já que os entes são perpassados pelas relações estabelecidas pelos gêneros — e, por isso, só pode ser alcançada por um símbolo complexo. Assim, o discurso falso é viabilizado, uma vez que este complexo que é o discurso, poderá falhar em sua tentativa de relacionar determinados nomes que não apontam para uma participação real, sendo, deste modo, uma falsidade. Em suma, Platão distingue o sentido de um enunciado do seu valor de verdade. Diante deste quadro, a pretensão relativista dos sofistas é frustrada.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE PLATÃO

*Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford : Clarendon Press, 1900-1907.

PLATÓN. *El Sofista*. Ed. Bilingüe. Tradução de A. Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

PLATÃO. *Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza (*O Banquete*), Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon, Sofista, Político*). São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

PLATÓN. *Crátilo*. Tradução e notas de José Luis Calvo. Madrid: Gredos, 1987.

PLATÓN. *Fedro*. Tradução e notas de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988.

PLATÓN. *Sofista*. Tradução e notas de Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988.

PLATO. *Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. 3. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2008.

PLATÃO, *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

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

PLATÃO. *Eutidemo*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. 2 ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2013.

### AUTORES ANTIGOS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2 ed. Madrid: Gredos, 1982.

DIÓGENES LAERCIO. *Vida de los filósofos ilustres*. Tradução de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

GÓRGIAS. Elogio de Helena. Tradução de Aldo Dinucci. In: Aldo Dinucci (Org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017. pp. 67-74.

GÓRGIAS. Paráfrase do Tratado do Não-Ser no MXG. Tradução de Aldo Dinucci. In: Aldo Dinucci (Org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017. pp. 87-92.

GÓRGIAS. Paráfrase do Tratado do Não-Ser em Sexto Empírico. Tradução de Rodrigo Pinto de Brito e Rafael Huguenin. In: Aldo Dinucci (Org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017. pp. 93-99.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. 7 ed. Tradução de C. A. L. Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

UNTERSTEINER, Mario. *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*. fascs. 2. Firenze: La Nuova Italia, 1949.

## LITERATURA SECUNDÁRIA

AUBENQUE, Pierre. El sentido del ser en *El Sofista* de Platón. Conferencia celebrada em la Universidad Autónoma de Madrid el 13 de diciembre de 1990. In: *Cuaderno Gris*, época II, n. 3, 1991, pp. 3-15.

AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

BARNEY, Rachel. The sophistic movement. In: GILL, Mary Louise; PELLEGRIN, Pierre (ed.). *A companion to ancient philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. pp. 77-97.

BLANCHÉ, Robert; DUBUCS, Jacques. *História da lógica*. Tradução de António Pinto Ribeiro e Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2001.

BOSSI, Beatriz. ¿Por qué Platón no refuta a Parménides en el Sofista? In: LISI, F. MIGLIORI, M. MONSERRAT-MOLAS, J. (eds.). *Formal structures in Plato's dialogues: Theaetetus, Sophist and Statesman*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011.

CASERTANO, Giovanni. *I Presocratici*. Roma: Carocci editore, 2009.

CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

CORDERO, Néstor Luis. El extranjero de Elea, 'compañero' de los parmenídeos...desde 1561. In: *Méthexis*, vol. 26, 2013, pp. 51-58.

CORDERO, Néstor Luis. *Platón contra Platón: la autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires: Biblos, 2016.

CORNFORD, Francis M. *La Teoría Platónica del Conocimiento: Teeteto y El Sofista - traducción y comentario*. Tradução de Néstor Luis Cordero e María Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1983.

CORNFORD, Francis M. *Platón y Parménides*. Tradução de Tomás Bretón. Madrid: Visor, 1989.

FREDE, Michael. *Plato's Sophist on false statements*. In: KRAUT, Richard (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 397-424.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HARTE, Verity. *Parte e todo em Platão: a metafísica da estrutura*. Tradução de L. M. Fontes. São Paulo: Annablume Clássica, 2015.

IGLÉSIAS, Maura. A relação entre o Não Ser como Negativo e o Não Ser como Falso no *Sofista* de Platão. In: *O que nos faz pensar*, n. 11, 1997, p. 5-44.

KAHN, Charles H. Ser em Parmênides e em Platão. In: KAHN, Charles H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Tradução de Maura Iglésias e Irley F. Franco. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga - Departamento de Filosofia Puc-Rio, 1997, pp. 197-227.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KNEALE, William; KNEALE, Marta. *O desenvolvimento da lógica*. 2 ed. Tradução de M. S. Lourenço. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

- McKIRAHAN, Richard D. *Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary*. 2 ed. Indianapolis: Hackett, 2010.
- MOVIA, Giancarlo. *Apparenze, essere e verità: commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- O'BRIEN, Denis. *Le non-être: deux études sur le Sophiste de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- PETERS, F. E. *Greek philosophical terms: a historical lexicon*. New York: New York University Press, 1967.
- PRIOR, J. William. *Unity and development in Plato's metaphysics*. Sydney: Croom Helm, 1985.
- ROBINSON, Richard. A criticism of Plato's *Cratylus*. In: *The philosophical review*, vol. 65, n. 3, julho de 1956, pp. 324-341.
- SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *A essência da proposição e a essência do mundo*. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2017, pp. 9-105.
- SANTOS, José Gabriel Trindade. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.
- SANTOS, José Gabriel Trindade. *Metamorfoses do logos: do não-predicativo ao predicativo*. In: *Revista Archai*, n. 24, 2018, pp. 179-206.
- SELIGMAN, Paul. *Being and not-being: an introduction to Plato's Sophist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- SILVA, José Lourenço Pereira da. *O Sofista de Platão: uma revisão da hipótese das Formas*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas - Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2005.
- SILVA, José Lourenço Pereira da. *Sobre alguns problemas de interpretação difícil no Poema de Parmênides*. In: *Hypnos*, vol. 32, n. 1, 2014, pp. 108-129.
- SILVA, José Lourenço Pereira da. *Apontamentos sobre o desenvolvimento da ontologia platônica*. In: *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, Campinas, n. 25, jul. 2008/jan. 2009, pp. 41-61.
- SOUZA, Eliane Christina de. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.
- UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A Dialética das Ideias no Sofista. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo X, fasc. 2 abril-junho de 1954. pp. 122-163.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012.