

Jean Carlos Herpich

**A FUNDAMENTAÇÃO DA POSSIBILIDADE DO ERRO: O
PROBLEMA DO ERRO E A SOLUÇÃO PLATÔNICA**

Tese submetida ao Programa de
Filosofia da Universidade Federal de
Santa Catarina para a obtenção do
Grau de Doutor em Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Nazareno
Eduardo de Almeida

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Herpich, Jean

A Fundamentação da Possibilidade do Erro : o
problema e a solução platônica / Jean Herpich ;
orientador, Nazareno Eduardo de Almeida, 2018.
325 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,
2018.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Platão. 3. Erro. 4. Não-ser. 5.
Parmênides. I. Almeida, Nazareno Eduardo de . II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Jean Carlos Herpich

**“A FUNDAMENTAÇÃO DA POSSIBILIDADE DO ERRO:
O PROBLEMA DO ERRO E A SOLUÇÃO PLATÔNICA”**

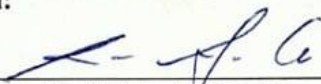
Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 31 de agosto de 2018.



Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



Prof. Roberto Wu, Dr.
Presidente

Universidade Federal de Santa Catarina

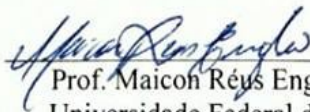


Prof.^a Marina dos Santos, Dr.^a

Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Diogo Norberto Mesti da Silva, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Maicon Réis Engler, Dr.
Universidade Federal do Paraná

Este trabalho é dedicado aos meus pais, meu irmão e minha namorada Gabi.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) pela dedicação para garantir a qualidade de ensino e pesquisa em filosofia.

Ao professor Dr. Nazareno Eduardo de Almeida, pela orientação do trabalho.

Aos professores membros da banca de defesa Dra. Marina dos Santos, Dr. Maicon Reus Engler e Dr. Diogo Norberto Mesti da Silva pelas observações, comentários e críticas.

Ao professor Dr. Roberto Wu por ter se disponibilizado a ser o presidente da banca de defesa.

Aos meus antigos mestres Dr. Alberto Cupani, Dra. Arlene Reis, Dr. Antonio Mariano Coelho, Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro e Dr. Selvino Assman (*in memoriam*) que com suas excelentes aulas e a agradável convivência me transmitiram o amor à filosofia.

Aos meus queridos amigos: Allan Josué Vieira, Cedric Guilherme Steinlen Cuevas, Gabriel Geller Xavier, Grégori Michel Czizeweski, Jason de Lima e Silva, Italo Lins Lemos, Luan Correâ, Pedro Baratieri, Rafael Adolfo, Tiago Fontanella de Lima, Thiago Quirino pela amizade sincera, os momentos agradáveis de diálogo filosófico, sem contar as observações, dicas e críticas que foram de grande serventia para aperfeiçoar a ideia da tese.

Aos meus pais pelo apoio e a confiança em todo meu caminho de formação, e ao meu irmão pela amizade e companheirismo. Minha sincera gratidão à Leonice, Claudio e Otávio Herpich.

À minha namorada Gabriela que me suportou durante todo o período de gestação da tese, pelo amor e carinho.

[...] mostrar e parecer sem ser (*phainesthai toûto kai tò dokein, einai de mê*), dizer qualquer coisa (*tò légein mèn átta*) sem, contudo, dizer a verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades (*aporías*), tanto hoje, como ontem e sempre. (Platão, *Sofista*)

RESUMO

O objetivo geral de nossa tese é apresentar o problema do erro nos diálogos platônicos e investigar de que modo Platão busca resolver esse problema sobretudo no *Sofista*. Nossa proposta pretende destacar o significado que o problema do erro adquire em cada diálogo platônico em que aparece, assim como o papel que ele exerce na filosofia platônica como um todo. Começamos, assim, por apurar em que consiste o problema do erro, a quais pensadores Platão o atribui e como tal problema acaba se transformando numa verdadeira aporia para a filosofia platônica. A apresentação do problema do erro, para a qual é dedicada toda a primeira parte da tese, trata principalmente de três diálogos: o *Eutidemo* no qual o problema do erro se manifesta através de argumentos logicamente questionáveis – tentamos mostrar, contudo, o fundo filosófico do problema do erro neste diálogo; o *Teeteto* no qual o problema do erro está ligado, inicialmente, à tese relativista de Protágoras, e, depois, ao exame da segunda tentativa de definir o conhecimento – tentamos mostrar como o problema do erro se conecta a certa concepção empirista do conhecimento humano que concebe a percepção simplesmente como uma faculdade passiva que espelha na alma os objetos externos; o *Sofista*, por fim, revela como o problema do erro está fundado, em última instância, no problema do não-ser herdado da tradição eleata. Na segunda parte da tese, buscamos revelar de que maneira Platão resolve o problema do erro no *Sofista*. Nossa leitura é que Platão apresenta uma nova concepção metafísica de não-ser – distinta da concepção tradicional herdada de Parmênides –, com a qual ele pode, daqui em diante, fundamentar a possibilidade do erro nos discursos, nas opiniões e nas imagens. Nossa tese tenta enfatizar como a fundamentação platônica do erro não vale apenas para o discurso, pois Platão estende o conceito de falsidade também para as opiniões e imagens. Em suma, concebemos que Platão apresenta uma fundamentação metafísica do erro que pretende dar conta da experiência global do erro em suas diferentes manifestações: na palavra, na opinião e na representação mimética.

Palavras-chave: Platão. Erro. Não-ser.

ABSTRACT

The general aim of our thesis is to present the problem of error in the Platonic dialogues and investigate how Plato solves this problem in the *Sophist*. Our proposal intends to highlight the meaning that the problem of error acquires in each Platonic dialogue in which it appears as well as the role it plays in Platonic philosophy as a whole. We begin therefore to find out what the problem of error consists of, to which thinkers Plato assign it, and how such a problem ends up becoming a real aporia for Platonic philosophy. The presentation of the problem of error, to which the entire first part of the thesis is devoted, deals mainly with three dialogues: the *Euthydemus* in which the problem of error manifests itself through logically questionable arguments – we try, however, to show the philosophical background of the error problem in this dialogue; the *Theaetetus*, in which the problem of error is initially linked to Protagora's relativistic thesis, and then to the examination of the second attempt to define knowledge – we try to show how the problem of error connects with a certain empiricist conception of human knowledge conceives perception simply as a passive faculty that mirrors external objects in the soul; the *Sophist* finally reveals how the problem of error is founded, in the last resort, on the problem of not being inherited from the Eleatic tradition. In the second part of the thesis, we seek to reveal how Plato solves the problem of error in the *Sophist*. Our reading is that Plato presents a new metaphysical conception of non-being – distinct from Parmenides' traditional conception of the estate – with which he can from now on base the possibility of error in discourses, opinions and images. Our thesis tries to emphasize how the Platonic reasoning of error is not valid only for the discourse, because Plato extends the concept of falsity also for the opinions and images. In short, we conceive that Plato presents a metaphysical foundation of error which purports to account for the overall experience of error in its different manifestations: in word, in opinion and mimetic representation.

Keywords: Plato. Error. Not-being.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 PRIMEIRA PARTE: APORÍA – O PROBLEMA DO ERRO NOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS	24
1.1 O PROBLEMA DO ERRO NO <i>EUTIDEMO</i>	25
1.1.1 A Natureza Erística da Aporia do Erro no Eutidemo.....	25
1.1.2 Apresentação do Argumento: a ambiguidade do ‘ser’.....	34
1.1.3 O Fundo Filosófico da Aporia do Erro: Antístenes e as palavras perfeitas.....	44
1.1.4 O Problema do Erro Quando Tratado Seriamente.....	53
1.2 O PROBLEMA DO ERRO NO TEETETO E O RELATIVISMO SOFÍSTICO.....	61
1.2.1 O Problema Epistemológico do Erro.....	61
1.2.2 O Relativismo Sofístico.....	75
1.2.3 A Infalibilidade da Sensação.....	85
1.2.4 A Infalibilidade da <i>Phantasía</i>	90
1.2.5 Todas as Opiniões são Verdadeiras.....	96
1.2.6 O Problema do Erro na Segunda Definição de Ciência (187b-201c).....	103
1.3 O PROBLEMA DO ERRO NO SOFISTA E A QUESTÃO ONTOLÓGICA DO NÃO-SER.....	126
1.3.1 Da Definição do Sofista ao Problema do Erro.....	126
1.3.2 Aporias do Não-ser (237b-239a).....	152
1.3.3 Aporia da Imagem (239d-240c).....	161
1.3.4 Aporia do Falso (240d-241a).....	164
1.3.5 O Problema a Ser Enfrentado.....	171
2 SEGUNDA PARTE: EUPORÍA – A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA POSSIBILIDADE DO ERRO	173
2.1 A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DO NÃO-SER PLATÔNICO.....	174
2.1.1 A Necessidade do Parricídio.....	174
2.1.2 O Estudo do Ser: o ser dialetizado.....	188
2.1.3 A Busca do Não-ser através do Exame Dialético da <i>koinonía tôn genôn</i>	208
2.1.4 O Novo Não-ser Pensado no Horizonte da Diferença.....	224
2.2 A FUNDAMENTAÇÃO DA FALSIDADE: SOLUÇÃO DO PROBLEMA DO ERRO.....	237
2.2.1 O Último Trunfo do Sofista Hipotético.....	237
2.2.2 O Discurso Falso (<i>pseudês lógos</i>).....	245
2.2.3 A Opinião Falsa (<i>pseudês dóxa</i>).....	264

2.2.4	A Imagem Falsa ou o Simulacro (<i>phántasma</i>).....	291
	CONCLUSÃO.....	315
	REFERÊNCIAS.....	318

INTRODUÇÃO

Como algo pode parecer sem ser? Como alguém pode pensar ou dizer o que não é? Se tudo o que aparece é real, se tudo o que é dito e pensado de algum modo é. Uma vez que aparece, é pensado, é dito, torna-se um ente, um objeto manifesto, real, e, portanto, verdadeiro. Segundo esse raciocínio, o falso, a mera aparência e a ilusão não podem existir. A existência do erro é um problema filosófico. Como atesta Platão no *Sofista* o erro e a aparência acarretam graves dificuldades para a filosofia: “mostrar e parecer sem ser, dizer qualquer coisa sem, contudo, dizer a verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldade, tanto hoje, como ontem e sempre” (236e1-3).

É verdade que, aos filósofos modernos, a dificuldade metafísica colocada pelos antigos, em relação à falsidade, parece sequer ser considerada uma dificuldade digno de atenção: “a filosofia moderna não tem nenhum problema com a falsidade”.¹ O interesse dos modernos está sobretudo voltado para ‘os problemas da verdade’. A genuína dificuldade, na visão moderna, está em garantir a verdade de nossas crenças: como assegurar a verdade das crenças no mundo externo; na existência de outras mentes; na realidade do passado ou ainda na indução quanto ao futuro. São esses os problemas metafísicos aos quais a filosofia moderna dedica maior atenção.² Na filosofia moderna, a falsidade parece já estar sempre pressuposta. Não é preciso garantir a possibilidade do falso, pois essa possibilidade já está dada. Para os modernos, nossas crenças são culpadas até que se prove o contrário.³

A perspectiva dos antigos é oposta. Eles consideram que nossas opiniões são todas inocentes até que se prove o contrário. O pressuposto deles não é a falsidade, mas a verdade das nossas opiniões. Para os filósofos antigos, a verdade parece evidente. O que ele questionam é a possibilidade da falsidade. Alguns filósofos antigos chegaram a negar absolutamente a possibilidade da falsidade, e até mesmo aqueles que a defenderam não o fizeram por mera pressuposição (como os modernos), mas como “conclusão de um longo e sofisticado argumento”.⁴ Assim, por exemplo, Platão dedicou considerável energia para mostrar que (e como) são possíveis discursos, opiniões e até imagens falsas. Nenhum moderno dedicaria tanto esforço para essa tarefa, pois para os modernos já é evidente que as nossas crenças podem ser falsas.

1 Denyer, 1993, p. 1.

2 Cf. *ibid.*, p. 1-3.

3 *Ibid.*, p. 3.

4 *Idem.*

Reconhecemos, através desta diferença, que se, por um lado, o problema dos filósofos modernos está sobretudo em garantir a ligação do sujeito (das crenças) com o mundo, os outros e o tempo, i.e., assegurar a verdade, por outro lado, para os filósofos antigos, o problema estava em se distanciar do mundo, dos outros, do tempo, i.e., assegurar a falsidade. Os modernos parecem sofrer da doença do idealismo que separa sujeito e objeto, os antigos, por sua vez, do realismo que cola sujeito e objeto.⁵

Com efeito, os antigos tinham dificuldade em separar sujeito e objeto.⁶ Para eles, os entes apreendidos adentram a alma de modo que o espírito pode ser considerado, “em relação às coisas, como um espelho no qual elas se refletem fielmente”.⁷ A concepção era que *tudo o que é* captado, sentido, pensado ou que, simplesmente, de uma ou outra forma, aparece para alguém, *é*, e não pode *não ser*. O que aparece para alguém, enquanto *é* algo que *é*, não pode ser negado. E o que *não é* (o não-ser) não aparece, não *é* sentido e não pode ser pensado. O limite *é* o ser. O espírito não *é* capaz de ultrapassá-lo. Se há algo para além do ser, isso só pode ser outro ser, uma vez que o não-ser absolutamente não existe. O pensamento humano estaria preso ao ser.

Com esse modo de raciocínio de herança eleata o erro e a falsidade terminam por resultar impossíveis. Nada pode ser falso e ninguém pode errar se o não-ser não pode, de nenhum modo, ser. Errar significa pensar o que *não é*, mas o que *não é* não pode ser, não pode ser pensado, nem dito. Quem tentar pensar o que *não é*, nada pensará. Pois quem pensa, inevitavelmente, pensa o ser.

Com isso, o erro e a falsidade se apresentam como uma verdadeira aporia para a filosofia antiga, e, de modo especial, para Platão. Mas o que significa que o erro e a falsidade sejam uma aporia filosófica? O que *é* uma aporia? O termo no sentido original significa ‘estar sem saída’ (*a-poría*), em impasse, em embaraço ou dificuldade. Nos diálogos platônicos, o termo designa sobretudo uma falta ou incapacidade de obter certo resultado numa argumentação.⁸

A impossibilidade do erro *é* uma aporia no sentido de que *é* um impasse. Ela não *é* uma questão entre outras, mas uma questão que gera um incômodo. Ao propor que nada *é* falso, o que *é* gerado, de modo geral, *é* um sentimento de inquietude: como alguém pode negar algo tão evidente para nosso pensamento?! Não *é* fortuito que a mera menção da

5 Cf. *ibid*, p. 3-5.

6 Cf. Brochard, 2008, p. 19.

7 *Idem*.

8 Cf. Erler, 2012, p. 50.

impossibilidade do erro deixe perplexo Sócrates e outros personagens platônicos.⁹ A negação do erro é paradoxal. Ela entra em choque com nossa visão comum. Somos confrontados na nossa crença natural de que há verdade e falsidade. Neste sentido, a aporia do erro não é apenas um argumento ou raciocínio que busca demonstrar a impossibilidade da falsidade, mas, além disso, denota a situação em que se encontra o espírito ao ser confrontado.

O termo aporia descreve, muitas vezes nos diálogos platônicos, a situação em que se encontram os interlocutores de Sócrates depois de caírem em contradição. Após ser refutado, o interlocutor de Sócrates fica perturbado por reconhecer a dubiedade do que julgava saber. Neste contexto, a aporia tem uma função purgativa de livrar o interlocutor da maior de todas as ignorâncias, ou seja, julgar saber o que não sabe.¹⁰ O interlocutor sente a perturbação gerada pelas dificuldades que são

9 Cf. *Eutidemo* 286b7-c8; *Teeteto* 187d1-8; *Sofista* 236c8-d3.

10 Politis considera que, nos primeiros diálogos, Platão atribui duas funções às aporias: a função catártica e a zetética. As aporias significam, por um lado, o estado mental de perplexidade e de se sentir perdido numa argumentação; e, por outro, remetem aos problemas e enigmas (*puzzles*) teóricos nos quais nos encontramos diante de posições opostas com igual força argumentativa. A função catártica das aporias remete ao *élenchos* socrático. Sócrates busca conduzir seus interlocutores a um estado de aporia, de perplexidade e impasse. O objetivo é purgá-los do pretensão saber e fazê-los reconhecer a própria ignorância. As aporias têm, assim, uma função purgativa de limpar a alma dos falsos ‘saberes’, denunciar a *húbris* das opiniões humanas e incentivar a procura do verdadeiro saber. A função zetética, por outro lado, não está voltada para os sujeitos, mas para os próprios problemas ou enigmas (*puzzles*) que levam, numa primeira avaliação, a certa contradição (há aparentemente boas razões para defender os dois lados da oposição). Neste caso, não é apenas os interlocutores que estão em estado de aporia, mas os próprios problemas analisados são aporéticos porque levam a uma controvérsia aparentemente insolúvel. Segundo Politis, este é o sentido aristotélico de aporia que já aparece, em certos contextos, nos diálogos socráticos de Platão (cf. Politis, 2008, p. 89-90; 106). A função zetética das aporias consiste no benefício que advém do estudo dos problemas aporéticos – um estudo que ajuda a esclarecer os problemas, definir as suas possíveis raízes, bem como de guiar a razão na procura por uma solução. (Cf. Politis, 2008, p. 88-109). Consideramos que a apresentação platônica da aporia do erro expressa estes dois sentidos do conceito de aporia. Primeiro, a aporia do erro remete a uma experiência de perplexidade, análoga a que Sócrates gera nos seus interlocutores, após refutá-los. Depois, a aporia do erro é apresentada como uma questão controversa que coloca em choque argumentos conflitantes, ao menos, aparentemente com igual força e solidez.

impostas, que não consegue responder, e que, ao mesmo tempo, gostaria de poder não aceitar.

No caso da aporia do erro, a situação é semelhante. A aporia do erro coloca em xeque nossa convicção na distinção entre verdade e falsidade. Os argumentos e raciocínios nos levam a aceitar o que julgamos não poder aceitar. A aporia do erro gera um impedimento que se traduz no embaraço de não poder mais diferenciar o verdadeiro do falso. Mas como poderemos nos guiar no pensamento sem esta distinção?! Nossa perplexidade diante da aporia do erro está no fato dela negar o que julgávamos já estar bem consolidado pela razão. Ao negar a possibilidade do erro, com argumentos filosóficos, somos colocados em dúvida e uma das nossas crenças mais fundamentais é contestada.

A este sentido geral de impasse e perplexidade se junta um novo sentido em que a negação da possibilidade do erro é uma aporia. Ela é uma aporia para o projeto filosófico platônico. Em outras palavras, a negação da possibilidade do erro é um problema teórico para Platão, que procura distinguir a *epistême* da *dóxa*, destacando a figura do filósofo da do sofista. O erro é, para Platão, um problema no sentido grego de *próblema*: ‘algo que é lançado diante de alguém’, ‘obstáculo’ ou ‘barreira’. Se tomarmos o exemplo do diálogo *Sofista*, onde o Estrangeiro de Eleia e Teeteto buscam definir a essência da sofística, mas são contestados ao atribuir a falsidade como característica fundamental do sofista, reconheceremos como a aporia do erro é vista como um obstáculo teórico pela filosofia platônica. No *Sofista*, Platão imputa a um sofista hipotético a tese da impossibilidade do erro e toda a discussão do diálogo, a partir disso, procura responder ao problema colocado. Neste sentido, a aporia do erro é um desafio filosófico colocado pelo sofista para a filosofia platônica.

A negação sofística da possibilidade do erro é, assim, vista como um obstáculo teórico. Essa negação termina por impedir a distinção entre *epistême* e *dóxa*. Com a negação da existência do erro, o sofista (hipotético) destrói o critério da falibilidade das opiniões – critério indispensável para garantir a diferenciação entre *epistême* e *dóxa*. Quando aceitamos que todas as opiniões têm igual valor de verdade e não podem ser falsas, perdemos esse critério fundamental de distinção, de modo que a ciência e as opiniões se tornam indiscerníveis em relação à verdade. *Epistême* e *dóxa* são, neste caso, niveladas no que se refere à verdade. A aporia do erro é, neste sentido, uma tentativa de impedir a hierarquização do saber em termos de verdade. Platão, crítico do relativismo, reconhece nesta aporia um empecilho teórico. É preciso garantir as condições teóricas de distinção entre as simples opiniões que

podem ser verdadeiras ou falas (a falibilidade das opiniões) e a *epistême* que é sempre verdadeira (a infalibilidade da ciência). Para isso, primeiro, Platão deve garantir a possibilidade da falibilidade das opiniões, ou seja, enfrentar a aporia do erro colocada pelo sofista.

Segundo Proclo, para Platão as aporias são geradas por certo horizonte de pensamento, de forma que para superá-las exige-se uma transformação na direção do olhar.¹¹ Platão considera que a chave para resolver uma aporia está na mudança de nossa maneira de pensar e de direcionar a investigação. Deste modo, podemos dizer que a dificuldade lançada no *Sofista* pelo sofista hipotético (e, como veremos, presente em outros diálogos), para ser solucionada, exige uma mudança de registro, uma transformação do nosso ponto de vista. Para a dialética platônica, tão importante quanto a análise dos argumentos é a investigação das causas teóricas que levam aos argumentos.¹² Platão identificará sobretudo na herança eleata as causas da aporia do erro. E, como veremos, será por meio de uma mudança da visão sobre o ser e o não-ser, legada pela filosofia eleata, que Platão buscará reverter o resultado da aporia do erro.

A análise platônica da aporia do erro está intimamente ligada ao conflito teórico que Platão move contra o movimento sofístico. Platão desacredita da sofística e busca, criticamente, destituí-la da sua posição proeminente na cultura grega. Segundo Platão, a sofística se apresenta como um saber enciclopédico capaz de responder a todas as questões da cidade. Os sofistas se anunciam como *sábios universais* que pretendem ensinar de tudo: “teologia, cosmologia, ontologia geral, questões jurídicas e políticas”, astronomia, geometria e aritmética, gramática, e até as artes manuais.¹³ Platão acusa os sofistas de não serem reais sábios. Ele acusa-os de charlatanismo. Segundo Platão, o saber dos sofistas é apenas suposto, não é verdadeiro. Ele está baseado somente numa

11 “Proclo vê nas aporias o início do questionamento e ressalta seu aspecto anagógico. [...] Proclo constata o que é regra em Platão: as aporias são causadas pelo horizonte de pensamento dos interlocutores (*In Parmenidem* 972, 9 ss. Cousin [1864])” (Erler, 2012, p. 52).

12 Ao menos no que concerne à “hermenêutica dos diálogos aporéticos segue-se que uma mera busca por erros lógicos argumentativos dos diálogos é, sem dúvida, segundo Platão, útil, mas evidentemente não é suficiente para decidir sobre a solubilidade ou insolubilidade dos problemas levantados” (Erler, 2012, p. 51). A solução das aporias nestes diálogos depende de uma transformação do horizonte de pensamento que, no mais das vezes, representa, para Platão, a inserção da teoria das Formas.

13 Joly, 1985, p. 132.

opinião, é, assim, apenas uma ‘*aparência de saber*’. Para Platão, é *falso* que os sofistas são sábios; é *falso* seu suposto saber, é *falso* seu *lógos*. A figura do sofista se projeta nos diálogos platônicos como o contraposto do filósofo. Platão concebe o filósofo como um pretendente legítimo para a figura do sábio, enquanto acusa o sofista de não ser outra coisa que o seu *simulacro*.

A acusação platônica, contudo, é contestada pelos sofistas. A sofística não compartilha da dicotomia *real x aparente*, de modo que algo (ou alguém) possa *aparecer sem ser*. Para a sofística, todo aparente é já realidade. *Ser e aparecer* é o mesmo. E com isso, ninguém pode ser acusado de ser falso, de ter apenas um ‘saber aparente’ ou de formar discursos falsos. Tudo é verdadeiro porque tudo é plenamente real – o que *aparece é real*. A defesa do sofista contra a acusação platônica é, na verdade, outra acusação – a acusação lógico-ontológica de que nada é simplesmente aparente; que ninguém erra e afirma o falso. Assim, a sofística pode se defender, deslegitimando os ‘instrumentos’ teóricos (os conceitos e distinções platônicas) através das quais Platão elabora sua crítica da sofística.

Em termos gerais, podemos comparar a aporia do erro com a aporia do conhecimento presente no diálogo *Mênon*. Em certo sentido, a tese de que é impossível errar é um problema análogo à tese de que é impossível conhecer. Ambas são respostas sofisticas a acusações platônicas. A aporia do conhecimento (ou aporia do *Mênon*) pretende destruir a possibilidade da procura por conhecimento. Se a aceitamos, então, a busca pelo conhecimento não tem mais sentido. A aporia do erro tem efeito semelhante. Ela destrói a possibilidade de se ter uma opinião falsa, de modo que tudo se torna verdade. Não podemos mais diferenciar, a partir do critério da verdade, o saber do não-saber, a opinião do conhecimento, o sábio do ignorante. Tais distinções não têm mais sentido. Tanto a aporia do conhecimento como a aporia do erro acarretam sérias dificuldades para o projeto filosófico de Platão. A primeira apresenta uma séria objeção à busca socrático-platônica da definição e do conhecimento (Cf. *Mênon* 80d-e): como se pode procurar a definição e o conhecimento de alguma coisa da qual não se sabe o que seja; não se pode procurar nem o que se conhece nem o que não se conhece; o que se conhece já se conhece, é inútil procurar; o que não se conhece não pode ser procurado, pois jamais se saberá se o que, por acaso, for encontrado é o que se buscava. Platão trata com seriedade essa objeção. Ele considera que a filosofia encontra aqui um verdadeiro obstáculo que exige atenção, pois coloca em xeque “o próprio sentido da

busca da verdade das coisas”.¹⁴ Platão tenta responder a aporia do conhecimento propondo a teoria da reminiscência, que é esboçada no *Mênon* (80d-86c) e retomada como teoria no *Fédon* (82e-77a), junto com as tentativas de prova para a imortalidade da alma.

A aporia do erro segue caminho semelhante. Essa aporia que sustenta que o erro e a falsidade são impossíveis e, com isso, que tudo é correto e verdadeiro, acaba se tornando uma séria objeção à definição de conhecimento, e, por consequência, para a filosofia platônica. Se todas as opiniões têm igual valor de verdade; se todos os discursos dizem a verdade, então, não há mais nenhuma hierarquia epistemológica: uma opinião ou discurso vale, no que se refere à verdade, o mesmo que qualquer outro. O conhecimento alcançado pelo filósofo, o seu discurso e pensamento, valem, no que concerne à verdade, tanto quanto a opinião irrefletida de qualquer outra pessoa. Semelhante ao caso da aporia do conhecimento no *Mênon*, com a aporia do erro a filosofia platônica se encontra diante de um verdadeiro obstáculo teórico que exige preocupação filosófica, pois ela coloca em xeque a própria distinção do conhecimento e do discurso filosófico em relação à opinião e ao discurso do senso comum. Platão buscará responder à objeção colocada pelo problema do erro sobretudo no *Sofista*, onde são questionadas as bases últimas do problema, a saber, o conceito parmenídico de não-ser e a impossibilidade colocada pelo pensamento eleata de ligar ser e não-ser. A aporia do erro é, assim, central para se compreender o sentido do diálogo *Sofista*.

Embora ninguém negue, em absoluto, a importância do problema do erro para a compreensão do *Sofista*, poucos são os estudiosos que, a rigor, interpretam o diálogo dando centralidade para o problema do erro, investigando-o a fundo e com seriedade. A maioria, simplesmente, considera o problema do erro como mero pretexto, usado por Platão, para tratar de outros temas presentes no diálogo – como se a aporia do erro fosse simplesmente um subterfúgio lançado por Platão para investigar outras questões.

Pensamos que há certa tendência dos comentadores de interpretar o *Sofista* sempre à luz dos problemas colocados pela primeira parte do *Parmênides*, ou seja, pela crítica da teoria das Formas, que acaba por obliterar as questões que o próprio diálogo *Sofista* coloca por si mesmo. Nossa tentativa será de interpretar o *Sofista* a partir do problema do erro que, segundo nossa visão, está no centro do diálogo. É o problema do erro que liga as três partes do diálogo: 1) a definição do

14 Cf. Lafrance, 2011, p. 152.

sofista; 2) a digressão ontológica; 3) a definição do verdadeiro e do falso. Desconsiderar a centralidade do problema do erro é perder de vista qual é o fio condutor do diálogo.

Nossa investigação, na contramão da interpretação padrão, buscará, assim, ressaltar a relevância do problema do erro para se pensar tanto as questões do *Sofista* como outras questões de outros diálogos. De modo geral, nossa pretensão é destacar a importância do problema do erro para a filosofia platônica como um todo.

Desta forma, nossa proposta tenta evitar a mera menção do problema. Buscamos levar a sério a aporia do erro e “ir a fundo” na investigação das bases deste problema. Para isso, é preciso analisar, no conjunto do *corpus* platônico, em quais diálogos a aporia do erro está presente. Não basta, na nossa análise destes diálogos, apenas reconstruir os argumentos e apresentar as teses que negam a possibilidade do erro e da falsidade; é preciso, além disso, investigar, de modo geral, qual é o real “sentido” ou a “significação” da aporia no interior de cada diálogo. O nosso primeiro objetivo visa, portanto, apresentar a aporia do erro e a sua real “significação” para a filosofia de Platão. Em cada diálogo platônico que trata da aporia do erro, pretendemos investigar (i) o que é a aporia e como ela é apresentada no diálogo; (ii) a quem é atribuída a aporia e por qual razão ela é tratada no diálogo; (iii) quais são as bases filosóficas da aporia; (iv) quais os problemas que a aporia gera para o pensamento platônico.

A primeira parte da tese está totalmente voltada para a “reconstrução” do problema do erro nos diálogos platônicos. Ela pretende apresentar a aporia em toda sua “significação”. Nosso tratamento do problema do erro é, contudo, restrito aos diálogos platônicos. Pois, embora Platão atribua a aporia do erro ao movimento sofístico, quando a investigamos nos damos conta que ela é apresentada simplesmente a partir da perspectiva platônica – com o vocabulário e referências platônicas e tendo como pano de fundo as preocupações filosóficas de Platão. Assim, evitamos, ao máximo, a análise, *per se*, dos filósofos pré-platônicos aos quais tradicionalmente é atribuído o problema do erro. De modo que todas as referências aos pensadores pré-platônicos são feitas a partir de uma perspectiva platônica. Em outras palavras, quando analisamos algum autor ao qual tradicionalmente é atribuída a negação do erro, realizamos a análise apenas para esclarecer melhor o problema desde a posição de Platão. Nosso objetivo não é apresentar uma análise histórico-filosófica dos pensadores pré-platônicos, nem apresentar uma interpretação fidedigna do problema do erro segundo a concepção destes primeiros filósofos. Neste sentido, toda

nossa análise dos pensadores pré-platônicos é circunstancial, e visa simplesmente compreender melhor o problema a partir de Platão.

Nossa investigação quer evitar três maneiras comuns de tratar da aporia do erro em Platão: (i) partir dos autores pré-platônicos, confundindo a preocupação platônica com esta questão e as preocupações dos autores pré-platônicos; (ii) apenas mencionar a aporia sem levar em conta os problemas centrais de cada diálogo onde a aporia do erro é apresentada; (iii) reduzir a questão do erro ao diálogo *Sofista*, sem levar em conta os outros diálogos. Contraopondo-se a estas maneiras de interpretar a aporia do erro, buscamos na primeira parte de nosso estudo: (i) partir dos diálogos platônicos, apenas tratando dos filósofos pré-platônicos desde uma perspectiva platônica; (ii) levar em conta os temas e as questões centrais que estão presentes nos diálogos em que aparece a aporia do erro; (iii) não reduzir o problema do erro ao diálogo *Sofista*, mas, ao contrário, investigar como a aporia do erro vai sendo, gradativamente, colocada por outros diálogos platônicos. Tais diálogos acabam por servir de introdução para a aporia do erro que encontrará seu desfecho no *Sofista*.

A ordem de tratamento da primeira parte da tese respeita a complexidade do problema. A análise do *Eutidemo* serve de introdução geral ao problema do erro; o tratamento do *Teeteto* oferece um estudo sobre os efeitos da aporia do erro para a epistemologia platônica, bem como apresenta uma análise das raízes gnosiológicas do problema e sua relação com o relativismo sofístico; o *Sofista*, por fim, possibilita tomar o problema do erro a partir de sua gênese ontológica, destacando a negação do ‘não-ser’ na sua acepção parmenídica como a principal dificuldade que está na base da aporia do erro.

Seguindo a ordem dos diálogos onde a aporia do erro está presente, é possível propor três vias – diferentes, mas complementares – segundo as quais a aporia do erro pode ser apresentada:

A primeira via pode ser chamada de “via lógica ou erística”. Ela está baseada no estudo do problema do erro a partir do diálogo *Eutidemo*. Com base neste diálogo, buscamos revelar a natureza paradoxal e erística dos argumentos que negam a possibilidade do erro. Nossa preocupação é sobretudo destacar como Platão coloca em dúvida a seriedade destes argumentos. Defendemos que, embora os argumentos apresentados no *Eutidemo*, os quais estão na base da aporia do erro, possam ser, segundo uma perspectiva lógica, considerados falaciosos, Platão faz um uso filosófico destes argumentos. Ele leva a sério alguns argumentos mesmo sendo falaciosos. Platão reconhece no fundo de algumas aporias questões e teorias filosóficas que devem ser,

filosoficamente, exploradas e respondidas. No que concerne à aporia do erro, é importante perceber como, de um ponto de vista filosófico, esta aporia coloca em jogo, no *Eutidemo*, o problema fundamental da relação entre linguagem e realidade.

A segunda via pode ser chamada de “via epistemológica”. Com a análise do *Teeteto*, buscamos não apenas revelar a base gnosiológica das aporias do erro (o sensualismo ou empirismo protagórico), mas também de que maneira a aporia do erro se torna um problema epistemológico para Platão. A aceitação da impossibilidade do erro significa o abandono da distinção, crucial para o platonismo, entre ciência e opinião. A aporia do erro e o relativismo, ao defenderem ambos a tese de que ‘tudo é verdadeiro’, acabam por se tornar um obstáculo teórico para o projeto epistemológico platônico. Platão procura assegurar a distinção entre ciência e opinião. Para isso, ele deve enfrentar todas as vagas que se voltam contra o seu projeto filosófico. O estudo do *Teeteto* nos ajuda a perceber a base gnosiológica do relativismo. Platão considera que esta epistemologia, baseada exclusivamente no domínio dos “entes” sensíveis, sempre termina por negar a possibilidade do erro e, com isso, a distinção entre ciência e opinião.

A terceira via pode ser considerada como “a via ontológica”. No *Sofista*, acentuamos como o problema do erro está baseado, sobretudo, na dificuldade colocada por Parmênides em relação ao *não-ser*. A tentativa de definir o sofista a partir dos conceitos de imagem, aparência e falsidade acaba gerando dificuldades. O sofista (hipotético), ao ser acusado de falar o falso, contra-ataca afirmando que a existência das imagens e do falso é impossível – pois imagem e falso são noções contraditórias. Elas são contraditórias porque misturam ser e não-ser. O sofista relembra como Parmênides já havia proibido qualquer forma de interação conceitual entre ser e não-ser. No diálogo *Sofista* é apontando, assim, que as raízes mais profundas da aporia do erro estão na filosofia eleata. Enquanto o mestre eleata não for confrontado e o não-ser não puder se ligar, de nenhuma forma, ao ser, o sofista estará a salvo, escondido atrás da impossibilidade das noções de imagem, aparência e falsidade. Exploramos no *Sofista* as dificuldades colocadas pelo sofista hipotético. Destacamos, além disso, como a definição do sofista é importante para a filosofia platônica, pois dela depende a possibilidade de diferenciar o sofista do filósofo.

Como dissemos, estas vias são complementares. Cada uma destaca um aspecto do problema do erro.¹⁵ A primeira parte da tese, que está dividida em três capítulos, procura tratar de cada uma das vias de análise propostas. Com isso, pretendemos esclarecer o problema do erro como ele se apresenta no interior dos diálogos platônicos.

A segunda parte da tese, por outro lado, investiga como Platão busca resolver o problema do erro no diálogo *Sofista*. Platão reconhece na filosofia de Parmênides a grande influência teórica que está na base dos argumentos e das teses daqueles que negam a possibilidade do erro e do falso. Parmênides, para o qual só há o ser, nega a possibilidade de existência do não-ser. O não-ser não pode ser de nenhum modo. A simples tentativa de mostrar que o *não-ser é/existe* equivale, segundo o raciocínio do filósofo eleata, cair necessariamente numa flagrante contradição. O problema é que se o não-ser não pode ser de nenhum modo e só há o ser uno e homogêneo, então, as noções negativas como falsidade, imagem e aparência (sonho, alucinação etc.) não têm mais sentido. Como dirá Platão no *Sofista*, sem a possibilidade do não-ser não há como fundamentar noções como falsidade, imagem e aparência.

Neste sentido, o primeiro passo de Platão na direção da solução para o problema do erro deve ser a contestação do veredito do grande filósofo eleata de que o não-ser não pode ser de nenhum modo. Sem realizar o parricídio e garantir a possibilidade de certo não-ser que existe de algum modo, não há, para Platão, como fundamentar a possibilidade do erro. Com isso, Platão se encontra numa situação em que, para enfrentar o problema do erro colocado pelo sofista (hipotético), ele deve, primeiro, enfrentar a pai espiritual Parmênides.

Nossa argumentação apresenta como Platão, no intuito de fundamentar a possibilidade do erro, busca redefinir o conceito de não-ser legado pela filosofia eleata. O não-ser não pode ser simplesmente reduzido ao *contrário do ser*. Platão busca, assim, revelar uma nova maneira de conceber o não-ser. Nossa proposta pretende seguir o caminho metafísico percorrido por Platão no *Sofista*. No coração do diálogo, Platão apresenta uma investigação ontológica que parte das aporias do não-ser e termina com a redefinição de um novo conceito de

15 Estas vias de tratamento do problema do erro (lógica, epistemológicas e ontológica) são apenas distinções didáticas que visam facilitar o tratamento do problema. De nenhum modo podem ser interpretadas como distinções feitas pelo próprio Platão. Sabemos que Platão não opera com a separação da filosofia em áreas. Ao contrário, em cada problema filosófico colocada por ele reconhecemos implicadas questões de todas as ordens – questões lógicas, ontológicas, epistemológicas e éticas.

não-ser. Reconhecemos que, para alcançar essa nova concepção de não-ser, Platão precisou investigar, antes, o conceito contraposto ao não-ser, ou seja, o ser. É o estudo do ser, realizado no centro do *Sofista*, o que abre um novo horizonte para a reconsideração platônica do não-ser.

O estudo ontológico dos gêneros maiores é crucial neste sentido, pois são os gêneros maiores e a fundamentação da possibilidade do entrelaçamento entre eles o que fornece as bases metafísicas para a nova concepção platônica do não-ser. Nossa interpretação considera que para solucionar as dificuldades relacionadas com o não-ser (e, por conseguinte, com a falsidade e o erro), Platão lança mão da própria teoria segundo a qual há Formas intelectivas doadoras de sentido de tudo o que é na realidade. Consideramos que é no movimento que transforma o ser em uma Forma intelectual distinta de outras Formas, mas que interage com as outras Formas, onde está a chave platônica para resolver o problema do não-ser. Ao considerar que o ser não é absoluto no sentido eleata, mas uma Forma entre outras, Platão abre margem para a inserção de certo não-ser.¹⁶

A fundamentação metafísica de uma nova concepção de não-ser fornece para Platão as bases para garantir a definição e a possibilidade da falsidade nos discursos, nas opiniões e nas imagens. Defendemos que, embora na parte final do *Sofista* a definição do discurso falso é central para Platão, o filósofo ateniense expande a falsidade também para as opiniões (*dóxai*) e para as imagens (*eidola*). Ele pensa que a falsidade é analogamente atribuída para os discursos e as opiniões humanas, como também para as representações artísticas. Nossa tese busca, assim, caracterizar, segundo o texto platônico (sobretudo o final do *Sofista*, mas valendo-se também do *Teeteto* e das *Leis*), como Platão concebe a falsidade em cada um destes domínios.

A segunda parte da nossa tese está dividida, assim, em dois capítulos. O primeiro busca revelar como Platão enfrenta o problema do não-ser, redefinindo o sentido do não-ser através da investigação ontológica do ser e o estudo dos gêneros maiores. O segundo capítulo apresenta de que maneira, a partir do novo sentido de não-ser, Platão fundamenta a possibilidade da falsidade, atribuindo-a tanto aos discursos como às opiniões e imagens.

16 Tudo é, Platão concorda com Parmênides neste ponto, mas o que ele discorda é que o Ser é o único ser. Para Platão, embora tudo seja na medida em que tudo participa da Forma Ser, a Forma Ser não é a única Forma. Há outras Formas. Há outros seres. Há até mesmo a Forma do Outro. Pois bem, é a partir desta pluralidade e sobretudo desta alteridade que perpassa as próprias Formas que o não-ser poderá ser repensado por Platão.

Platão encara o problema do erro como uma séria objeção sofisticada a sua filosofia. Garantir metafisicamente a possibilidade do erro significa, ao mesmo tempo, assegurar a possibilidade de distinguir o filósofo do sofista, segundo o critério da verdade e da falsidade. Os dois pretendentes à sabedoria são, segundo Platão, rivais no discurso e na vida. Para Platão, eles são como a cópia fiel e o simulacro: a filosofia busca a retitude (a verdade) com o modelo (*parádeigma*) divino de sabedoria, mas a sofística se satisfaz com a simples simulação (a falsidade) da sabedoria. Com o intuito de estabelecer essa distinção que perdurará no imaginário ocidental, Platão precisou responder ao problema do erro. Com efeito, nossa tese busca revelar no que consiste esta resposta platônica à objeção sofisticada.

1 PRIMEIRA PARTE: *APORÍA*: O PROBLEMA DO ERRO NOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS

“a verdade sai da boca das crianças
mesmo quando falsa”
(Jean Cocteau)

Na primeira parte da tese estudamos quais são os argumentos apresentados contra a possibilidade do erro e do falso nos diálogos platônicos. Pretendemos revelar o fundo filosófico destes argumentos, bem como a quais pensadores Platão os atribui. Nosso estudo da primeira parte está centrado em três diálogos: *Eutidemo*, *Teeteto* e *Sofista*. Eles são os diálogos platônicos nos quais o problema do erro mais se destaca. Nossa análise busca sublinhar o ‘significado’ geral que o problema do erro adquire em cada diálogo. Platão reconhece neste problema uma dificuldade filosófica, colocada pelas sofistas, que exige, da sua parte, uma resposta satisfatória. O *Sofista* é o diálogo onde a resposta platônica é precisamente elaborada. Mas antes da análise da solução platônica, é preciso investigar no que consiste o problema. Pois como sabemos, o começo de uma boa solução passa necessariamente pelo esclarecimento da natureza e da abrangência do problema. Nossa interpretação deve seguir este movimento, partindo do problema, para posteriormente compreender melhor a solução proposta por Platão. Nosso objetivo nesta primeira parte da tese é, portanto, esclarecer a natureza e a abrangência do problema do erro para a filosofia platônica. E isso incluirá a apresentação dos argumentos, das teses filosóficas e dos conceitos que estão na base do problema do erro, mas também a apresentação de certos pensadores aos quais Platão atribui o problema e como Platão, em geral, interpreta as dificuldades que o problema do erro coloca para sua filosofia.

1.1 A APORIA DO ERRO NO *EUTIDEMO*

Resumo: o capítulo começa por explicitar o caráter paradoxal da aporia do erro. A negação da possibilidade do erro vai contra a opinião comum de que todos nós somos – em termos lógicos e ontológicos – capazes de mentir, enganar e dizer o falso. Nosso estudo parte do diálogo *Eutidemo*, tendo em mente, sobretudo, o questionamento sobre a seriedade da aporia do erro: até que ponto este problema é levado a sério por Platão? Buscamos apresentar e a analisar os dois argumentos apresentados (283e-284c) no *Eutidemo*, contra a possibilidade do erro, destacando o papel dos sentidos do verbo ‘ser’ na construção de ambos os argumentos. No intuito de defender que há um fundo filosófico na argumentação que nega a possibilidade do erro, buscamos mostrar como o filósofo socrático Antístenes pode ser considerado como o real adversário platônico visado nesta argumentação. Analisamos, grosso modo e a partir de um viés platônico, as principais teses lógico-ontológicas de Antístenes que estariam na base da negação da possibilidade do erro e da contradição. Encontramos no naturalismo atribuído ao personagem Crátilo, no diálogo homônimo, a mesma aproximação entre linguagem e realidade que teria sido defendida por Antístenes. Por fim, retomamos os argumentos contra a possibilidade do erro, apresentados no *Eutidemo* (283e-284c), mostrando como eles podem ser analisados segundo a perspectiva da filosofia da linguagem de Antístenes e do naturalismo de Crátilo.

1.1.1 A Natureza Erística da Aporia do Erro no *Eutidemo*

Negar a possibilidade do erro – há pessoas que chegam a negar isso? Em sã consciência, alguém pode duvidar que mentimos, confundimos coisas, falamos falsidades, equivocamo-nos, enganamos no comércio e na política, traímos, distorcemos a verdade, em suma, erramos e levamos os outros ao erro? Antes de negar a possibilidade do erro e do falso não seria mais sensato negar a possibilidade do acerto e da verdade? Que as pessoas mentem parece tão evidente.

A afirmação de que o erro e o falso são coisas impossíveis soa, no mínimo, estranha. Não é nada comum encontrar alguém que duvide de nossa possibilidade de errar. Alguém que tivesse o atrevimento de pensar tal absurdo, com certeza, seria imediatamente acusado de estar ébrio, brincando ou louco. De modo que a primeira reação natural de quem se vê diante da negação do erro é a de escândalo, surpresa e espanto – o que, por si só, já expressa a natureza paradoxal da tese. “Como assim, Ctesipo, disse Eutidemo, pensas mesmo que é possível mentir? Sim, por Zeus, respondeu Ctesipo, se não perdi o juízo”

(*Eutidemo* 283e7-8).¹⁷ Quem seria louco de negar a possibilidade do falso? O próprio Sócrates, o mais excêntrico dos homens¹⁸, acostumado aos temas paradoxais da filosofia, confessa já ter “ouvido bastantes vezes de muita gente essa mesma assertiva” e de “sempre” ter ficado “espantado” (*thaumázō*) com o fato de eles negarem a existência do falso (286c1-2).¹⁹

A negação da possibilidade de errar é uma tese paradoxal. Ninguém, no nosso dia a dia, chega ao ponto de negar a existência da falsidade e do engano. Estas são experiências tão comuns, compartilhadas por todas as pessoas, que as negar só pode ser interpretado por uma pessoa comum como um grande erro – quem nega o erro prova performativamente que o erro é possível, concluiria jocosamente nosso senso comum. Quem nunca se enganou, mentiu ou, mesmo que involuntariamente, nunca afirmou uma falsidade a outrem? A experiência negativa do erro e do falso, no mínimo, está tão presente em nossas vidas quanto a experiência positiva do acerto e da verdade.

A aprovação do senso comum em relação à existência do erro e da falsidade não impede, contudo, que se negue logicamente a possibilidade do erro e do falso. O sofista, que, segundo Platão, contesta a possibilidade do erro, apresenta argumentos. Seus argumentos são tão paradoxais quanto os usados por Zenão para provar a inexistência do movimento e da pluralidade. Em outras palavras, para o senso comum, a negação da possibilidade do erro é um contrassenso análogo à negação do movimento e da pluralidade realizada pelos paradoxos de Zenão.²⁰

17 A tradução padrão para as citações do *Eutidemo* é a de Carlos Alberto Nunes. Quando for citada outra tradução ou se tratar de tradução própria será informado em nota.

18 Cf. *Teeteto* 149a; *Fedro* 230c; *Alcibiades I* 106a.

19 A reação de espanto (*thaûma*) diante do argumento contra a existência do erro é recorrente nos diálogos em que o problema do erro aparece: *Eutidemo* 286c; *Crátilo* 429d; *Teeteto* 187d.

20 Os argumentos contra a possibilidade do erro revelam certo parentesco com o método argumentativo, utilizado por Zenão, para negar a existência do movimento e da pluralidade. Como destaca Alexandre Costa, Zenão “inaugura um modo de pensar absolutamente original”; os argumentos de Zenão “revelam uma filosofia que determina o seu exercício através do paradoxo, uma filosofia que nos conduz, invariavelmente, à aporia. É por intermédio do paradoxo que Zenão demonstra o absurdo e o equívoco de uma determinada posição filosófica, posição esta supostamente contrária à sua.. Escondido no paradoxo, o Eleata não mostra o que é, mas o que não é; ou ainda mais do que isso: ele mostra o que não pode ser. E é aqui que encontramos a negatividade do seu método” (Costa, 2005, p. 205); “nos paradoxos acerca do movimento, nega que

Diante do caráter paradoxal da aporia do erro, parece natural sua inserção no diálogo *Eutidemo*, considerado o diálogo platônico dos paradoxos sofísticos.

No *Eutidemo*, Platão explora diversos paradoxos e argumentos erísticos que se propagavam nos círculos sofísticos, socráticos ou simplesmente intelectuais de sua época.²¹ Todos estes paradoxos representam uma forma de “saber” argumentativo que Platão retrata satiricamente, e que contrapõe ao ideal do saber dialético. Podemos dizer que o objetivo principal do diálogo *Eutidemo* é, exatamente, contrapor, de um lado, o “saber” erístico e, de outro, o saber dialético. Segundo Platão, a erística consiste numa espécie de batalha de palavras onde o adversário é refutado simplesmente pelo prazer da refutação. O saber dialético, por outro lado, é compreendido por Platão como a busca genuína de conhecimento, na qual a conversação é uma interrogação filosófica que visa revelar a verdadeira essência das coisas. A erística é, assim, retratada, no *Eutidemo*, como o duplo errôneo da dialética; uma forma de argumentação semelhante em aparência, mas que, no fundo, é radicalmente oposta à dialética. Platão compreende a erística como o simulacro da dialética.

É neste contexto agonístico que o *Eutidemo* apresenta o paradoxo do erro. Ele aparece junto com muitos outros paradoxos, que vão desde a tese de que ‘quem sabe algo sabe tudo’ até a de que, uma vez pai de alguém, o sujeito é pai de todas as pessoas – pois como poderia alguém ser pai e não pai ao mesmo tempo?! (Cf. 293b e seq.; 298b-c). Os argumentos contra a possibilidade do erro são colocados na boca de dois personagens: Dionisodoro e Eutidemo. Platão retrata-os como dois sofistas, atribuindo-lhes diversas peculiaridades que conferem com características gerais frequentemente atribuídas aos sofistas: professores estrangeiros e itinerantes (271c2-4), com fama de sábios e polímatas (271c6-7); mestres de luta argumentativa no tribunal, professores de oratória jurídica e logógrafos (271d1-272a4); preceptores assalariados (272a1); terríveis oradores com grande habilidade em

ele exista; por outro lado, nos argumentos contra a pluralidade, nega que as coisas possam ser várias porque disso decorreria um absurdo [...]. Ora, estamos então diante de afirmações simplesmente espantosas: o que Zenão nega são fenômenos para nós tão evidentes como o movimento e a pluralidade das coisas. Ele simplesmente nega que existam. Mais: não podem mesmo existir, uma vez demonstrado o absurdo dessas proposições” (Costa, 2005, p. 210). O efeito da negação do erro é semelhante, pois se está negando a falsidade que é algo evidente para o senso comum. Cf. Palmer, 1999, p. 101-108.

21 Cf. Méridier, L. Notice in. Platon, 1978, p. 127-131.

qualquer luta argumentativa e na prática da refutação (272a7-b1); por fim, mestres de virtude (273d8-9).

Criton, a quem Sócrates narra o diálogo que teve com Eutidemo e Dionisodoro, não deixa de considerar que os irmãos são dois mestres de sabedoria (*sophistés*) - “alguns novos sofistas” (271b9-c1). Na sua narrativa, Sócrates destaca o fato destes “novos sofistas”, no passado, terem sido apenas peritos nas artes do combate (artes bélicas, tática, comando e luta armada), mas, agora, terem se tornado também exímios conhecedores no combate de palavras e discursos. Antes só lutavam com o corpo e com as armas, agora, porém, são capazes de lutar também com o *lógos*. Em pouco tempo eles se tornaram lutadores completos, versados no pancrácio, na hoplomaquia e na erística. Frente a este poder agonístico, diz Sócrates, “ninguém será capaz de sequer erguer-se contra eles”, sobretudo em relação aos discursos, pois “de tal forma tornaram-se hábeis em lutar com as palavras e em refutar (*élenchos*) completamente o que, a cada vez, é dito” que ninguém poderia vencê-los no combate argumentativo (272a7-b1).

Os porta-vozes das aporias do erro, Eutidemo e Dionisodoro, são, assim, representados por Platão como sofistas erísticos. O que significa tomá-los como tais? O que é a erística? Etimologicamente, a erística não é senão a arte da discórdia (*éris*), *i.e.*, a arte do combate argumentativo, da controvérsia polêmica. No *Eutidemo*, Platão a define como a habilidade de lutar com argumentos e refutar o que é dito, independente de ser verdadeiro ou falso (Cf. 272a7-b1). O propósito da erística é, portanto, refutar qualquer coisa que seja dita pelo interlocutor, como assume Dionisodoro em 275e5-6, sem nenhuma preocupação com a verdade da tese refutada. A erística é a refutação (*élenchos*) levada até as últimas consequências, radicalizada, tomada como fim em si mesma. A arte erística é apresentada no *Sofista* como uma possível definição da sofística. Naquele diálogo, por meio do método da divisão (*diaíresis*), a erística é definida como uma arte de aquisição através do *combate*, que prossegue através da *discussão* (não através da luta corporal), por meio da *controvérsia* (não pela violência), por *antilogia* (não através de um longo discurso público), que é feita *habilmente* (não ao acaso) e que envolve a *controvérsia* sobre questões gerais, incluindo a justiça e a injustiça; é ainda uma forma de debate em que se ganha *dinheiro* (em vez de se desperdiçar) (Cf. *Sofista*, 225a-e). Não há dúvida, para Platão, quando se trata de discussão erística, o que está em curso é um combate argumentativo, e a finalidade dos combatentes não é senão a vitória. O que está em jogo em toda disputa erística não é propriamente o conhecimento, mas a honra da vitória.

Aos olhos de Platão, falta aos erísticos o compromisso epistemológico. Os erísticos, no mais das vezes, comportam-se como se estivessem num jogo, brincando e divertindo-se com os outros. O leitor do *Eutidemo* tem a impressão de que a argumentação erística dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro não passa de um divertido jogo de palavras. Como Sócrates denuncia logo no início: os erísticos proporcionam certo jogo (*paidia*) no qual os jogadores não fazem outra coisa que brincar com os sentidos das palavras (Cf. 277d-278e). Esse jogo erístico, diz Sócrates, não ensina nada sobre *as coisas mesmas*, não leva a nenhum conhecimento em relação à natureza dos entes: “ainda que alguém aprendesse muitas ou mesmo todas as questões desse tipo, ainda assim não saberia nada sobre como as coisas são”; o aprendiz de erística apenas “seria capaz de brincar com as pessoas, por meio dos diferentes sentidos das palavras, passando-lhes uma rasteira e fazendo-as cair para trás” (278b3-7).²² Para Sócrates, a pedagogia dos erísticos ensina apenas como jogar com palavras e argumentos, instruindo seus aprendizes a utilizarem a lógica assim “como aqueles que, puxando o banco dos que estão prestes a sentar-se, divertem-se e riem-se quando os veem cair para trás” (278b7-c1).²³

Platão denuncia na erística tanto o seu caráter bélico e combativo que não visa senão a vitória, como também o aspecto jocoso de seu exercício argumentativo. Estes dois aspectos constituem o ambiente em que Eutidemo e Dionisodoro conversam com Sócrates e os jovens Clínicas e Ctesipo. A atitude combativa e a atitude lúdica formam, neste sentido, o contexto em que é apresentada a aporia do erro no *Eutidemo*. Os argumentos contra a possibilidade do erro são inseridos no interior de uma disputa – a disputa de natureza “judicial” em relação à possibilidade de Dionisodoro ter ou não mentido. Em outras palavras, os argumentos nascem da defesa dos erísticos contra a acusação do público de que um deles teria mentido. Por outro lado, há ainda um forte elemento cômico na apresentação da aporia do erro – este elemento se destaca, sobretudo, pelo fato de os irmãos erísticos brincarem com os sentidos das palavras.

A aporia do erro aparece, assim, como uma contestação erística cercada por outros tantos argumentos contestatórios da mesma índole. Todos estes argumentos exploram a ambiguidade das palavras (brincam com os sentidos de palavras homônimas) ou de frases (confundido

22 Tradução própria.

23 Tradução própria.

sujeito e verbo) e tendem a criar armadilhas argumentativas nas quais os interlocutores, facilmente, caem.

O elemento agonístico e, sobretudo, o elemento lúdico dos argumentos erísticos parecem denunciar a ilegitimidade dos argumentos sofisticos. A acusação de que estes argumentos não seriam senão jogos de palavras, que brincam com os sentidos dos nomes e das frases e que não têm nenhum compromisso com o conhecimento das coisas mesmas, parece desqualificar totalmente a argumentação dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Os argumentos não passariam de falsos raciocínios – meras falácias que não devem ser levadas a sério. O abuso da ambiguidade, da anfibologia (ambiguidade de frases), as confusões sintáticas e demais argúcias verbais, naturalmente, parecem constituir a base dos argumentos refutativos do *Eutidemo*. Isso cria uma forte suspeita em relação à seriedade dos argumentos erísticos e gera um descrédito geral para os sofistas erísticos, a ponto de se considerar que seus *lógoi* não passam de verborragia e tagarelice. Esta suspeita é explicitamente destacada por Sócrates. Ao fim da terceira e última cena erística, Sócrates aconselha os sofistas a restringirem sua atividade argumentativa aos indivíduos semelhantes a eles, que apreciam debates verbais, pois, continua Sócrates, “muito pouca gente se agrada desses argumentos [...] tão pouco valor lhes concedem, que mais se envergonhariam de refutarem com eles qualquer adversário do que de serem refutados” (303d2-5).

O descrédito em relação ao valor da erística é ainda mais acentuado no final do diálogo, onde Críton relata para Sócrates a opinião de “um indivíduo que se tem na conta de habilidoso e que se sobressai particularmente nas causas jurídicas” (304d4-6). Tudo leva a crer que se trata de Isócrates²⁴, cuja postura era crítica tanto à sofística como à filosofia socrática.²⁵ A opinião de Isócrates é a de que a erística

24 Méridier, L. Notice, op. cit., p. 134-138.

25 “Hay algunos que se jactan si, tras elegir un argumento extraño y paradójico, han podido hablar de él de manera adecuada; y se han hecho viejos, *unos afirmando que no es posible mentir ni contradecir ni disputar en dos discursos sobre un mismo asunto, y otros explicando que el valor, la sabiduría y la justicia son una misma cosa, que no tenemos ninguna de ellas por naturaleza y que hay una sola ciencia que abarca todas*; otros, por último, pasan su tiempo en discusiones que para nada sirven y que pueden ocasionar dificultades a sus oyentes. [...] a esta gente le hacía falta, alejándose de esa charlatanería que finge convencer con palabras, pero que en los hechos está refutada desde hace mucho tiempo, buscar la verdad y enseñar a sus discípulos los sistemas de gobierno por los que nos regimos, y ejercitar su experiencia en éstos, pensando

não é senão tagarelice, aplicada apenas a discussão de ninharias, e que exige dos alunos um esforço descabido e vão. Para Isócrates, a argumentação de Eutidemo e Dionisodoro “não vale nada”. Ele chega até a acusar Sócrates de “entregar-se por maneira tão prepóstera aos cuidados de dois tipos que não se incomodam com o que falam e se apegam exclusivamente às palavras” (305a1-4). De fato, termina Isócrates, estes sofistas podem passar “por ser os maiores sábios do nosso tempo”, porém, “na verdade, [...] tanto o assunto” como também eles próprios “nada valem e são mais do que ridículos” (305a5-8). A opinião de Isócrates sobre a erística é, assim, totalmente depreciativa.²⁶

O descrédito em relação aos argumentos erísticos poderia nos levar a concluir que os argumentos contra a possibilidade do erro são argumentos que “não valem nada”. Pois não se tratariam de meras falácias ridículas, *i.e.*, apenas raciocínios aparentes que não devem ser tomados a sério? A aporia do erro não seria simplesmente uma brincadeira baseada num jogo de palavras? De fato, é legítimo questionar até que ponto a aporia do erro não seria apenas um conjunto de argumentos pueris e falaciosos, sem qualquer valor filosófico. Poderíamos pensar que Platão colocou estes argumentos no *Eutidemo* apenas com o objetivo de denunciá-los como argumentos falaciosos e ilegítimos. A intenção de Platão, talvez, não seja refletir sobre a aporia do erro e as teses que estão na sua base, mas, ao contrário, apenas denunciar esta aporia como um falso problema. Quem sabe o *Eutidemo* deve ser interpretado simplesmente como uma sátira do abuso lógico dos sofistas, que apegados demasiadamente às palavras acabam por

que es mucho más importante tener una opinión razonable sobre cosas útiles que saber con exactitud cosas inútiles, y sobresalir un poco en lo grande que destacar mucho en lo pequeño y en lo que nada ayuda para la vida” (ISÓCRATES. Elogio de Helena, 1-6, in.: Isocrates, 1979, p. 167-8). O destaque em itálico é nosso.

²⁶ Contra esta opinião depreciativa de Isócrates que ataca tanto a erística como a dialética, é importante sempre lembrar de uma passagem do *Parmênides*, na qual Platão insiste que até mesmo o que é considerado inútil pela maioria, muitas vezes, torna-se indispensável para se alcançar a verdade: “É que comeceste cedo demais, Sócrates, antes de te exercitares, como convém, a definir o belo, o bem e o justo, e assim todas as ideias. Observei isso mesmo há dois dias, ao te ouvir dialogar com o nosso amigo Aristóteles, aqui presente. Pois fica sabendo que é belo e divino o entusiasmo com que te atiras a essas discussões. Enquanto és moço, *exercita-te mais de espaço nessas práticas consideradas inúteis pelo vulgo e que dele receberam o nome de parolagem. De outra forma, a verdade te escapará*” (*Parmênides* 135d)”. O destaque em itálico é nosso.

distorcê-las, criando com isso argumentos falaciosos, falsas aporias e paradoxos vazios.

Não há dúvida em relação ao tom satírico com que Platão retrata os erísticos. Além do mais, é impossível não ter a sensação de que vários dos argumentos apresentados no diálogo estão baseados simplesmente num jogos de palavras, e, por isso, não têm um maior valor filosófico. Contudo, isso, por si só, não prova nem que não tenham nenhum valor filosófico, nem que alguns não estejam no centro de graves problemas metafísicos, identificados por Platão. Como observa Méridier em seu comentário introdutório ao diálogo: “certos sofismas são, com efeito, de natureza mais sutil, e tocam em verdadeiros problemas filosóficos”.²⁷ O que, inicialmente, pode conceder certa gravidade a alguns argumentos erísticos é o fato de eles reaparecerem em outros diálogos platônicos. Certos argumentos e teses, apresentados por Eutidemo e Dionisodoro, são expostos em contextos diferentes, onde, por vezes, são tomados a sério e gravemente discutidos.²⁸

De fato, não são os paradoxos enquanto tais que carecem de seriedade e que estão sendo rejeitados no *Eutidemo*, mas sua exploração sofisticada e erística. O uso erístico dos paradoxos consiste no uso fácil; consiste no uso que se satisfaz com a aporia, com a refutação, e que não busca ir além no pensamento dos próprios problemas filosóficos. O erístico coleciona paradoxos a fim de usá-los como arma na argumentação. Ele não se demora no significado mais profundo do paradoxo.²⁹ Os paradoxos presentes no *Eutidemo* ganham gravidade

27 Méridier, L. Notice, op. cit. p. 125.

28 “Así, por un lado, el *Eutidemo* puede leerse como una exposición sobre prácticas educativas; por otro lado, tanto en los sofismas de los hermanos como en la respuesta de Sócrates, tenemos una serie de alusiones a conceptos mayores y a doctrinas de la obra platónica tardía, que comienzan con la reminiscencia, pero que se prolongan hasta una afirmación explícita del principio de no contradicción, diversas ambigüedades profundas en la interpretación del ser (predicativo, existencial, veritativo), la confusión entre Diferencia y Negación que expondrá el *Sofista*, un elaborado paralelismo del *peritropé* o argumento que se refuta a sí mismo utilizado contra Protágoras en el *Teeteto*, y sobre todo una compleja alusión a la teoría clásica de las Formas” (Kahn, 2010, p. 330).

29 “L’usage sophistique est l’usage facile du paradoxe (293b), N’importe qui peut, en très peu de temps, maîtriser les mécanismes et acquérir les recettes (303e, 304a). Et pourtant la contradiction et sa formulation paradoxale appellent à penser, réclament que’on les pense (*Rép.* VII 523b-524e). On pense qu’à partir d’une difficulté, et toute formulation de la difficulté est paradoxale. Pour philosopher, il faut commencer par être sophiste, dire qu’un doigt peut à la fois être long et court, qu’il peut en tout cas être autre chose qu’une doigt (ibid). Le

quando tratados com gravidade. Pois, se aprofundarmos a investigação, veremos que “todos os paradoxos do *Eutidemo* são verdadeiros paradoxos, todos colocam em evidência uma verdadeira dificuldade”.³⁰ Embora palavras como “saber” e “aprender”, na argumentação erística, sejam usadas de modo falacioso, denunciando, assim, o uso fácil do paradoxo por parte da erística, ambas são palavras que implicam verdadeiras dificuldades filosóficas, como demonstra, sobretudo, o *Mênon* de Platão.³¹ O que Platão ironiza no *Eutidemo* não são, portanto, os paradoxos enquanto tais, mas sua exploração sofisticada e erística.³²

paradoxe tient au langage: on peut l'utiliser pour étonner, pour faire des “cros-en-jambe” (*Euthyd.* 278b), ou pour se mettre à penser (*Rép.* VII 524e)” (Dixsaut, 1985, p. 104).

30 Idem.

31 É preciso lembrar que o paradoxo do conhecimento, presente no *Mênon*, é tratado por Sócrates como um “argumento erístico” (*eristikôn lôgon*, 80e1), mas isso não impede o filósofo ateniense de tentar responder, seriamente, a dificuldade posta por Mênon. Cf. *Mênon* 80d-86c.

32 Michel Nancy destaca em sua interpretação do *Eutidemo* que, por um lado, é natural tentar compreender o diálogo *Eutidemo* aproximando-o ao tratado aristotélico *Refutações Sofísticas*, a julgar pelo uso erístico da equivocidade (homonímia, ambiguidade etc). Mas, por outro lado, o comentador defende que esta ligação não pode perder de vistas as maneiras distintas que Platão e Aristóteles encaram a equivocidade. Para Nancy, enquanto o objetivo principal de Aristóteles é, sobretudo, acusar as falácias e resolver as equivocidades, Platão tem uma postura diferente, que toma a equivocidade como um elemento interno ao “jogo” dialético; a a equivocidade se torna um elemento que pode ser explorado e até denunciado, mas apenas no interior do discurso dialético: “Le souci d’Aristote est en effet, en analysant l’ambiguïté, de casser le ressort de ce qu’il spécifie du même coup comme le discours sophistique: il n’analyse l’ambiguïté que pour la dissoudre. C’est justement ce que ne fait pas Platon, et aussi bien l’entreprise d’Aristote peut-elle être retenue comme fondation d’un discours qui échappe au dialogisme, la fondation du discours scientifique. Le propos de Platon demeure autre: si l’homonymie est absente de la pensée platonicienne, si Socrates parle la même langue que les sophistes, ce n’est pas par impuissance, comme le croyait Robinson, à dissiper l’ambiguïté que ceux-ci lui opposent. L’équivocité n’est pas pour Platon un avatar du discours qui se produirait dans certain (toujours trop grand) nombre de cas particuliers, auxquels un esprit rigoureux peut se soustraire à force de vigilance: elle en désigne plutôt le statut. Le défaut de la cuirasse du système n’est pas l’ambiguïté de ses formulations, qui pourraient étre changées, mais l’ambivalence indépassable du discours, en vertu de laquelle nul, en définitive, n’échappe au dialogue” (Nancy, 1984, p.15-16). Em outras palavras, segundo Nancy, na concepção platônica a equivocidade, bem como as acusações de

Por trás do paradoxo do erro, bem como de outros da segunda cena erística (283a1-288b2), estão presentes verdadeiras dificuldades em relação à concepção de termos centrais para a filosofia tais como “falar”, “ser” e “não-ser”; dificuldades que não são apenas linguísticas, mas que estão ligadas a certas teorias filosóficas. No *Eutidemo*, logo após ter ouvido os irmãos defenderem a impossibilidade do erro, Sócrates confessa que, por mais que já tenha diversas vezes ouvido, sempre se espanta com o paradoxo do erro (286b-c). Os seguidores de Protágoras professavam este paradoxo e outros pensadores “ainda mais antigos” (286c1-3). Sabemos pelo *Teeteto* e pelo *Sofista* que tanto a figura de Protágoras como a de Parmênides estavam ligadas à problemática do erro. Além disso, levando em conta o testemunho de Aristóteles e de Proclo, Antístenes também era uns dos filósofos antigos que supostamente defendia a impossibilidade do falso, além de ter sido atribuído a ele a negação da possibilidade da contradição.³³

Assim, o que faz Platão, ao apresentar as aporias do erro no *Eutidemo*, é tratar satiricamente de argumentos ligados a teorias filosóficas sérias. Constantemente nos diálogos, Platão retrata pensadores de modo jocoso e satírico. O fato de tratá-los de modo cômico não significa que não considere a teoria destes pensadores como teorias sérias que podem criar reais problemas para sua filosofia. Além disso, no que concerne especificamente aos argumentos contra a possibilidade do erro, é importante lembrar como estes argumentos são tratados seriamente no *Teeteto* e no *Sofista*.

1.1.2 Apresentação do Argumento: a ambiguidade do verbo ‘ser’

A aporia do erro aparece, exemplarmente colocada, na segunda cena erística do *Eutidemo*, na qual os irmãos, Eutidemo e Dionisodoro, estão em disputa argumentativa com Sócrates e Ctesipo (283a-388d).³⁴

equivocidade, fazem parte do próprio discurso dialético que deve, sempre argumentativamente, esclarecer e se esclarecer na direção do saber das coisas mesmas. Assim, não há, no caso de Platão, uma lógica externa ao próprio diálogo (dialético) que previamente define o que é e o que não é equivocidade. Toda decisão é interna ao percurso dialético. Os termos sempre devem ser discutidos e estabelecidos no interior do exercício dialético.

33 Méridier, L. Notice, op. cit. p. 129-130.

34 Segundo Sermamoglou-Soulmaid o *Eutidemo* está dividido da seguinte maneira: 1) há as cenas de abertura e a final que são as cenas de enquadramento. Nelas conversam Sócrates e Críton. 2) No interior das cenas de enquadramento há cinco cenas, bem divididas, que correspondem ao diálogo interno e

Como erísticos bem treinados, os irmãos se mostram como dois lutadores hábeis no combate das palavras. Ora, é efetivamente neste contexto de demonstração (*epideixis*) agonística que a aporia do erro surge como um problema. Trata-se de apenas dois argumentos erísticos, que como os demais argumentos erísticos presentes no diálogo visam simplesmente refutar o adversário. Em três cenas centrais, os sofistas apresentam um conjunto fragmentário de argumentos refutativos. Segundo Méridier, trata-se de vinte dois sofismas que vão desde os mais grosseiros contrassensos até problemas lógicos mais sutis.³⁵ Os argumentos sobre a impossibilidade do erro pertencem a este último grupo. Eles são argumentos que apresentam incoerências lógicas – baseiam-se em grande medida na ambiguidade dos termos –, mas que tocam, segundo a perspectiva platônica, em verdadeiros problemas filosóficos. Para compreender melhor a real natureza da aporia do erro, é fundamental analisar o contexto específico em que é apresentada, e, sobretudo, investigar em quais termos são expostos os argumentos.

O diálogo de Sócrates com os irmãos Eutidemo e Dionisodoro começa com uma exibição erística. Sócrates tendo sido informado que eles não eram apenas professores nas artes de combate corporal, mas também, e acima de tudo, mestres de virtude, demanda aos estrangeiros que não só convençam os jovens presentes a “cuidarem da virtude”, como também, persuada-os a “envolverem-se com o amor à sabedoria” (275a6). Em outras palavras, Sócrates pede a esses “novos sofistas” que façam um *discurso protréptico*, exortando a preocupação com a virtude e incentivando os jovens a ocupar-se da filosofia. Acatado o pedido, Eutidemo inicia a primeira cena erística, onde ele e seu irmão dão prova de sua habilidade argumentativa numa conversação com o jovem Clíncias. Nesta primeira cena (275c-277c) fica evidente a natureza combativa da argumentação dos irmãos. Em lugar de tentar convencer Clíncias, exortando-o ao cuidado da virtude e da filosofia, eles procuram refutar o jovem, tratando-o como um adversário e o enredando em argumentos falaciosos baseados na ambiguidade de certos termos.

compõem o centro de discussão filosófico do *Eutidemo*. Nestas cinco cenas há a conversação entre os irmãos Eutidemo e Dionisodoro com Sócrates, Clíncias e Ctesipo. Três cenas correspondem a demonstração erística dos irmãos e as outras duas são conduzidas por Sócrates. Se atribuirmos a letra A para as cenas erísticas e a letra B para as cenas socráticas (chamada pela autora de cenas protrépticas), a estrutura fica: ABABA. Os argumentos contra a possibilidade do erro estão inseridos na segunda cena erística, no A. Cf. Sermamoglou-Soulmaidi, 2014, p. 5.

35 Méridier, L. Notice, op. cit., p. 125.

Embora a primeira cena erística termine com a comemoração da “vitória” dos sofistas, Sócrates parece decepcionado com a exibição, o filósofo sente-se frustrado por não ter recebido o que pedira. A fim de esclarecer seu desejo, Sócrates apresenta um modelo (*parádeigma*) de discurso exortativo e, assim, inicia a segunda cena do diálogo que é, na verdade, a primeira cena *protréptica* do *Eutidemo*.³⁶

O modelo de Sócrates, contudo, não parece convencer os irmãos, que na cena seguinte retornam à argumentação erística. Novamente, o objetivo dos sofistas é apenas refutar o adversário. Nesta segunda cena erística, os interlocutores dos sofistas são alterados. Em lugar do jovem Clínias, os irmãos debatem agora com o velho Sócrates e com o impetuoso Ctesipo. Mas os oponentes não são a única mudança da cena. Eutidemo e Dionisodoro também alteram sua tática de ataque. Enquanto que nos argumentos da primeira cena erística os irmãos valeram-se de oposições binárias, baseadas em termos ambíguos, para atacar o oponente, nesta segunda cena, eles fazem uso de uma nova técnica que consiste em enredar o adversário por meio das suas próprias afirmações.

Na primeira cena, Eutidemo partia da dicotomia ‘quem apreende/compreende’ (*tís manthánō*), os sábios ou os ignorantes, para levar os adversários à contradição. A tática erística de refutação consistia, neste primeiro momento, em refutar o adversário, independente de sua resposta, ou seja, o adversário seria refutado independente da resposta dada à questão. A segunda cena introduz uma técnica diferente. Dionisodoro, que inicia a segunda cena erística, pergunta a Sócrates se ele deseja mesmo que Clínias torne-se sábio, algo que Sócrates tinha acabado de afirmar. A nova técnica consiste em focar nas palavras proferidas pelo interlocutor, buscando a todo custo levá-lo a uma contradição. Os dois argumentos contra a possibilidade do erro seguem esta mesma tática. Ctesipo, reagindo contra Dionisodoro, acusando-o de ter feito afirmações falsas, é interrompido por Eutidemo, que o questiona sobre a possibilidade da falsidade. O objetivo de Eutidemo é refutar a acusação de Ctesipo de que seu irmão teria mentido, levando-o a concordar que a falsidade é impossível. Em outras palavras, Eutidemo quer levar Ctesipo a uma contradição.³⁷ É

36 Lembre-se que o diálogo *Eutidemo* está dividido em cinco partes: três cenas erísticas e duas socráticas ou *protrépticas*.

37 Interessante observar que esta tática é amplamente utilizada por Sócrates. O que reforça a tese defendida por alguns comentadores de que no *Eutidemo* há também uma crítica à “dialética” megárica, diretamente influenciada pela argumentação refutativa de Sócrates. (Cf. Méridier, L. Notice, op. cit. p.128-9;

interessante observar que a defesa de Eutidemo não busca negar que seu irmão individualmente seja um mentiroso, mas que nenhuma pessoa é ou pode ser mentirosa. Em outras palavras, a fim de defender o irmão, Eutidemo ataca ontologicamente a possibilidade de mentir.

Mas embora a tática de argumentação dos sofistas se altere em relação a primeira cena, os erísticos continuam a utilizar a ambiguidade dos termos como principal arma refutatória. Do mesmo modo que a ambiguidade de *manthánō* (ao mesmo tempo ‘aprender’ e ‘compreender’) estava na base das refutações da primeira cena, agora a ambiguidade do verbo ser grego (*eînai*) é central na construção dos argumentos contra a possibilidade do erro. O argumento que precede a aporia do erro já revelava o papel central da ambiguidade do verbo *eînai* para toda essa cena.³⁸ De fato, o verbo ‘ser’ serve de base para três dos quatro argumentos incluídos na segunda cena erística.

Sabemos que o verbo ‘ser’ é na língua grega um dos mais complexos. Trata-se de um verbo de difícil tradução que pode adquirir vários sentidos. A presença do verbo ‘ser’ na argumentação dos erísticos projeta, além disso, uma complicada questão filosófica: a difícil questão sobre como devemos conceber o ser – central para Platão. Devemos concebê-lo como algo uno, ao modo da filosofia eleática, ou como infinitamente múltiplo, conforme o relativismo de Protágoras? Em ligação com o problema do ser, há ainda a questão sobre como conceber o oposto do ser, ou seja, o não-ser. Devemos tomá-lo como o absoluto contrário do ser, *i.e.*, com o sentido de ‘nada’, do mesmo modo que Parmênides? E se for assim e o não-ser está reduzido ao nada absoluto, de que maneira é possível falar do não-ser? No *Eutidemo*, ao se explorar as ambiguidades do verbo ‘ser’, já se tem presente – não explicitamente, mas como plano de fundo – as aporéticas questões sobre o sentido do ser e do não-ser; problemas metafísicos caros à filosofia platônica.

Embora a verdadeira discussão filosófica das aporias ligadas ao ser e ao não-ser esteja reservada, sobretudo, ao diálogo *Sofista*, parece que no *Eutidemo* as perguntas já estão formuladas.³⁹

Em relação à ambiguidade do verbo ‘ser’ em grego, é importante acrescentar que nos argumentos apresentados no *Eutidemo* este verbo pode assumir, no mínimo, quatro significados diferentes, conforme as observações críticas de Sermamoglou-Soulmaidi. Segundo a comentadora, os significados do verbo ‘ser’ nos argumentos do

Dorion, 2000, p. 35-50; MÁRSICO, C.; INVERSO, H. Introdução. In.: Platón,, 2012, p. 42-58).

38 Argumento exposto em 283b4-d8.

39 Cf. Sermamoglou-Soulmaidi, op. cit., p. 74 et seq..

Eutidemo podem ser exemplificados didaticamente da seguinte maneira: Sócrates *é* (existencial); Sócrates *é* músico (predicativo); *é* o caso que meu carro *é* azul (veritativo); Este *é* Sócrates (identitário).⁴⁰ Por meio do jogo destes diferentes significados que os argumentos da segunda cena erística são, em grande medida, construídas. É importante tê-los em mente ao analisar os argumentos contra a possibilidade do erro, pois uma das vias tradicionais para tentar resolver esta aporia é apontando para a polissemia do verbo ‘ser’ em grego e denunciando o uso ambíguo dos que defendem a tese da impossibilidade do erro.⁴¹

O primeiro argumento contra a possibilidade do discurso falso parte de um questionamento feito por Eutidemo e direcionado para Ctesipo: “Como assim, Ctesipo, [...] pensas mesmo que é possível mentir (*pseúdesthai*)?” (283e7-8). Ctesipo tinha acabado de declarar de modo exaltado que Dionisodoro, em sua conversa com Sócrates, contava mentiras, caluniando todos os presentes. Dionisodoro havia acusado-os de desejar a morte do jovem Clíncias. Diante da declaração oportuna do indignado Ctesipo, Eutidemo intervém em nome do irmão. O contexto e os termos usados lembram uma situação de disputa forense. Primeiro, Dionisodoro acusou os presentes de desejarem a morte de Clíncias. Ctesipo, por sua vez, acusa Dionisodoro de cometer um delito ao inventar mentiras sobre eles. Por fim, Eutidemo intervém para defender seu irmão, afirmando que é impossível a falsidade, e, portanto, não houve nenhuma acusação falsa e nenhum delito por parte de seu irmão. Vemos, assim, como o debate filosófico sobre a possibilidade do erro é construído por Platão como se fosse uma disputa judicial.⁴²

“Pensas que é possível mentir?” Ctesipo não hesita. Obviamente é possível mentir; loucura seria negar até isso. Diante desta reação afirmativa de Ctesipo, Eutidemo apresenta o primeiro argumento que nega a possibilidade do discurso falso. O argumento parte de uma caracterização da noção de discurso (*lógos*):

40 Ibid, p. 75.

41 Para Charles Kahn, tanto o sofisma sobre a impossibilidade da falsidade como o sobre a impossibilidade da contradição giram em torno dos sentidos veritativo e locativo-existencial. Cf. Kahn, op. cit. p. 330, nota 45.

42 No *Sofista* o argumento contra a impossibilidade do erro também é apresentado como uma réplica feita pelos sofistas, cujo objetivo é se proteger da acusação de que a arte sofística é uma arte dos simulacros e da falsidade. Em outras palavras, outra vez, o problema filosófico do erro é construído por Platão como se fosse uma disputa judicial. Cf. 239c-241c.

Como então, Ctesipo? disse Eutidemo. Parece-te ser possível falar falso? - Sim, por Zeus!, disse ele, se não estou louco, pelo menos. - Dizendo a coisa sobre a qual é a fala, ou não a dizendo? (*Póteron légonta tò prágma peri hoūn an ho lógos é, é mè légonta;*). - Dizendo, disse ele. - Então, não é?, se realmente quem fala diz isso, não diz outra coisa, entre as coisas que são, senão essa precisamente que ele diz. - Como poderia <dizer outra coisa>, disse Ctesipo? - Mas aquilo que ele diz é uma das coisas que são, separada das outras. - Perfeitamente. - Então, quem diz aquela coisa que é, di-la, não é?, disse ele (*Oukoún ho ekeíno légon tò ón, éphe, légei;*). - Sim. - Entretanto, quem diz uma coisa que é e coisas que são diz a verdade (*Allà mèn hó ge tò légon kai tà ónta taléthe légei*). De modo que Dionisodoro, se realmente diz coisas que são, diz a verdade, e de maneira alguma diz uma falsidade contra ti. (283e7-284a8)⁴³

O argumento tem três momentos de desenvolvimento e uma conclusão que consolida a defesa de Eutidemo do irmão. O primeiro passo do argumento da defesa consiste em mostrar que existe uma relação necessária entre falar e falar alguma coisa; o segundo, em demonstrar a relação de necessidade entre ser um referente do discurso e ser um ente entre outros entes, *i.e.*, a defesa estabelece a equivalência entre falar e falar algo que é; no terceiro momento, a defesa insere a definição tradicional de verdade, segundo a qual a verdade consiste em dizer o que é – dizer o ente. A conclusão da defesa é que Dionisodoro não pode ter mentido, uma vez que todo discurso é verdadeiro.

Os quatro conceitos centrais deste argumento são, como vemos, a noção de discurso (*lógos*), de coisa (*práigma*), de ser (*tò ón*) e de verdade (*alétheia*). Didaticamente, o argumento pode ser colocado na seguinte sequência:

- a) Falar uma falsidade pressupõe dizer alguma coisa (*légonta tò práigma*).
- b) Dizer alguma coisa implica falar de uma coisa que é (*tò ón*).

43 Tradução de Maura Iglésias. O destaque em negrito é nosso.

c) Quem diz o que é e as coisas que são, diz a verdade (*légei talethé*).

d) Portanto, é impossível dizer falsidades e Dionisodoro não mentiu.

O primeiro movimento (a) destaca dois elementos centrais: a noção de *falar* e a exigência de um *referente* do discurso. Primeiro, destaca *o ato de fala* e depois *o sobre o que se fala*. O argumento parte de uma caracterização da noção de *légo*; é a noção que amarra todo o percurso do argumento (*légein prágma = légein tò ón = légei talethé*). A noção de fala apresenta, desde já, uma ambiguidade, a saber, não sabemos se o que está em questão é a nomeação, o ato de dar um nome para algo, ou se é a enunciação: formar uma sentença, dizendo algo de algo através da ligação entre nome e verbo, ou seja, combinando uma coisa/nome a uma ação/verbo. Segundo Silvana De Camillo, a argumentação de Eutidemo ganha mais plausibilidade se interpretarmos “dizer alguma coisa” como a nomeação de um estado de coisas.⁴⁴ Falar, então, significaria aqui dar um nome para alguma coisa, *i.e.*, nomear um referente. O referente, por outro lado, é tomado como *prágma* – coisa. Já na intervenção indignada de Ctesipo (283e1-6), onde ele recriminava “a falsa acusação” (*katapseúidē [...] prágma*) de Dionisodoro, o termo *prágma* estava presente. Acusar falsamente pressupõe acusar alguém *de alguma coisa*. Eutidemo não tem dificuldade de retomar o termo *prágma*, afirmando que dizer alguma falsidade pressupõe dizer *alguma coisa*. O termo *prágma* parece ter aqui também certa ambiguidade. Ele pode ter um sentido locativo, *i.e.*, o sentido de alguma coisa espacialmente situada, ou o sentido de mero tema ou assunto. Ele pode ser tomado como indicação do ente existente que está situado e *localizado* na realidade ou pode significar apenas um tema do discurso, sem conotação existencial e locativa.

O segundo movimento (b) é engendrado do primeiro (a) – ‘dizer alguma coisa’ passa a ser compreendido como ‘dizer o que é’, no sentido que dizer alguma coisa equivale a dizer um ente. Na formulação de Eutidemo: “[...] quem fala diz isso, não diz outra coisa, entre as coisas que são, senão essa precisamente que ele diz. – [...] - Mas aquilo que ele diz é uma das coisas que são, separada das outras. [...]”.⁴⁵ Eutidemo estabelece que “dizer alguma coisa” é equivalente a “dizer o que é”. Esta passagem é interpretada a partir do sentido existencial de *tò ón*. Eutidemo, assim, consegue defender que o referente do discurso é

44 Cf. De Camillo, 2007, p. 3-4.

45 Tradução de Maura Iglésias.

uma coisa que é, *i.e.*, que existe de modo separado de outros existentes no mundo.

No terceiro momento (c) chegamos ao ponto alto do argumento, no qual é inserida a noção de verdade. De modo geral, a definição de verdade subjacente na argumentação é de que a verdade não é senão “dizer o que é”. Novamente a ambiguidade do verbo ‘ser’ está em jogo. Do sentido existencial de *tò ón* passamos agora para um sentido veritativo; de “dizer o que é existente” para “dizer o que é o caso”. O verbo ‘ser’ pode significar tanto a afirmação de existência (“Sócrates é, existe”) quanto a pretensão de correspondência entre o dito e o real (“é o caso que meu carro é azul”). Pode querer dizer tanto *a existência de algo* quanto *a pretensão de verdade* de uma sentença.

A conclusão (d) é que não é possível dizer o falso e que, portanto, Dionisodoro não mentiu ao ter acusado Ctesipo e seus amigos. A sequência que vai desde ‘falar a coisa’ até ‘falar o ser’ e ‘a verdade’ chega à conclusão de que é impossível mentir, e que, portanto, Dionisodoro disse a verdade e não caluniou ninguém. A defesa filosófica da impossibilidade do falso garante, assim, a defesa jurídica de Dionisodoro.

O segundo argumento é similar ao primeiro, embora com uma estratégia diferente. No primeiro argumento a defesa queria provar a impossibilidade do falso, mostrando que todo discurso necessariamente diz o existente/verdadeiro, agora, no segundo argumento, o desejo da defesa ainda é provar a impossibilidade do falso, mas pela via inversa, *i.e.*, mostrando que nenhum discurso consegue dizer o que não é (o inexistente/não-verdadeiro). Em vez de destacar a ligação necessária entre discurso e ser que torna todos os discursos necessariamente verdadeiros, no segundo argumento, Eutidemo busca demonstrar a impossibilidade da ligação entre discurso e não-ser, o que impede diretamente qualquer discurso falso. O primeiro argumento liga o *discurso* necessariamente ao *ser* e à *verdade*, o segundo, por outro lado, separa absolutamente o *discurso* do *não-ser* e da *falsidade*. O resultado, porém, é o mesmo: a negação da possibilidade do falso.

Eutidemo retoma a defesa da impossibilidade do falso porque Ctesipo tem uma atitude de resistência: “mas quem diz essas coisas <mentiras>, Eutidemo, não diz coisas que são”(284b1-2).⁴⁶ Por mais que Eutidemo já tenha “provado” que todo discurso diz necessariamente

46 Tradução de Maura Iglésias com uma leve modificação. Mudamos o acréscimo textual da tradução entre colchetes. Em vez de ‘<que estás dizendo>’, como está na tradução de Maura Iglésias, acrescentamos ‘<mentiras>’ que, segundo nossa visão, simplifica e facilita a compreensão da tradução.

coisas que são, Ctesipo discorda, persistindo na acusação contra Dionosodoro. Eutidemo deve retomar a argumentação e mostrar, outra vez, que é impossível dizer coisas que não são. O segundo argumento parte da impossibilidade do não-ser:

E disse Eutidemo: Mas as coisas que não são, é outro o caso senão que não são? - Não são. - E as coisas que não são, não são coisas que não são em lugar nenhum? (*Allo ti oûn oudamoû tá ge mê ónta ónta estín;*) - Em lugar nenhum. - No que se refere a elas então, às coisas que não são, há como se possa agir de alguma forma, de modo que quem quer que seja possa fazer aquelas coisas que não estão em lugar nenhum? - A mim, pelo menos, não parece, disse Ctesipo. - E então? Os oradores, quando falam na assembleia do povo, não agem de alguma maneira? - Certamente que agem, disse ele. - Então, se realmente agem, também fazem <algo>, não é? - Sim. - Falar é pois agir, e também fazer <algo>? (*Tò légein ára práttein te kai poieîn estín;*) - Ele concordou. - Logo, ninguém diz coisas que não são, pois já estaria fazendo algo (*Ouk ára tá ge mê ónt', éphē, légei oudeís – poioî gàr àn éde tí*). Tu porém concordaste que não é possível a ninguém fazer o que não é – de modo que, segundo o que dizes, ninguém fala falso, e se realmente Dionosodoro fala, diz a verdade e coisas que são (284b3-c7).⁴⁷

Este segundo argumento defende que falar é realizar (*pratteîn*) e produzir (*poieîn*) algo.⁴⁸ Quem realiza algo ou produz algo inevitavelmente lida com coisas que são e que existem em certo lugar. É

47 Tradução de Maura Iglésias.

48 A concepção segundo a qual a ação de falar é análoga à produção (*poiesis*) é o que está na base da teoria da nomeação esboçada no *Crátilo* (386d-390d). Neste diálogo as palavras são retratadas como produtos, instrumentos (*órganon*, 388a9), fabricados segundo uma técnica (*téchne*, 388d1), por um artesão (*onomatourgós* ou *nomothétes*, 389a1-5), e baseadas em modelos ideais (*idéa*, 389d4-390a4).

impossível realizar uma ação que em absoluto não existe, nem produzir objetos que não estão “em lugar nenhum” (*oudamou*). Logo, ninguém pode falar coisas que não são, uma vez que ao falar já realiza uma ação e produz coisas que são. Esquemáticamente o argumento está assim estruturado:

- 1.1 As coisas que não são não existem em lugar nenhum. (*oudamou ta ge me onta onta estin*)
- 2.1 Falar é realizar e produzir. (*to legein [...] pratein te kai poiein estin*)
- 3.1 É impossível realizar e produzir coisas que não são em lugar nenhum.
- 4.1 Logo, ninguém diz coisas que não são e Dionisodoro disse a verdade.

As duas noções chaves para interpretar este argumento são, por um lado, a do discurso como ‘realização’ e ‘produção’, e por outro, a do ‘não-ser’ absoluto. Equiparar o ato da fala a uma realização significa destacar sua efetividade enquanto atuação no real. Falar é, de fato, realizar (*pratein*) algo, exercer uma atividade real, comportar-se de algum modo diante de todos. Assim, os oradores agem e exercem uma atividade ao falar diante da assembleia. Sua fala é pública, todos veem, de modo que ninguém pode negar que não exista o ato da fala. Além disso, o orador produz (*poiein*) algo, a saber, discurso (*logos*). Ao falar profere um discurso materialmente percebido.⁴⁹ De modo algum profere algo que não existe. Produzir é efetivamente a capacidade de trazer para existência aquilo que antes não era.⁵⁰ Assim, o orador, ao falar diante da assembleia pública, inevitavelmente produz um discurso que é real, que existe, e que, de nenhum modo, pode ser tomado como aquilo que não tem lugar no real. O discurso é [existe] na assembleia. Ele tem espaço e lugar.

49 Produzir o nada no discurso seria como proferir um discurso em silêncio. Em 300b1-3 Dionisodoro pergunta a Ctesipo se é possível “*sigonta legein* [estando em silêncio falar]?”, como também “*legonta sigan* [estando a falar silenciar]?”. Ctesipo naturalmente nega que seja possível, ao mesmo tempo, falar e silenciar. Pensamos que é possível estabelecer uma analogia entre o segundo argumento contra a possibilidade do falso (284b3-c6) e esse argumento sobre a fala e o silêncio (300b1-c7). Falar e silenciar são considerados aqui como contrários (excludentes) da mesma maneira que ser e nada. Do lado positivo, temos falar e ser, do lado negativo, nada e silenciar. Quem fala diz o ser, e não pode dizer o nada. Assim como quem fala projeta sons, e não pode estar em silêncio. Tentar falar o nada seria algo similar a tentar falar silenciando.

50 *Sofista* 219b6.

Percebemos, além disso, como neste argumento a expressão *tà mē ónta* está sendo tomada no sentido absoluto. *As coisas que não são (tā mē ónta)* são aqui as coisas que não existem absolutamente e que não têm realidade. Tomadas neste sentido absoluto, *as coisas que não são* não podem estar em lugar algum. Elas não podem, portanto, sequer ser objeto de ação e de produção, e, assim, da fala. É interessante notar como o critério de existência é aqui o espaço. O não-ser não existe na medida em que não tem lugar (*oudamou*) – *nullo in loco habere*. A interpretação de *tā mē ónta* como o absoluto inexistente, como ‘nada’, é aqui marcada pelo sentido existencial-locativo do verbo ‘ser’. Se, antes, na intervenção de Ctesipo, afirmando que quem mente “não diz as coisas que são” (284b1-2), o jovem dava um sentido veritativo ao verbo ser, neste segundo argumento que nega a possibilidade do erro, Eutidemo, valendo-se da mesma definição de falso, atribui ao verbo ser um sentido existencial-locativo. De modo que a negação do verbo ser, o não-ser (*tā mē ónta*), não é mais interpretado por Eutidemo como ‘o que não é o caso’ (a maneira de Ctesipo), mas como ‘o que não existe’ ou ‘o que não está em lugar nenhum’. Ctesipo não percebe as ambiguidades e cai na armadilha de Eutidemo. Anteriormente, Sócrates já havia aconselhado a tomar cuidado com a ambiguidade das palavras. Mas Ctesipo ainda não parece ter apreendido a lição.

1.1.3 O Fundo Filosófico do Problema do Erro: Antístenes e as palavras perfeitas

Como vimos, a aporia do erro não aparece isolada no *Eutidemo*. Ela aparece no meio de outros argumentos erísticos. Na segunda cena erística (282d-288b), em que está exposta nossa aporia do erro, a questão do significado do verbo ‘*ser*’ é central na construção de muitos raciocínios erísticos. Eutidemo e Dionisodoro jogam com os sentidos do verbo ser em grego, com o intuito de refutar seus adversários. No primeiro paradoxo da segunda cena erística, por exemplo, ao ter sido dito pelos presentes que Clíneas é ainda ignorante e que se deseja que ele venha a se tornar sábio, os irmãos erísticos interpretam que os presentes desejam, na verdade, a morte do jovem – ele é ignorante e desejam que se torne sábio, logo, desejam que ele não seja mais o que é, *i.e.*, desejam que ele não seja em absoluto, que morra. A confusão entre o uso copulativo (não é algo) e o absoluto (inexistir) do verbo ‘ser’ é o que está na base desse sofisma.

O verbo ‘ser’ é ainda central para a dificuldade que vem logo após a da falsidade, a saber, a argumentação que nega a possibilidade da

contradição. Se cada um “diz o que é”, diz Dionisodoro, então, é impossível a contradição, uma vez que (i) ou eles dizem a mesma coisa; (ii) ou dizem coisas diferentes; (iii) ou nenhum diz a coisa mesma. Nos três casos é impossível a contradição, pois (i) ao dizerem a mesma coisa não há contradição e sim concordância; (ii) ao dizerem coisas diferentes também não existe contradição, uma vez que não tratam da mesma coisa; (iii) por fim, se nenhuma diz a coisa mesma também não existe contradição, pois ninguém está tratando da coisa em questão. O argumento que nega a contradição está baseado no sentido dado à afirmação “dizer é dizer o que é”, onde está suposto que cada dizer (*lógos*) tem um correlato único na realidade – a um *lógos* corresponde um único *prágma* que apenas esse *lógos* expressa.

A sequência de dificuldades da segunda cena erística prova a centralidade do verbo ‘ser’ na argumentação erística, mas também aponta para a presença de fundo de um possível interlocutor de Platão. Segundo certa tradição exegética, esse interlocutor oculto seria Antístenes.⁵¹ Aristóteles e Proclo atribuem a Antístenes tanto a aporia da falsidade como também a da contradição. Segundo eles, Antístenes era um dos poucos que defendiam a tese sofística de que não é possível falar falsamente, argumentando que todo dizer implica necessariamente dizer algo que é. Além disso, Aristóteles imputa a Antístenes a tese contra a possibilidade da contradição, apresentando-a como um exemplo paradigmático de paradoxo: “uma tese é um pensamento paradoxal sustentado por algum filósofo célebre: por exemplo, que é impossível contradizer, como disse Antístenes [...]” (*Tópicos*, 104b 21). Tanto a aporia da contradição como a da falsidade – ambos apresentados em sequência no *Eutidemo* – podem ser atribuídas a Antístenes, filósofo que era contemporâneo de Platão e que também foi discípulo de Sócrates.⁵²

O nome de Antístenes não é, contudo, citado no *Eutidemo*. As aporias da falsidade e da contradição são atribuídas a muitos pensadores que, porém, não são nomeados. Apenas Protágoras é mencionado e de forma indireta: “[...] era muito do gosto dos discípulos de Protágoras e de outros mais antigos” (286b7c3). No *Crátilo* (429c9-d3) é reiterado que a tese da impossibilidade do falso era defendida por muitos filósofos, tanto contemporâneos de Platão como mais antigos. No *Teeteto*, por outro lado, é reafirmada a hipótese de que Protágoras seja uma influência central para a negação da possibilidade do falso (cf.

51 Cf. Méridier, L. Notice, op. cit. p. 129-130; MÁRSICO, C.; INVERSO, H. Introdução, op. cit. p. 68-72.; Guthrie, 2007, p. 198, nota 78.

52 Cf. Guthrie, op. cit. p. 196.

167a). Ainda no *Teeteto* (160c-d) é atribuída a Protágoras a tese da infalibilidade da percepção, a qual, como veremos, é uma das bases para a negação da falsidade.⁵³

Mas, embora o nome de Antístenes não esteja citado no *Eutidemo*, é muito provável que a tese contra a falsidade, do modo que ela está exposta no *Eutidemo* – sobretudo no primeiro argumento (cf. 283e-284a) – esteja ligada a Antístenes, tendo em vista os testemunhos de Aristóteles e Proclo sobre a teoria da linguagem de Antístenes.

Por isso Antístenes considerava, de maneira simplista, que de cada coisa só se podia afirmar sua própria noção, uma noção única de uma coisa única; do que deduziu que não é possível a contradição e, até mesmo, que é praticamente impossível dizer o falso (Aristóteles, *Metafísica*, 5, 1024b 32- 34).

[...] Antístenes dizia que não é possível a contradição: todo discurso, afirma, é verdadeiro, porque o que diz, diz algo; o que diz algo, diz o que é, e quem diz o que é, diz a verdade. Mas, deve ser dito contra ele que é possível também a falsidade e que nada impede que aquele que diz o que é, diga uma falsidade; além disso, quem diz, diz acerca de algo, ainda que não diga nada (Proclo, *Lecturas del Crátilo de Platón*, 37, p. 79).

Os dois testemunhos reafirmam a autoria de Antístenes em relação à aporia do falso e à da contradição, e apontam ainda que os argumentos de Antístenes dependem basicamente de uma concepção especial de *lógos*, *i.e.*, de uma concepção particular de linguagem. Que Antístenes tenha sido um pensador dedicado às questões linguísticas não parece que seja uma obviedade. Muitos negaram sua preocupação com a linguagem, apontando para o fato de Antístenes ter sido o iniciador da escola cínica e que, como tal, focou seu interesse em questões éticas, deixando em segundo plano o estudo lógico e linguístico.⁵⁴ Os

53 Tratamos do relativismo de Protágoras e do diálogo *Teeteto* no próximo capítulo.

54 Cf. Mársico, 2005, p. 73-74.

testemunhos, como os citados acima, que ligam Antístenes à problemática lógica, são, contudo, abundantes, o que fortalece a hipótese de que ele tenha tido interesse particular pelo estudo linguístico.⁵⁵ Assim, por exemplo, se observarmos os títulos das sessenta e três obras que Diógenes Laércio atribuiu a Antístenes, deduziremos que Antístenes se interessou especialmente pela linguagem.⁵⁶

Goldschmidt, defendendo a hipótese de que a linguagem é uma preocupação central de Antístenes, chega a tomá-lo como “o primeiro filósofo da linguagem” da tradição grega.⁵⁷ A famosa máxima atribuída a Antístenes de que “o exame das palavras é o princípio da educação” parece justificar a ênfase de Goldshmidt. A afirmação de que, para Antístenes, a *epískepsis tôn onomátōn* é a *archè paideúseōs* parece descartar a hipótese de que Antístenes desconsidere o problema da linguagem. De fato, alguém que afirma que a preocupação com a linguagem constitui o núcleo da formação humana não pode ser tomado por um filósofo que desconsidera a questão linguística. Ao contrário, deve tratar-se de um pensador que valoriza o papel da linguagem para o conhecimento. Exatamente este é o argumento de Goldschmidt para atribuir a Antístenes o título de “primeiro filósofo da linguagem”; ele que pela primeira vez colocou “o problema linguístico no domínio da teoria do conhecimento”.⁵⁸

Não parecem existir dúvidas de que a *epískepsis tôn onomátōn* de Antístenes está ligada a *exetázein* socrática.⁵⁹ O exame das palavras é, assim, o modo proposto por Antístenes para responder a questão socrática *tì estí*; - “o que é?”. Para Antístenes, o exame das palavras é o caminho do conhecimento das coisas mesmas. Reconhecemos, assim, como a *epískepsis tôn onomátōn* de Antístenes se apoia na crença de que há uma linguagem objetiva, cuja a atuação consiste em ser um correlato das coisas na realidade. Somente deste modo compreendemos melhor o motivo que leva Antístenes a considerar que a análise dos nomes pode oferecer como resultado a ampliação do conhecimento real.

55 Cf. Giannantoni, 1990, p. 226.

56 Cf. Diógenes Laércio, 2014, p. 156-7.

57 “[Antisthène] C’est un autre penseur, doublement préparé par l’enseignement de Gorgias et de Socrate, qui a élevé le problème linguistique au domaine de la théorie de la connaissance et qui a posé, en philosophie, la question du langage” (Goldschmidt, 1986, p. 18).

58 Idem.

59 Mársico, op. cit., p. 74.

O pressuposto da tese de Antístenes é que existe uma correlação objetiva entre palavras e coisas – a relação entre linguagem e realidade é, na sua visão, perfeita, de tal forma que a cada coisa corresponde uma única descrição, ou seja, cada ente individual possui um *oikeios lógos*, uma fórmula linguística (nome ou enunciado) apropriada que a nomeia, descreve, em suma, a expressa.⁶⁰ O conhecimento das coisas está, assim, garantido pelo conhecimento do nome ou enunciado que nomeia cada objeto em questão. Neste sentido, conhecer as palavras equivale a conhecer as coisas mesmas.

Segundo Diógenes Laércio, Antístenes “foi o primeiro que definiu o *lógos*”, dizendo que “o *lógos* é uma manifestação do que era ou é” (*lógos estín ho tò tí ên é ésti delón*).⁶¹ Nesta concepção, o *lógos* não é senão uma revelação ou apresentação de algo passado ou presente. O *lógos* é *delotikós* – revelador. Ele manifesta o *prágma*. É patente o contraste que esta definição de *lógos* de Antístenes faz com a noção de *lógos* apreendida a partir do *Tratado do Não-ser* de Górgias.⁶² Para Górgias, o *lógos* não é capaz de mostrar ou comunicar os entes. Segundo o eminente sofista, existe uma ruptura entre as palavras e as coisas de tal modo que ao querer comunicar as coisas, inevitavelmente, termina-se sempre apresentando apenas palavras. A ruptura entre as palavras e as coisas é correspondente à diferença que há entre os objetos sonoros (sons) e os visíveis (cores). Os sons apenas podem ser ouvidos e as cores somente vistas. Ninguém tem a visão de um som ou escuta uma cor. Da mesma maneira, segundo o raciocínio de Górgias, ninguém pode apreender os *prágmata* através das palavras. Buscar apreender os objetos através das palavras seria como tentar ouvir cores ou ver sons. Górgias nega, assim, qualquer transitividade entre a linguagem e a realidade, opondo-se a Antístenes que de modo contrastante enfatiza a comunicabilidade do real pela linguagem. Górgias, por um lado, separa ser e linguagem, afastando-se, assim, da tradição parmenídica; Antístenes, por outro lado, busca colar ser e linguagem, aproximando-se, desta forma, de Parmênides.

A aproximação de ser e linguagem operada por Antístenes transparece no testemunho [já citado] de Aristóteles de que para Antístenes “nada se enunciava senão com um enunciado próprio, um para cada coisa; donde resultava que não era possível contradizer, nem

60 “Anthisthène suppose donc une sorte d’harmonie préétablie entre l’objet et le discours portant sur l’objet” (Goldschmidt, op. cit., loc. cit.).

61 Cf. Diógenes Laércio, op. cit. p. 154.

62 Cf. Górgias. *Tratado do Não-ser*. Trad. Barbara Cassin. In.: Cassin, 2005, p. 269-291.

sequer errar” (*Met.*, 5, 1024b 32-34). A correlação entre linguagem e realidade se apoia na existência de um *oikeios lógos*, um “enunciado próprio”. A primeira observação aqui é que o termo *lógos* parece ser concebido como um *ónoma*.⁶³ A afirmação de que há um *oikeios lógos* para cada coisa significa, na verdade, que há um *oikeion ónoma* para cada coisa. Segundo a interpretação de Gillespie, o axioma de Antístenes é o “princípio de uma coisa, um *lógos*” ou “uma coisa, um *ónoma*” - cada coisa tem apenas um “nome próprio” que a nomeia.⁶⁴ A originalidade de Antístenes em relação ao estudo da linguagem é dizer que o nome de cada coisa encerra sua significação, seu sentido. Nesta perspectiva, a linguagem – os nomes e os enunciados-nomes – não apenas permite revelar a realidade, como também opera como “correlato unívoco da estrutura da realidade”.⁶⁵

O paradigma de Antístenes para compreender a linguagem é o da nomeação. O próprio *lógos* é tomado como símile de *ónoma*. Antístenes prescinde da noção de predicação platônico-aristotélica. “Predicar é, para Antístenes, dar nomes às coisas”.⁶⁶ Embora possa

63 “El *lógos*, entonces, muestra, y nada muestra mejor lo que es algo que su nombre, su *ónoma*. En otro pasaje de la *Metafísica* Aristóteles, una vez más en un contexto fuertemente crítico dice que, para Antístenes, "sólo es posible enunciar el *lógos* propio (*oikeios lógos*): uno para cada uno (*én eph' enós*)", mientras que en realidad el *lógos* de algo puede ser tanto único, el de su esencia, como múltiple, el de ésta más sus accidentes (D.29. 1024b26). En efecto, en vez de suponer un *makrós lógos*, Antístenes reduce el *lógos* al *ónoma*, como se deduce de la anterior cita de Aristóteles. Decimos «se deduce» porque la mayor parte de los intérpretes traduce la frase «uno para cada uno» como si ella se refiriera a «un *lógos* (*én*) para cada cosa (*eph' enós*)», lo cual es una aberración, ya que *én*, neutro, no puede hacer alusión a *lógos*, masculino. La traducción literal es «un *ónoma*, neutro, para cada cosa». Y ese *ónoma* es su *lógos* propio” (Cordero, 2008, p. 123).

64 Gillespie, 1913, p. 482.

65 Mársico. op. cit., p. 78.

66 “Em primeiro lugar, ao avaliar a doutrina de Antístenes, devemos afastar de nosso pensamento a concepção aristotélica de proposição, onde 'o sujeito e o predicado são termos, correlativos lógicos dos conceitos'. A concepção de Antístenes é bem mais primitiva: o sujeito lógico é aquilo do que se fala — 'não nomes ou termos ou conceitos, mas coisas'. Antístenes reconhece, portanto, as proposições denominativas (ex.: 'Este é Sócrates'). A predicação é, para Antístenes, dar nome às coisas. A terminologia empregada por ele (de acordo com os textos referidos) seria a seguinte: 1) *prágma* (coisa) e *ousía* (a natureza da coisa), que se refeririam ao sujeito lógico, que no caso é aquilo do que se fala. 2) *ónoma* (nome) e *lógos* (uma fórmula de nomes), que se refeririam à linguagem que expressa o pensamento sobre as coisas. Haveria dois lipos de

parecer ingênua esta posição de Antístenes quanto à predicação, ela está baseada numa posição ontológica especial, que nega a existência de entes universais e de qualidades separadas dos indivíduos. Para Antístenes, não existem conceitos gerais e essências que poderiam ser predicados dos indivíduos. Segundo Antístenes, “os gêneros (*gênē*) e as formas (*eidē*) são noções vazias”, das quais não existe sensação.⁶⁷ Se não existem essências não pode haver igualmente definições, já que definições pretendem definir essências. Mas se não há essências o que, de fato, há? Para Antístenes existem apenas “entidades individuais caracterizadas já por um conjunto de qualidades”.⁶⁸ Existem somente particulares cuja sensação é possível. Até mesmo as qualidades só existem individualizada em cada particular. Qualidades não são, para Antístenes, entes abstratos, predicáveis dos sujeitos, ou formas intelectivas das quais os particulares participam. Como esclarece Cordero, as qualidades só estão individualmente nos particulares:

Há só entidades individuais, já caracterizadas por um conjunto de qualidades. O individual não se explica pela presença neles de qualidades em si, mas cada coisa se apresenta já ‘qualificada’, e, por esta razão cada entidade individual é chamada *tò poión*, o qualificado, e cada *poión* é um corpo composto a partir de uma síntese de ‘propriedades’ [...]. Pois bem, o qualificado está individualizado, caracterizado, por um nome, e por esta razão, quando o nome é bem aplicado a uma coisa, basta conhecer o nome para conhecer a coisa (Cordero, 2008, p. 122).

Predicar é nomear porque, para Antístenes, a única maneira apropriada de expressar a realidade de coisas particulares e já qualificadas é nomeando-as *como são* – *poión estin*. Não existe a

proposições possíveis para Antístenes: 1) a já citada proposição denominativa. 2) e a proposição complexa: "o complexo 'Sócrates-branco', i.e., o sujeito e o predicado da proposição tal como é analisada por Aristóteles, é aplicado como um predicado para o objeto real . Este complexo é um *lógos* ou um nome composto por muitas palavras” (Dinucci, 1999, p. 109).

67 Amônio. In. *Porph. Isag.* 40.6 apud Cordero, 2008, p. 122.

68 Cordero, 2008, p. 122.

brancura para ser atribuída como predicado a Sócrates. O que, de fato, existe é Sócrates já branco, que pode ser expresso pelo nome-*lógos* composto: ‘Sócrates-branco’. O *oikeíos lógos* é, portanto, a descrição das coisas individuais já qualificadas. Os *lógoi-ónomata* revelam as coisas na medida em que descrevem o “como é” (*poión estin*) de cada coisa. A definição da essência – *tò tí estin* – não é possível, somente a descrição do “como é” das coisas pode ser dita. A definição, para Antístenes, torna-se, assim, um *lógos makrós*, ou melhor dito, um *ónoma makrón* – um nome composto que identifica as qualidades individuais das coisas e transmite o “como é” destes seres particulares.

A função comunicativa do *lógos* em relação à realidade está reduzida às unidades nominais, que são capazes de exprimir os seres da realidade. Em outras palavras, a concordância da linguagem com a realidade, na teoria de Antístenes, é “reduzida à nomeação”. A redução da linguagem à nomeação, por sua vez, é a base de sua negação da falsidade. Nenhum nome é falso. Nomes são apropriados ou impróprios, mas não verdadeiros ou falsos. Se alguém erra um nome ao querer chamar algum amigo, esse nome que ele profere não se torna um nome falso. Apenas é um nome impróprio para aquela pessoa. Enquanto tal o nome não está errado, apenas sua aplicação para aquela pessoa é errônea. No caso dos nomes o erro não é tomado como falsidade (*pseúdesthai*), mas como *alldoxía* – impropriedade ou inconveniência.

Na teoria de Antístenes, os nomes-*lógoi* são concebidos em sentido absoluto. Enquanto nomes eles são absolutamente corretos, ou nem podem ser considerados nomes. Um nome falso ou um *lógos* falso não poderia ser considerado nem como nome nem como *lógos*. Ou eles expressam a coisa ou não podem servir como nome ou *lógos* dela. A opção de dizer parcialmente, ou seja, com algum grau de equívoco e imperfeição a coisa, é uma opção excluída da lógica de Antístenes. Ou alguém diz a coisa ou não a diz: se a diz, diz plenamente; se não a diz, então, neste caso, sequer se refere a ela – uma terceira via está excluída. Nomes que não expressam plenamente a realidade dos entes são considerados meros ruídos sem sentido. Na perspectiva de Antístenes, a possibilidade de equívoco é externa ao nome e ao *lógos* – a única possibilidade de erro está no uso e na aplicação, i.e., na *alldoxía*, que é quando um *lógos* ou um nome pleno de sentido é aplicado ao *prâgma* errado. O erro, neste caso, não é uma qualificação da linguagem. O erro é uma qualificação da aplicação e do uso dos nomes. O nome e o *lógos* enquanto tais são plenos de positividade – não existe para Antístenes nomes e *lógoi* imperfeitos.

A posição de Antístenes em relação à perfeição dos nomes parece se aproximar da tese naturalista que Platão atribui, no diálogo *Crátilo*, ao personagem homônimo. No diálogo platônico, Crátilo defende que as palavras (*tà onomáta*) estão necessariamente unidas às coisas (*tà prágmata*): “[...] Crátilo sustenta que cada coisa tem por natureza um nome apropriado” e que os nomes “por natureza, têm sentido certo, sempre o mesmo, tanto entre os Helenos como entre os bárbaros em geral” (383a4-b2). Crátilo acredita que “a correta aplicação dos nomes [...] consiste em mostrar como é constituída a coisa (*endeixetai hoión esti tò prágma*)” (428e1). Cada nome é útil na medida em que informa e “instrui” (*didaskalias*) corretamente uma coisa real.

A tese do personagem Crátilo pode ser resumida na afirmação de que todos os nomes são justos. Aqueles nomes que não são justos e apropriados não podem ser considerados nem mesmo como nomes. Todos os nomes, na visão de Crátilo, foram aplicados com acerto, e “uma vez que são nomes” (429b10) são apropriados às coisas que designam. Disso segue-se que, semelhante à conclusão de Antístenes, é impossível falar o falso. Dizer o falso é impossível porque 1) todas as palavras (nomes) já são, por definição, verdadeiras (corretas); e além disso, 2) falta o referente que corresponderia à palavra e ao dito falso.

1) O naturalismo de Crátilo considera o nome como uma imitação da coisa, e como uma imitação necessariamente perfeita. A linguagem, concebida a partir do paradigma da nomeação, é compreendida como ‘cópia fiel’ da realidade.⁶⁹ Isso torna impossível a falsidade das palavras. Pois as palavras, como duplicações da realidade, são tão reais quanto as coisas mesmas. Além disso, 2) concebendo o discurso falso como aquele que diz os não-seres (*tà mē ónta*) em sentido absoluto, e tomando a linguagem a partir do paradigma do *ónoma* caímos na afirmação da impossibilidade de um referente para o discurso falso. A palavra que diria o falso seria a palavra que expressasse o não-ser (*tò mē ón*), i.e., a palavra que expressasse o nada – o não-ser absoluto. Ora, do nada nada pode ser dito, do nada nada pode ser concebido. O nada não é absolutamente – não está em nenhum lugar (*oudamou*). Logo, a palavra falsa que expressaria e mostraria o não-ser não pode ser dita. Esta palavra, na perspectiva de Crátilo, é mero ruído sem sentido algum. Falta o referente da palavra falsa. Falar o falso é, portanto, não falar, mas “produzir ruído [...] como se dá com o objeto de metal que percutimos” (430a4-5).

69 A palavra é considerada uma imagem perfeita pelo naturalismo de Crátilo. Cf. *Crátilo* 435d-436b.

A teoria da linguagem de Antístenes e a posição naturalista do personagem Crátilo resultam, igualmente, na tese da infalibilidade das palavras e dos discursos (tomados por ambos como sinônimos de *ónoma*). Segundo Gillespie, a tese defendida por Crátilo e a teoria de Antístenes sobre a linguagem são equivalentes na medida em que compartilham a posição de que existe um único nome para cada coisa⁷⁰, e que este nome é sempre apropriado à coisa, funcionando como duplo do real, como imitação perfeita. A aceitação desta posição implica a tese da infalibilidade da linguagem. Se todo *ónoma-lógos* é fiel ao seu referente, não podem existir nomes falsos – um *ónoma-lógos* falso nem sequer seria um *ónoma-lógos*. O naturalismo de Crátilo e a teoria da linguagem de Antístenes resultam na aporia do erro, ao aproximar demasiadamente ser e linguagem, de tal modo que a relação entre os dois domínios é tomada como uma “aderência total”.⁷¹

Parece que tendo em mente as posições filosóficas sobre a linguagem de Antístenes e do naturalismo do personagem Crátilo, os argumentos contra a falsidade, esboçados no *Eutidemo*, ganham um sentido mais profundo. De fato, os argumentos de Eutidemo contra o falso não podem ser tomados simplesmente como jogos de palavras que se esgotam na ambiguidade dos termos. Embora a ambiguidade esteja presente e possa servir como uma via para resolver tais dificuldades, o tratamento mais aprofundado nos conduz a uma reflexão séria sobre a função da linguagem e sua relação com a realidade. Os paradoxos do *Eutidemo* ganham seriedade quando tratados com seriedade, pois todos eles envolvem dificuldades reais para a filosofia da linguagem. No próprio *Eutidemo*, o personagem Sócrates parece dar sinais da seriedade das dificuldades expostas, uma vez que afirma, após ter ouvido os argumentos contra a possibilidade da falsidade e da contradição, que sempre fica “espantado” com estes argumentos, embora já os tenha ouvido muitas vezes.⁷² Defendemos que este espanto da parte de Sócrates deve ser interpretado como um real espanto filosófico.

1.1.4 O Problema do Erro Quando Tratado Seriadamente

No *Eutidemo*, Sócrates parece estar ciente que por trás dos argumentos dos erísticos transparecem posições filosóficas sérias, as quais merecem ser pensadas e respondidas. Como tentamos defender, a

70 Gillespie, op. cit., p. 489.

71 Cf. Aubenque, 1987, p. 99.

72 Cf. 286b7-c8.

figura filosófica central por trás destes argumentos é Antístenes. Sua filosofia da linguagem defende a infalibilidade das palavras, assim como está na base da negação da possibilidade da contradição. Os argumentos do *Eutidemo* refletem estes posicionamentos de Antístenes.⁷³ No primeiro argumento contra o falso (283e7-284a8), o personagem Eutidemo estabelece uma relação de transitividade entre a fala (*lógos*) e a coisa (*práγμα*); sua exigência é que todo dizer (*légei*) é sempre dizer alguma coisa (*práγμα*):

Parece-te ser possível falar falso? [...] Dizendo a coisa sobre a qual é a fala, ou não a dizendo? - Dizendo, disse ele. - Então, não é?, se realmente quem fala diz isso, não diz outra coisa, entre as coisas que são, senão essa precisamente que ele diz. - Como poderia <dizer outra coisa>, disse Ctesipo? - Mas aquilo que ele diz é uma das coisas que são, separada das outras. - Perfeitamente. - Então, quem diz aquela coisa que é, di-la, não é?, disse ele. - Sim. - Entretanto, quem diz uma coisa que é e coisas que são diz a verdade. (283e7-284a86)⁷⁴

De modo geral, a base desta aporia está resumida no comentário [já citado] de Proclo, segundo o qual Antístenes defendia que “todo discurso (*lógos*) é verdadeiro, porque aquele que diz, diz algo; o que diz algo, diz o que é, e quem diz o que é, diz a verdade”.⁷⁵ A linguagem

73 “Si retomamos lo analizado en el *Eutidemo*, advertimos una clara utilización de estas tesis antisténicas. En efecto, Eutidemo sostiene que todo *lógos* se refiere a una cosa (*pragma*), que es algo idéntico (*autó*), uno (*hén*) y separado (*chóris*) de los demás (284c 3-4). Decir es decir lo que es y entonces no puede ser sino verdadero (284a 4-7), *i.e.*, tener una referencia al objeto real. Como solo puede decirse lo que algo es, el discurso falso queda reducido a un decir nada. Por lo tanto, no hay un término medio entre decir la verdad y decir nada. Por otra parte, si a cada cosa le corresponde uno y sólo un *lógos*, dos proposiciones contradictorias no pueden ser sobre el mismo objeto (286a-b). Debe subrayarse, sin embargo, el uso erístico que hacen Dionisodoro y Eutidemo de las tesis de Antístenes. Porque precisamente este último intenta anclar el *lógos* en la realidad, mientras los primeros se niegan a salir del plano verbal y contrastar sus dichos con la realidad (Cfr *Eut.* 294c)” (Camillo, 2007, p. 8).

74 Tradução de Maura Iglésias.

75 Proclo. *Lecturas del Crátilo de Platón*, 37, p. 79.

segundo esta perspectiva antistênica está comprometida intimamente com a realidade. Ela não pode se desvincular dos *prágmata*. Como observa Aubenque o verbo *légein* é compreendido na teoria de Antístenes – e acrescentamos também pelo personagem Eutidemo – apenas “em seu uso transitivo: falar não é falar *de*, o que implicaria uma referência problemática a algo além da palavra, mas apenas dizer *algo* (*ti*)”.⁷⁶ Falar (*légein*) é entendido apenas como revelar (*delô*) e descrever, *i.e.*, como nomeação e expressão dos entes. A partir desta concepção de *lógos* “não há termo médio entre ‘não dizer nada’ e ‘dizer a verdade’”.⁷⁷ Quem diz diz algo, pois bem, “esse algo que se diz, necessariamente se diz do ser, posto que o não-ser não é”. As alternativas de Antístenes são extremas: ou se diz algo e isso já é dizer de modo absoluto o ser, ou não se diz absolutamente nada, o que equivale ao silêncio ou ao balbuciar ruídos sem sentido. A opção de dizer o falso, *i.e.*, ‘o que não é’ está impedida, pois a via do não-ser é impossível. Esta via, que Parmênides interditará, não pode ser trafegada – é na realidade uma não-via. Antístenes segue, assim, o conselho eleata, defendendo a continuidade entre palavra e ser. Esta relação transitiva entre palavra e ser em Antístenes se apresenta como uma relação de “aderência natural e indissociável”⁷⁸, o que impossibilita qualquer negatividade no plano da linguagem – a falsidade atribuída à linguagem é, desta forma, banida.

Tendo como pano de fundo a teoria da linguagem de Antístenes, o primeiro argumento de Eutidemo contra a possibilidade do erro revela estar baseado sobretudo na incompatibilidade da noção de *lógos* com a de *pseúdesthai*. Aceitar o falso “implicaria a destruição da noção de *lógos*, definida pela equação *légein* = *légein ti* = *légein tò ón* = *aletheúein*”.⁷⁹ Sendo o *lógos* o reflexo perfeito do real torna-se impossível dizer o falso – o que não é real. Sendo o *lógos* símile dos seres torna-se impossível dizer não-seres – as coisas que não são (*tà mē ónta*).

O segundo argumento de Eutidemo contra a falsidade vai além do primeiro, uma vez que não apenas afirma a incompatibilidade do *lógos* em relação aos não-seres, como afirma ainda a impossibilidade de existência de não-seres. O discurso falso não é possível na medida em que o não-ser não pode ser, não pode ser concebido nem percebido. O não-ser é aqui tomado como as coisas que não são em sentido absoluto –

76 Aubenque, 1987, p. 99.

77 Idem.

78 Idem.

79 Souza, 2010, p. 49.

existencial e locativo. O não-ser é aqui o nada que não existe absolutamente e que não tem lugar. Eutidemo, tentando defender a inexistência dos não-seres, pergunta a Ctesipo: “as coisas que não são, é outro o caso senão que não são?” (284b3-4). Além disso, “as coisas que não são (*tà ge mē ónta*), não são coisas que não são em lugar nenhum (*oudamou*)?” (284b4-5).⁸⁰ As coisas que não são não são absolutamente, não existem em nenhum lugar. Logo, não podem ser objetos do discurso o qual necessariamente expressa um ente localizado no espaço e no tempo.

A afirmação da irrealidade do não-ser feita por Eutidemo parece projetar no fundo a figura de Parmênides. A ênfase de Eutidemo sobre o fato de que ‘as coisas que não são’ não são em lugar nenhum, faz ressoar as palavras de Parmênides: “Jamais obrigará os não-seres a ser; Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação”.⁸¹ Do não-ser nada pode ser dito, afasta qualquer pensamento desta via, aconselha Parmênides. Eutidemo, por sua vez, acata o conselho, defendendo a inviabilidade dos não-seres. Sem *locus*, sem existência os não-seres não podem ser objetos nem de ação nem de produção. Quem age faz coisas que são – o agir tem como resultado um evento que implica efetividade. Por outro lado, quem produz produz algo que é – produzir é exatamente o ato de conduzir algo a ser, sua ação necessariamente tem como resultado um produto. Se a fala (*légein*) é definida, como faz Eutidemo, a partir da ideia de ação ou evento, ou ainda como produção, não se reconhece nenhuma possibilidade da falsidade no discurso, uma vez que nem ação nem produção podem resultar em não-seres no sentido absoluto. Pois ao agir *existe* ação e evento, ao produzir *existe* a produção e o produzido. Em ambos os casos se trata de um ato efetivo que acontece num espaço e num lugar determinado. Alguém que tentasse dizer os não-seres, ao ensaiar isso, “já estaria”, na verdade, “fazendo algo” que é efetivo. Ninguém pode, assim, falar o falso, pois já estaria fazendo algo, já estaria produzindo algo que é. Logo, é preciso afastar o pensamento desta via – de que é possível falar o falso – seguindo o conselho do velho Parmênides.

De maneira semelhante ao primeiro argumento de Eutidemo, a base deste segundo argumento está na *indiferenciação* entre o domínio da linguagem e o da realidade. A mesma relação de “aderência indissociável” entre palavra e ser que explica o primeiro argumento, retorna no segundo em novos termos. Enquanto que no primeiro

80 Traduções de Maura Iglésias.

81 Cf. Parmênides 7.1 *Sofista* 237a8-9.

argumento a aderência entre palavra e real se manifestava a partir da noção de *lógos*, que era compreendido como reflexo perfeito dos *prágmata*, no segundo, a aderência se expressa por uma noção de *lógos* como ação e produção. No primeiro caso *lógos* é entendido a partir do aspecto nominal – como *ónoma* –, no segundo como verbo – como ação. À parte esta diferença, nos dois casos existe uma confusão entre o campo da linguagem e o do real. No primeiro caso há uma indistinção entre o *lógos-ónoma* e os *prágmata*. O *lógos-ónoma* é entendido como cópia fiel do *prágma*. Ele expressa totalmente a coisa real. No segundo caso a indiscriminação está entre o ato de fala e o conteúdo da fala. O discurso, defende Eutidemo, não pode ser falso porque ele é uma atividade efetiva. Há aqui uma confusão entre o ato performático da fala e o conteúdo que é dito por esta fala.

Percebemos, deste modo, que seja tomando a palavra como símile dos entes, seja tomando o *lógos* como ação e produção, em ambos os casos se pensa a relação entre linguagem e realidade como uma continuidade. Esta relação transitiva que estabelece a íntima conexão entre a palavra e a coisa, a ação e o resultado, impossibilita qualquer tipo de negatividade aplicável à linguagem. Seja como duplo da coisa, seja como resultado de um ato, a linguagem é sempre positiva. A linguagem está restrita ao ser, fadada a refletir os entes. A remissão ao não-ser está impedida. Embora a argumentação de Eutidemo não apresente nestes termos as aporias, ela reflete, contudo, posições filosóficas que estão na base da negação da possibilidade do falso. Como pudemos ver, Antístenes e Parmênides servem de pano de fundo para a aporia do erro no *Eutidemo*.

Não há no *Eutidemo* uma resposta filosoficamente bem fundamentada que resolva as dificuldades relativas ao erro e ao falso. O personagem Sócrates apenas oferece um argumento *ad hominem* em que ataca a coerência dos erísticos que vendem seu saber, prometendo um conhecimento diferenciado, mas que argumentam contra a própria distinção entre saber e opinião, *i.e.*, os erísticos cobram pelo seu saber mesmo defendendo que nenhuma pessoa tem um discurso mais verdadeiro do que outra. Por que cobrar, então?! Se os alunos são tão sábios quanto qualquer um! A negação do erro deveria impedir os sofistas de venderem sua arte. O contra-ataque socrático, apesar de efetivo no contexto do diálogo, não chega até as bases do problema filosófico que devem ser exploradas em outros diálogos, a saber o *Teeteto* e o *Sofista*. É nestes diálogos que Platão buscará compreender melhor as razões filosóficas por trás das dificuldades relativas ao erro e ao falso, além de tentar garantir filosoficamente um fundamento para a

possibilidade do erro e do falso. O contra-ataque platônico deve estar voltado ao argumento do sofista e a suas “filosofias” de fundo. Aqui no *Eutidemo*, porém, a resposta platônica às aporias sofisticas permanece apenas no plano dramático.

O sentido do *Eutidemo* coloca em dúvida a seriedade filosófica da aporia do erro. Com o retrato dos erísticos, elaborado por Platão neste diálogo, a questão que fica é se a tese paradoxal da impossibilidade do erro não seria uma simples brincadeira ou jogo de palavras feita com o intuito – pouco nobre por sinal – de apenas vencer no combate erístico. A aporia do erro não estaria apenas baseada na ambiguidade das palavras e no equívoco lógico? Não há dúvida que Platão denuncia precisamente a natureza erística das dificuldades relativas ao erro exploradas nos círculos sofisticos, mas isso não significa, *per se*, que os problemas em relação ao erro e à falsidade não sejam, quando tomadas dialeticamente, reais problemas filosóficos. Podemos apontar que o sentido da acusação platônica recai mais sobre o modo erístico e sofisticado de apresentação das aporias do que sobre o conteúdo de tais dificuldades.

Tendo em mente o caráter erístico que Platão atribui aos argumentos sofisticos relativos ao erro e ao falso, alguém poderia insistir sobre o motivo que leva o próprio Platão a explorar estes equívocos e a tentar resolvê-los. Por que tentar responder seriamente argumentos que não passam de jogos de palavras? A verdade é que Platão leva muito a sério os argumentos erísticos dos sofistas. Primeiro, porque o fato de podermos reconhecer equívocos nestas aporias sofisticas não impede que sejam tomadas a sério pela maioria, ou seja, não impede que sejam argumentos persuasivos e que estejam na base da educação dos jovens. Segundo, apesar de desqualificar os argumentos erísticos, Platão não parece desconsiderar totalmente seu valor filosófico. Platão sabe que por trás das aporias relativas ao erro e ao falso estão verdadeiras dificuldades filosóficas, ligadas ao tema do não-ser e do relativismo.⁸² Platão não pretende – como acusa os erísticos de

82 Sprague defende, no seu livro *Plato's Use of Fallacy*, a tese que, muitas vezes, Platão faz um uso filosófico de argumentos falaciosos. Para o autor, é comum Platão utilizar algum argumento falacioso “no intuito de chamar nossa atenção para certo problema filosófico fundamental” (Sprague, 1962, p. xiii). Sprague considera, por exemplo, que os argumentos erísticos contra a possibilidade do erro, apresentados no *Eutidemo*, não devem ser interpretados sem levar em consideração certa apropriação sofisticada da filosofia eleata: “Os sofistas neste diálogo [*Eutidemo*] são neo-eleatas, isso é, seus argumentos (que podem no fundo ser reduzidos a duas falácias – a falácia do equívoco e a do

fazer – ficar apenas na discussão de palavras, sem considerar o fundo filosófico que está na base das dificuldades levantadas pelos sofistas.⁸³ Para finalizar, mesmo que as aporias do erro e da falsidade não passassem de simples equívocos de linguagem, sem maior valor filosófico, a filosofia estaria obrigada a prestar atenção e responder a estes equívocos. É preciso ter em conta até os “falsos” problemas, mostrando que são falsos e explicando a causa de sua falsidade. Nada

secundum quid) estão baseados na posição filosófica de Parmênides” (Idem.). Sprague busca mostrar como esses argumentos sofisticos, presentes no *Eutidemo*, reaparecem em outros diálogos platônicos na boca de outros personagens. O autor analisa, por exemplo, como o argumento contra a possibilidade da falsidade reaparece no *Teeteto*, mas como um argumento utilizado agora por Sócrates, no contexto do exame maiêutico do jovem Teeteto. O argumento tem neste último diálogo um uso filosófico por parte de Sócrates. Ele ajuda Sócrates na investigação sobre o problema da ciência, mostrando as dificuldades filosóficas que podem resultar de uma definição empirista de ciência. Noutro diálogo, o *Crátilo*, Sprague observa como a posição naturalista de Crátilo sobre a natureza das palavras está igualmente relacionada com o argumento que nega a possibilidade da falsidade. Segundo o autor, é com base na falácia que nega a possibilidade do erro “que Crátilo pretende sustentar que todos os nomes são corretos, desde que um nome que é incorreto, simplesmente, não pode ser sequer considerado um nome. Isso é, sem dúvida, destrutivo tanto para a atribuição dos nomes como para qualquer teoria que conceba os nomes como imagens ou imitações das Formas. A falácia do discurso falso, portanto, aparece neste diálogo [*Crátilo*] como uma real ameaça para a teoria das Formas e para uma teoria da linguagem baseada na teoria das Formas. Platão introduziu a falácia, com usual habilidade dramática, para ilustrar, mais uma vez, a incompatibilidade fundamental do monismo eleata com o seu próprio projeto filosófico” (Ibid., p. 64). Sprague considera, assim, que “o estudo das falácias em Platão não pode ser separado do estudo das questões mais centrais para seu pensamento” (Ibid., p. 87). Isso é válido, sobretudo, no caso dos argumentos contra a possibilidade do erro.

83 Scolnicov assim como Sprague considera que Platão vale-se filosoficamente de falácias, mas o argumento de Scolnicov é diferente. Segundo ele, o que ocorre é que Platão não se apegue à análise simplesmente formal da linguagem e dos argumentos. Platão está mais preocupado com as posições teóricas que certo personagem sustenta e com o efeito que tais posições têm no contexto argumentativo. Segundo Scolnicov, isso seria uma herança socrática que foca, sobretudo, no exame das opiniões defendidas por um sujeito. Assim, para Scolnicov, no *Eutidemo*, podemos dizer que “os irmãos sofistas se ocupam de proposições, Sócrates, de elocuições. Proposições podem ser separadas do locutor e examinadas em si sós. Elas podem ser aproximadas ou separadas umas

mais alheio ao espírito filosófico do que carregar preconceitos em relação a argumentos sem os ter explicado e explorado antes.

Platão se sente obrigado a responder aos argumentos colocados pelos sofistas. O *Teeteto* e o *Sofista*, diálogos em que as dificuldades em relação ao erro e ao falso são extensamente exploradas, por si, já comprovam como Platão reconhece a necessidade de dar uma resposta coerente e filosoficamente bem fundamentada às dificuldades postas pelos sofistas. Platão percebe nas dificuldades relativas ao erro e ao falso um verdadeiro obstáculo à realização de seu projeto filosófico. Ele deve discutir as bases destas dificuldades e, contra o relativismo e o eleatismo, fundamentar a possibilidade da falsidade e do erro.

das outras, de acordo com as exigências das táticas erísticas (por exemplo, 287b6). Elocuções, ao contrário, não podem ser separadas de seus locutores, são sempre sensitivas aos contextos e relacionam-se umas às outras em diferentes pontos no tempo enquanto 'pertencem' ao mesmo indivíduo. Sem dúvida, sempre pode o locutor mudar de opinião. É exatamente o que a dialética tenta provocar. Mas esta será uma mudança de opinião, quer dizer, o respondente explicitamente rejeita seu apego à sua opinião prévia e não só produz uma outra proposição em lugar da anterior” (Scolnicov, 2000, p. 149). Mais do que *como é dito*, Sócrates se preocupa com *o que é dito* e *por quem é dito*. Ele dá importância ao conteúdo e à pessoa que sustenta certo argumento, e não à análise simplesmente formal, como os sofistas erísticos.

1.2 A APORIA DO ERRO NO *TEETETO* E O RELATIVISMO SOFÍSTICO

Resumo: começamos por questionar até que ponto a aporia do erro está ligada aos problemas epistemológicos platônicos. A partir do estudo do *Teeteto*, buscamos mostrar como a aporia do erro se conecta com o relativismo sofístico. Vemos como, para Platão, o relativismo e a rejeição da possibilidade do erro são como dois lados da mesma moeda; são dois modos complementares de defender a tese de que “tudo é verdadeiro”. Buscamos analisar como o relativismo e a rejeição da possibilidade do erro geram, assim, sérios problemas epistemológicos para o platonismo. Eles destroem a possibilidade de se diferenciar entre *epistémē* e *dóxa* e, portanto, eliminam o sentido da dialética e da maiêutica socrática. Nosso principal objetivo é, assim, investigar as bases gnosiológicas tanto do relativismo como da rejeição da possibilidade do erro. Defendemos que a aceitação da aporia do erro está enraizada numa concepção gnosiológica de índole empirista e sensualista, segundo a qual todas as sensações e aparências (inclusive sonhos e alucinações) são infalíveis. Investigamos, por fim, a segunda definição de conhecimento proposta por Teeteto (187c-201c), mostrando como a aporia do erro, exposta nos dois primeiros argumentos da análise da segunda definição de conhecimento, depende de uma concepção de opinião baseada na analogia do pensamento com a sensação.

1.2.1 O Problema Epistemológico do Erro

A questão do erro levantada pela sofística é uma séria aporia para a filosofia platônica. O projeto filosófico de Platão está assentado na tentativa de fundamentar, a partir de um conhecimento seguro, uma ética e uma política, bem como um modo de vida plenamente filosófico. Para isso, Platão quer garantir uma base sólida de conhecimento capaz de diferenciar a filosofia de outras formas de discursos. Ele procura, desta forma, defender a separação entre o pensamento filosófico, fundado na verdade, de outras formas de pensamento que, para ele, baseiam-se simplesmente na opinião. Frente ao projeto platônico, a negação do erro, proposta pelos círculos sofísticos, torna-se uma séria dificuldade. Pois sem a possibilidade do erro a diferença entre ciência e opinião desvanece. A partir da aceitação do relativismo sofístico, que para Platão é outra face da negação do erro, o critério da verdade perde a efetividade, igualando o valor das opiniões em relação à verdade e nivelando a diferença platônica entre conhecimento e opinião.

Platão responde com diligência às dificuldades postas por aqueles que negam a existência e a possibilidade do erro. Notamos como nos diálogos platônicos a aporia do erro gradativamente vai

ganhando maior destaque. No *Eutidemo*, diálogo pleno de paradoxos lógicos, a aporia do erro é destacada como uma dificuldade erística dentre as muitas outras que estão neste diálogo. No *Crátilo*, por sua vez, o personagem Crátilo desenvolve a tese, segundo a qual as palavras, dado que têm sempre um referente, são todas igualmente verdadeiras. No *Teeteto* e no *Sofista*, por fim, a aporia do erro se torna um dos eixos centrais do questionamento filosófico, refletindo todas as dificuldades epistemológicas, ontológicas, lógicas e ético-políticas presentes nos diálogos. Reconhecemos, portanto, que a aporia do erro é um problema que gradativamente vai ganhando complexidade no pensamento de Platão, e que, de forma alguma, pode ser tratado como uma questão periférica à filosofia platônica.

Exceto o *Sofista*, o diálogo platônico em que a aporia do erro recebe maior atenção é o *Teeteto*. Neste diálogo a impossibilidade do erro é tratada como uma questão relevante logo na primeira definição de conhecimento quando é analisada a doutrina de Protágoras (151e-187a). Mas é, sobretudo, no exame da segunda definição de conhecimento que o problema do erro ganha maior destaque, ocupando todo o espaço de discussão (187b-201c). Inicialmente, é importante pensar o porquê do problema do erro vir a ser uma questão central no diálogo *Teeteto*. Em outras palavras, por que o *Teeteto*, um diálogo que pretende ser uma investigação sobre o conhecimento (*epistémē*), inclui uma discussão tão extensa sobre a aporia do erro? O que liga a investigação epistemológica de Platão à dificuldade lançada pelos sofistas de que é impossível errar?

A distância entre o problema do erro e a questão epistemológica é uma distância apenas aparente. Em certo sentido é possível até dizer que a questão do falso e da possibilidade do erro são questões inseparáveis, uma vez que a constatação do erro se insere na própria gênese da investigação sobre o conhecimento. Segundo certa interpretação, a investigação sobre o conhecimento nasce da constatação de que o erro, o equívoco e o falso são possíveis. A preocupação com a reflexão epistemológica parece ter sido algo bem tardio para o espírito humano. A atitude natural do homem foi, inicialmente, aceitar aquilo que se apresentava tal como se apresentava. O homem parecia sentir-se confiante em relação ao mundo, acatando tudo de modo passivo e sincero. Frente a isso, o que explica o surgimento da reflexão sobre o conhecimento? Em princípio, o que explicaria o surgimento da epistemologia é a constatação do erro e do engano. O reconhecimento de que *nem tudo que parece* é rompe a ingênua confiança humana em relação às aparências. De tal forma que é possível afirmar que “pela experiência do erro, que produz uma paralisação da atitude espontânea,

direta”⁸⁴, a reflexão sobre a ciência entra em cena. Conforme Leonardo Polo, na gênese “a teoria do conhecimento se apresenta como um empreendimento investigativo quase econômico (de contabilidade e balanço); como uma tarefa que discerne o que é conhecimento do que não é”.⁸⁵ O erro seria a experiência fundamental capaz de explicar o afastamento do homem da atitude natural de aceitação e passividade. A constatação do erro conduz, portanto, a uma nova exigência do espírito humano – o julgamento sobre o valor das aparências e a distinção entre ciência e opinião.

Em Platão, o problema do erro é determinante na investigação epistemológica, sobretudo, porque é uma questão fundamental na discussão sobre a diferença entre *dóxa* e *epistémē*, i.e., a separação, aceita por Platão, entre opinião e ciência. Nos diálogos platônicos, o problema epistemológico envolve sempre o debate sobre o valor que a ciência tem em relação à verdade das coisas, e que, por outro lado, falta aos demais discursos, aqueles não científicos. Para a tradição pré-socrática ‘conhecer cientificamente’ era revelar a verdade, e ter pleno conhecimento científico consistia na posse integral da verdade. Platão compartilhava a visão, já presente nestes primeiros filósofos, segundo a qual existe uma contraposição entre, de um lado, a *epistémē*, que é divina e sempre verdadeira, e, de outro, a *dóxa* humana e falível. Para os primeiros filósofos, o erro era um atributo apenas humano – os deuses não erram. Logo, o conhecimento divino era confiável e genuíno, enquanto as opiniões dos mortais, seres inferiores e que sempre mudam de parecer, eram consideradas indignas de confiança, sempre passíveis de erro, falsidade e equívoco.⁸⁶ Platão herdou dos seus predecessores a

84 Leonardo Polo, 2007, p. 19.

85 Ibidem, p. 19.

86 Segundo Lafrance, a oposição *dóxa-epistémē* no pensamento pré-socrático manifestava “um certo pessimismo sobre a possibilidade de o conhecimento humano atingir a verdade. Esta permanece apanágio dos deuses” (Lafrance, 2011, p. 149). Como testemunho Lafrance cita primeiro Xenófanes: “Nenhum homem atingiu a certeza e jamais atingirá a respeito dos deuses e tudo sobre o que falo: mesmo que por acaso dissesse a verdade perfeita, dela não se daria conta. Com efeito a opinião (*dókos*) é o quinhão de todos os homens” (DK 21 B 18 apud Lafrance, 2011, p. 149). Outros testemunhos do pessimismo epistemológico dos pré-socráticos são encontrados, segundo Lafrance, em Heráclito. Para Heráclito “o homem mais digno de fé não conhece (*gignōskei*) e não retém senão aparências (*dokéonta*) a seu respeito” (DK 22 B 28 apud Lafrance, 2011, p. 150). Ou ainda, diz o filósofo de Éfeso: “a maior parte dos homens que encontram tais coisas não as pensam (*phonéousi*) e mesmo depois de tê-las estudado não as conhecem (*gignōskousin*), mas apenas formam

oposição *dóxa/epistémē*. Ele constantemente reitera nos diálogos que a ciência se contrapõe à opinião na medida que é infalível e as opiniões são passíveis de erros e enganos.⁸⁷

No Livro V da *República* 475-480, a oposição entre *dóxa* e *epistémē* está representada pela oposição entre as pessoas do *philódoxos* e do *philósophos*. Esta oposição, que relembra o contraste no *Górgias* entre o retórico e o filósofo⁸⁸, é tomada, na *República*, em sentido

opiniões (*dokéousi*) a seu respeito” (DK 22 B 17 apud Lafrance, 2011, p. 150). Almeão, médico de Crotona, seguindo o mesmo tom pessimista, teria dito: “a respeito das coisas invisíveis como das coisas mortais somente os deuses têm conhecimento claro (*saphéneian*). Quanto aos homens, pela sua condição humana, devem contentar-se com simples conjecturas (*tekmaíresthai*)” (DK 24 B 1 apud Lafrance, 2011, p. 150). Lafrance defende ainda que foi Parmênides quem estabeleceu “uma clara distinção entre as aparências (*tà dokoúnta*), objeto de opinião, e as realidades (*eínai*), objeto do saber. As aparências sobre as quais se fundam as opiniões dos mortais (*brotōn dóxas*) são consideradas por Parmênides até como Não-seres, que não podem ser objetos de conhecimento verdadeiro, ao passo que o real somente é o ser e o ser é o único objeto do pensamento (*noēsai*) e da verdade (*alēthiē*, DK 28 B 2)” (Lafrance, 2011, p. 150). Em Demócrito encontramos a mesma oposição entre aparecer (*dokein*) e o ser (*eínai*, DK 28 B 97), mas, acredita Lafrance, Demócrito acrescenta a esta oposição “a distinção capital na teoria platônica do conhecimento entre os sentidos (*aisthéseis*) e a inteligência (*diánoia*), bem como seus conflitos, quando Demócrito, ao dar a palavra aos sentidos, escreve: “Podre inteligência (*phén*), é com as armas que te damos que queres abater-nos; tua vitória é tua derrota” (DK 68 B 125)” (Lafrance, 2011, p. 150). Lafrance conclui afirmando que Platão herdou a oposição *dóxa-epistémē* dos filósofos Pré-socráticos, mas que “Platão não compartilhou o pessimismo epistemológico de seus predecessores. Afasta-se dele elaborando por meio de seus diálogos uma teoria do conhecimento que coloca no lugar as condições necessárias às quais o espírito deve submeter-se para chegar à ciência e à verdade das coisas. Esta teoria repousa, de fato, na convicção inabalável de que a alma humana é capaz de chegar à verdade. A opinião e a ciência constituem os dois polos em torno dos quais vai desenvolver-se a reflexão platônica sobre o conhecimento” (Lafrance, 2011, p. 150).

87 Cf. *Alcibiades I* 117a-118a; *Górgias* 500e-501b; *República* 477e-478a.

88 No *Górgias*, a diferença entre *dóxa* e *epistémē* é expressa pela oposição entre *pístis* e *máthesis*, e a justificativa para a distinção é a falibilidade, atribuída à opinião e à crença, e que não pode ser atributo da ciência e do saber: “Segundo teu parecer, ‘ter aprendido’ e ‘acreditar em algo’, aprendizagem (*máthesis*) e crença (*pístis*), são a mesma coisa, ou coisas distintas? - Eu julgo, Sócrates, que são distintas. - E julgas bem; logo entenderás. Se alguém te perguntasse

ontológico. O amigo da opinião ou da aparência⁸⁹, o *philódoxos*, é retratado como um amante de espetáculos (*philothéámones*), e de plateias (*philékkooi*) - alguém que apenas tem prazer na exploração dos sentidos e na apreensão sensível, e que descuidando totalmente da verdade dos seres, da realidade das essências, conhece somente as aparências. O filósofo, por outro lado, amante da *sophía*, preocupado com a verdade e dedicado à conversação dialética, consegue descobrir a realidade essencial e alcançar o perfeito conhecimento dos verdadeiros seres. O contraste entre a vida filosófica e a do amante de espetáculo é análogo ao contraste entre o vigilante e o sonâmbulo, *i.e.*, entre aquele que está acordado e vê o real mesmo e o outro que dorme e em sonho percorre um mundo ilusório. “O ‘filodoxo’ vive como num sonho, ligando-se às imagens do belo ou do justo, ao passo que o filósofo é o único capaz de contemplar o Belo-em-si e o Justo-em-si para além de suas imagens nas coisas sensíveis”.⁹⁰ O pensamento do “filodoxo” vive do sonho que julga sobre aparências. Seu pensamento consiste na opinião (*dóxa*). Por outro lado, o pensamento vigilante do filósofo consiste no conhecimento seguro (*gnómē*) ou na ciência (*epistéme*). Na *República*, a opinião e a ciência são definidas como duas potências ou capacidades (*dynámeis*), que “produzem efeitos diferentes e têm por conseguinte objetos diferentes”.⁹¹ Ao poder de apreensão da opinião corresponde um objeto intermediário entre o ser e o não-ser, *i.e.*, o sensível, cuja a característica central é ser, ao mesmo tempo, belo e não belo, justo e não justo, santo e não santo (V, 479 a). A ciência tem, em contrapartida, por objeto as essências – o Belo-em-si, o Justo-em-si – tudo aquilo que é sempre idêntico a si mesmo (V, 479 d-e). “A oposição entre a opinião e a ciência recebe assim na *República* seu fundamento ontológico na distinção entre sensível (*aisthētón, doxastón*) e o inteligível (*noetón, gnostón*) (V, 478a10-11; VI, 511b3-c1)”.⁹²

‘Porventura há, Górgias, crença (*pístis*) falsa e crença verdadeira?’, tu confirmarias, presumo eu. - Sim. - E então? Há conhecimento (*epistéme*) falso e conhecimento verdadeiro? - De forma alguma. - Portanto, é evidente, por sua vez, que não são a mesma coisa” (*Górgias* 454d1-8).

89 “Le terme doxa prend dans les dialogues de Platon de multiples significations. On pourrait dire que les deux sens étymologiques fondamentaux sont, d'une part, celui d'apparence et d'autre part, celui d'opinion. Mais de ces deux sens fondamentaux dérive toute une série de sens de nature plus littéraire que proprement philosophique” (Lafrance, 1982. p. 115).

90 Lafrance, 2011, p. 155.

91 Idem.

92 Idem.

O critério da falibilidade é essencial para a distinção entre ciência e opinião em Platão. Segundo Cornford, no livro V da *República* (V, 477a-480a) Platão argumenta que é a partir das “qualidades” atribuídas a nossas capacidades cognitivas, como também à natureza dos seus objetos, que podemos discernir a ciência da opinião. “Os estados da mente diferem, dado que o conhecimento é *infalível*, mas a opinião pode ser verdadeira ou falsa. Disso se infere que os objetos do conhecimento devem ser completamente *reais* e *imutáveis*, e que os objetos da opinião não são totalmente reais e são *mutáveis*”.⁹³ A qualidade exigida pela *epistémē* é a infalibilidade, e o seu objeto deve ser aquilo que é plenamente real ou, como diz Platão, “o realmente real” (*ónton ón*). O contraste entre *epistémē* e *dóxa* denuncia que, para Platão, a qualidade da opinião está na sua falibilidade, *i.e.*, o caráter próprio da opinião revela-se na possibilidade do erro. O objeto da opinião é, por conseguinte, descrito a partir de seus defeitos: não totalmente real e instável. A oposição *epistémē-dóxa* na *República* está baseada nas oposições infalibilidade-falibilidade, realidade-aparência e estabilidade-instabilidade. Neste contexto, a ciência platônica é definida como a capacidade de um conhecimento *sempre verdadeiro*, que apreende o *plenamente real* e o *imutável*, oposta, dessa maneira, à capacidade da *dóxa*, cuja qualidade fundamental é ser *sempre falível*, por estar baseada num *objeto aparente e inconstante*.

O papel central da falibilidade no estudo da epistemologia de Platão não está restrito à *República*. Na discussão sobre a definição da ciência no *Teeteto*, a possibilidade do erro é também o principal critério que pode justificar a distinção entre a ciência e a opinião.⁹⁴ Embora o *Teeteto* não apresente uma investigação epistemológica que explicitamente valha-se da teoria das Formas inteligíveis, nem dê uma resposta final para o problema da ciência (o final do diálogo é aporético), no interior do diálogo, não deixamos de perceber como a falibilidade serve como critério de distinção entre ciência e opinião. Logo no início da segunda tentativa de definição da ciência, o jovem Teeteto argumenta que é impossível dizer que a ciência é simplesmente opinião, porque nem todas as opiniões são verdadeiras. Há opiniões falsas. Assim, é impossível simplesmente igualar ciência e opinião. Teeteto conclui: no máximo, podemos dizer que ciência é opinião verdadeira, respeitando o critério de verdade exigido pela ciência, mas é

93 Cornford, 2007, p. 49.

94 187b4-5.

um equívoco simplesmente equivaler ciência com opinião.⁹⁵ Aqui, como na *República*, a falibilidade da opinião, que consiste na sua dupla natureza de ser verdadeira ou falsa, serve de justificativa para a distinção entre *dóxa* e *epistémē*.

A aceitação do paradoxo do erro representa a renúncia da separação rigorosa do conceito de ciência e de opinião. A negação do erro se torna, assim, um obstáculo para a epistemologia platônica. A negação da possibilidade do erro representa a exclusão da falibilidade como a qualidade fundamental das opiniões. Ela apaga o principal critério platônico de distinção entre a opinião e a ciência. No fim, rejeitada a possibilidade do erro, a opinião e a ciência se tornam equivalentes no que diz respeito à verdade. A opinião se torna tão infalível quanto a ciência. Atribuir a infalibilidade à *dóxa*, na perspectiva platônica, significa oferecer para todas as opiniões, crenças, convicções e juízos o mesmo valor de verdade, realidade e segurança que esperamos conferir apenas à *epistémē*. Como vemos, o paradoxo do erro formula uma séria objeção para a epistemologia platônica. A questão do erro ganha, assim, centralidade no pensamento platônico. É de suma importância para Platão garantir a possibilidade do erro. Desistir de defender a possibilidade do erro é desistir de um conceito forte de ciência que se oponha às opiniões, e isso significa, para Platão, deixar aberto o caminho para uma concepção relativista de verdade.

No *Teeteto*, Platão está em conflito com uma concepção influente de saber e de verdade: o relativismo protagórico. A questão sobre a possibilidade ou impossibilidade do erro é um ponto central na disputa entre a concepção platônica de ciência e o relativismo sofístico. O *Teeteto* pode ser, assim, compreendido como um campo de batalha, onde estão em combate concepções distintas de saber e de ciência. Tradicionalmente é dito que o *Teeteto* é um diálogo crítico ou “dialético”, o que significa dizer, entre outras coisas, que é um diálogo que dá centralidade para a polêmica de Platão contra seus adversários.⁹⁶

95 Podemos interpretar o paradoxo do erro como uma tentativa de desrespeitar a proibição que diz ser impossível igualar ciência e opinião. O paradoxo do erro ignora a intuição de Teeteto: “dizer que todas as opiniões são ciência, Sócrates, é impossível, uma vez que existe opinião falsa (187b4-5)”. Na conversação subsequente Sócrates apresentará um desafio para Teeteto, que não é outro que o desafio posto pelo sofista: como é possível a opinião falsa? O desafio colocado pelo sofista não é apenas um desafio para os personagens Sócrates e Teeteto, mas, sobretudo, um desafio para a epistemologia platônica.

96 “[...] the *Theaetetus* is the first of the series of dialogues – *Theaetetus*, *Sophist*, *Statemen*, and *Philebus* – which Campbell liked to call “dialectical”

É, sobretudo, a partir desta perspectiva polêmica que devemos compreender o fato de o *Teeteto*, um diálogo da velhice de Platão, se assemelhar tanto com os diálogos da juventude.

O *Teeteto*, tal como os primeiros diálogos platônicos, tem claramente um caráter maiêutico e aporético.⁹⁷ Sabemos que o método socrático de investigação é crítico, *i.e.*, consiste num método de julgamento e avaliação das opiniões dos seus interlocutores. Sócrates tinha como missão: livrar os homens da pior ignorância, que consiste em não saber, mas, mesmo assim, acreditar que sabe. Seu método era, portanto, um método de refutação (*elénchos*) e purificação (*kátharsis*) das falsas opiniões. A maiêutica socrática não é apenas uma forma de dar à luz as concepções do interlocutor, mas, sobretudo, de julgá-las, examinando se são verdadeiras ou falsas. O caráter maiêutico do *Teeteto* revela, assim, a natureza polêmica e crítica da investigação sobre a ciência.

A investigação epistemológica tem, no *Teeteto*, antes de tudo um caráter negativo, no sentido que, neste diálogo, o foco está principalmente em nos afastar das falsas definições de ciência, mais do que exatamente revelar a essência da ciência para Platão. No *Teeteto*, trata-se acima de tudo de mostrar o que, para Platão, a ciência não é. O final aporético parece consolidar a percepção de que o objetivo mor do *Teeteto* é servir como uma forma de purificação das nossas falsas opiniões sobre a essência da ciência.⁹⁸

because of their more alert critical stance and their heightened interest in examining the first principles not only of Socratic but also of pre-Socratic thought, [...]”. (Cooper, 2015, p. 2).

97 Segundo Lafrance no *Teeteto* (e também no *Sofista*) Platão dedica-se “a refutar as principais teorias que se opõem à sua concepção do conhecimento e da ciência, as de Protágoras, Heráclito e Parmênides” (Lafrance, 2011, p. 157). Lafrance especifica que “a teoria platônica do conhecimento atravessou [...] no *Teeteto* e no *Sofista* as três vagas sucessivas que se erguiam contra ela, estabelecendo, contra os sofistas, a existência de opiniões verdadeiras e falsas no conhecimento sensível, e no campo do conhecimento racional, contra o mobilismo de Heráclito a existência de um ser estável concebido pelo pensamento puro, que especifica a realidade ou a natureza de cada coisa, e contra o Não-ser de Parmênides, que é o nada, a identificação do Não-ser com a alteridade, com algo diferente” (Lafrance, 2011, p. 161).

98 Segundo a interpretação de Kahn, o objetivo do *Teeteto* é servir como uma forma de *reductio ad absurdum* das concepções anti-platônicas de ciência. Platão, querendo provar a necessidade de uma ontologia que garanta um objeto estável para o conhecimento, parte de hipóteses opostas e mostra como elas resultam em contrassensos: “The Platonic thesis in question is the claim that

Platão se posiciona, primeiro, contra a tese empirista, que na sua visão, está ligada ao relativismo sofístico, encabeçado pela figura de Protágoras, e ao mobilismo heraclítico. Sabemos como Platão sempre defendeu que a ciência não se baseia no conhecimento sensível, porque, para ele, as realidades sensíveis estão em constante processo de transformação.⁹⁹ A tese empirista, que torna equivalente *epistēmē* e *aisthēsis*, não garante, de acordo com a visão platônica, as condições necessárias para o verdadeiro conhecimento. O que falta aos objetos sensíveis é, principalmente, a estabilidade imprescindível para o conhecimento – e estabilidade significa, para Platão, por um lado, permanência e repouso, *i.e.*, não estar em constante alteração, e, por outro, ter uma realidade própria, garantida por natureza (ser em si e por si mesma, sem depender de nada, ser incondicionado e objetivo). A tese empirista apresentada e desenvolvida no *Teeteto* é, assim, uma oportunidade para Platão combater “as duas grandes teses opostas à sua concepção da ciência”: o relativismo de Protágoras e o mobilismo universal de Heráclito.¹⁰⁰ A estabilidade exigida pelo conceito de ciência platônico é confrontada, primeiro, pela tese relativista, segundo a qual o

knowledge and understanding (*nous*) require an object that is stable and unchanging. (This is essentially the Eleatic thesis formulated in *Republic V* and reasserted in *Sophist* 249b–c.) From Plato’s point of view, an attempt to define knowledge on the basis of *aisthēsis* and *doxa* implies a denial of this thesis. Thus, the logical connection between an epistemology of sense perception and an ontology of universal flux is made explicit in the first part of the *Theaetetus*. The link between *doxa* and a similar ontology is left implicit in the second part, but it is obliquely indicated by the refusal to discuss Parmenides’ doctrine of Being (184a). [...] Hence, for Plato as a Parmenidean, neither perception nor *doxa* can provide the basis for a definition of knowledge, because neither one establishes contact with the kind of being that is exempt from change. Read as an exercise in dialectic, the double *reductio* here of attempts to define knowledge, first in terms of *aisthēsis* and then in terms of *doxa*, will provide indirect support for the Eleatic thesis, that an ontology of stable Being is required as the object for knowledge. In the light of this two-fold *reductio*, the *Theaetetus* as a whole can be seen as repeating on a broader scale the argument against an ontology of flux (181c–183b)” (Kahn, 2013, p. 50-51).

99 Cf. Lafrance, 2011, p. 158-159.

100 “Para quem, como Platão, sustenta que a ciência consiste no conhecimento da realidade ou da natureza de uma coisa, que esta realidade constitui seu próprio ser e que é sempre idêntica a si mesma, o relativismo de Protágoras e o mobilismo universal de Heráclito constituem teses às quais a concepção platônica do conhecimento se encontra confrontada e que ele devia refutar” (Lafrance, 2011, p.158).

homem é a medida das coisas, depois pelo mobilismo heraclítico, para o qual todas as coisas estão em perpétuo devir e mudança. A primeira parte do *Teeteto* é o cenário deste *combate de gigantes* em relação ao conceito de *epistême*, de verdade e sobre a consistência ontológica das coisas.¹⁰¹

Neste *combate de gigantes*, a negação do erro é uma dificuldade lançada inicialmente pelo relativismo protagórico. O conflito platônico com a sofística no *Teeteto* é, sobretudo, sobre o conceito de verdade. A proposta relativista de Protágoras é que não existe verdade objetiva e absoluta, apenas existem *verdades* relativas, uma para cada indivíduo. A verdade, para Protágoras, não é nem com ‘v’ maiúsculo nem única. A verdade relativista não é única porque ela não depende do objeto, mas dos sujeitos. Não é *uma* verdade, mas *múltiplas* verdades, uma para cada um dos homens. Para o relativismo a verdade não está na coisa, mas nos olhos de quem vê, ou melhor, como mostra a teoria da percepção na primeira parte do *Teeteto*, está no encontro da coisa com os olhos de cada um. Mas de qualquer forma o objeto, a coisa e o ser não são, para o relativista, a medida. O homem é quem mede e, por isso mesmo, deve ser considerado a medida de todas as coisas.¹⁰² Segundo Protágoras as coisas *em si* e *por si* não podem servir de medida para a verdade porque, argumenta o sofista, efetivamente não existem coisas *em si* e *por si*. Toda a experiência é mediada pelo homem. O que se sobressai na experiência humana do mundo não é o mundo, mas o homem, cuja marca define todo ente e que sempre percebe as coisas do modo que elas aparecem para ele. A visão que temos do mundo não é a do puro *em si*, mas sempre do *para outrem*, *i.e.*, a visão do que aparece para cada homem. O relativismo se apresenta, portanto, como uma forma de

101 Sempre é prudente lembrar que Platão não divide a filosofia em áreas e domínios independentes. Nos diálogos platônicos a ética, a epistemologia, a ontologia e demais áreas não estão separadas em domínios de estudos autônomos. Diante disso é justificado que o *Teeteto*, um diálogo tradicionalmente reconhecido como uma investigação epistemológica sobre a definição da ciência, apresente uma extensa discussão ontológica sobre a natureza e a consistência dos entes, e que não lhe sejam alheias questões éticas e políticas.

102 “Talvez toda a moralidade da humanidade teve sua origem na assustadora agitação interior que se apossou dos primeiros homens [*Urmenschen*] quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar (a palavra ‘homem’[*Mensch*] significa, aliás, aquele que mede [*Messende*], ele quis se nomear a si segundo a sua maior descoberta!)” (Nietzsche. *Der Wanderer und sein Schatten*, § 21. apud Werle, 2008, p. 112-113.

humanismo radical, ou seja, como uma doutrina que defende a centralidade do homem em lugar da objetividade do ser. Para o relativismo tudo é uma forma de *invenção* e *avaliação* que passa necessariamente pela intervenção humana. O relativismo destaca a capacidade *criadora* e *construtiva* do homem que interfere na percepção do que as coisas são. O relativismo contraria, desta forma, o nosso realismo habitual, que sempre destaca no homem a sua capacidade de *observação* e *contemplação*, e que considera os resultados humanos – teóricos ou práticos – como *descobertas* da própria realidade.

A consequência da concepção relativista de verdade, que destaca Platão no *Teeteto*, é a tese de que “todas as opiniões são verdadeiras”. A trivialização da verdade é o efeito do relativismo, segundo a acusação platônica. Para a doutrina de Protágoras, cada homem pode ser considerado o senhor de sua verdade. Cada opinião representa a experiência concreta e real de alguém. Como lhe aparecem as coisas, assim, efetivamente elas são. O relativismo protagórico altera, desta forma, a percepção tradicional de que há sábios e peritos que têm o conhecimento da verdade sobre ofícios e temas, e que esta verdade escapa à maioria dos homens, ignorantes nos saberes e ofícios especializados. O relativismo destrói a tradicional noção de conhecimento especializado e saber científico, já que afirma que ninguém pode estar errado sobre qualquer coisa. No que se refere à verdade, todos já são qualificados, pois sua experiência individual e espontânea (*phantasia*) é ela própria qualificada como científica, e enquanto tal infalível. O relativismo contesta, assim, a tradicional hierarquia na qual as opiniões dos homens comuns está abaixo dos conhecimentos dos sábios e especialistas. Se a verdade não é algo exclusivo dos sábios, mas está, como se diz, na ‘boca do povo’, então está impugnada a antiga autoridade dos saberes e conhecimentos específicos. O conhecimento do sábio e a ciência dos especialistas são, assim, reduzidas ao nível da *dóxa*. O critério para distinguir o homem comum do sábio não pode mais ser a verdade, porque, segundo o relativismo de Protágoras, no que se refere à verdade, todos têm a mesma autoridade e todas as opiniões têm igual valor.

A concepção relativa de verdade representa uma séria objeção para a dialética socrática-platônica. Tanto o objetivo da dialética de alcançar a verdade das essências quanto a prática purgativa da refutação socrática – propedêutica de toda a dialética – é contestada pelo relativismo de Protágoras. O relativismo rejeita a possibilidade de uma verdade objetiva, na qual estejam apagados os elementos subjetivos e idiossincráticos dos homens. Para o relativismo protagórico, alcançar a

essência platônica é questionável, primeiro, porque não há nada que garanta a existência de seres tais como Platão propõe – existindo em si e por si, independentes e incondicionados –, e que seriam inteligidos pelo pensamento. O relativismo protagórico é empirista. O homem só tem acesso às sensações e percepções e é apenas a partir da experiência que ele forma suas opiniões e crenças. Mas mesmo que existissem essências, diz o relativismo, como garantir que há acesso puro a estas essências, *i.e.*, como garantir que o homem pode corresponder fielmente às essências e tomá-las objetivamente, sem nenhuma intervenção subjetiva. O relativismo coloca uma questão radical para a dialética: o homem está condenado à aparência. Qualquer ser ou essência, mesmo que objetivo, existindo em si e por si, só pode ser alcançado pelo homem através do aparecer. O ser e a essência podem se mostrar apenas na medida em que aparecem para o homem. O homem, por sua vez, só pode estar seguro sobre o modo que aparece o ser para ele, nunca pode estar seguro do ser mesmo, que supostamente existiria independente dele. O relativismo, contra o realismo que acredita alcançar o ser e a essência na sua objetividade, destaca os limites do conhecimento humano, que está condenado às aparências. O relativismo, rejeitando a possibilidade humana de alcançar a essência na sua objetividade, é uma forte objeção à dialética, para a qual o fim último de toda investigação é atingir a verdade objetiva das essências platônicas.

O relativismo protagórico e a negação da possibilidade do erro que acompanha este relativismo representam também uma dificuldade para a dialética na medida em que atacam a maiêutica socrática. A maiêutica não é outra coisa que o método pedagógico de Sócrates. Sócrates compara sua ocupação com o trabalho das parteiras, as quais, já não podendo parir, oferecem assistência nos partos alheios.¹⁰³ A função da parteira é símile da de Sócrates, exceto que a parteira auxilia no parto de crianças, enquanto Sócrates no parto de ideias. Como maiêutica, a pedagogia socrática tem a missão de servir de assistência e de crítica. A educação socrática não está baseada na aceitação e na transmissão passiva da tradição. Sócrates não transmite conhecimento ou ensina simplesmente o que teria aprendido da tradição. A educação socrática é antes uma forma de *therapeía*, *i.e.*, um modo de trato cuidadoso e solícito em relação ao outro, cuja finalidade é buscar revelar as opiniões e concepções do próprio interlocutor. Ademais, a educação socrática é ainda uma espécie de *kátharsis*, *i.e.*, uma forma de crítica, avaliação e de purificação das falsas opiniões e dos erros presentes na alma do

interlocutor. A maiêutica socrática representa uma alteração no papel tradicional do educador, pois “a função do educador e do mestre”, doravante, já não é “uma função de geração”, ou seja, de propagação da tradição, mas de ...

... assistência e crítica: interpor-se para conseguir às almas o convívio mais próprio para sua fecundidade; ajudá-los pela ação e pela presença a dar à luz, no momento oportuno, o fruto de que estão prenhes; finalmente, julgar o que este vale, se é normal e viável, ou se de tal apenas terá a aparência (Robin, s/d, p. 52).

A maiêutica socrática destaca, assim, por um lado, o aspecto positivo da assistência como um cuidado pessoal e revelador em relação à alma do interlocutor, e, por outro, o aspecto negativo da avaliação, refutação (*élenchos*) e purificação das falsas opiniões e dos erros. Pois bem, o relativismo protagórico e a negação da possibilidade do erro contestam exatamente a existência e a possibilidade de opiniões falsas e erros, das quais a crítica socrática pretende livrar o interlocutor. O que sobraria para a dialética socrática realizar, se todas as opiniões de todos os homens fossem necessariamente verdadeiras e corretas. Do que Sócrates pretende purificar a alma de seus interlocutores?! O relativismo e a negação da possibilidade do erro retiram o fundamento epistemológico necessário para realizar a anfidromia da maiêutica socrática (160e6). Pois, qual seria a razão de alguém submeter as almas ao exame maiêutico, se não há falsas opiniões e crenças inválidas?! O aspecto crítico do método socrático é obstruído pelo relativismo protagórico e pela negação da possibilidade do erro, de tal forma que o grande mérito da arte socrática é apagado: “a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro.” (151c1-3).

A negação do erro obstrui o caminho e a prática da maiêutica socrática. Pois, uma vez estabelecido que não existe a possibilidade de erro – e que, portanto, todas as opiniões são igualmente verdadeiras, não há mais sentido em julgar a validade das opiniões e concepções apresentadas pelo interlocutor no diálogo socrático. A rigor, caso se conclua que não há nenhuma forma de equívoco possível nas opiniões humanas e que todos sempre já têm razão em acreditar no que acreditam, toda a *paideia* socrática está interdita. Sócrates não poderá salvar ninguém do erro e do engano, pois, a rigor, ninguém precisa ser

salvo, visto que nenhuma pessoa está no erro. A maiêutica socrática se torna supérflua: ninguém necessita ser guiado para a verdade, pois todos já a possuem.

A negação da possibilidade do erro torna-se, assim, além de uma dificuldade epistemológica, um problema pedagógico, ético e político, ou melhor dito, exatamente porque é uma dificuldade epistemológica, a negação do erro torna-se, para Platão e para a dialética socrática, uma dificuldade ética, política e pedagógica.¹⁰⁴ A missão socrática, que é uma missão educativa, ética e política, é minada pelo relativismo protagórico e pelo paradoxo do erro. A missão socrática consiste na tentativa de livrar os homens das falsas concepções e, acima de tudo, purificá-los daquela que para Sócrates é a pior forma de ignorância: não saber que não se sabe, *i.e.*, ignorar que não sabemos a verdade sobre as coisas. Para a dialética socrática, livrar os homens da pior ignorância não é outra coisa que os libertar da ilusão que considera conhecimento simples opiniões, não sabendo distinguir o verdadeiro saber do mero acreditar. Sem a distinção entre saber e opinião não há mais sentido para a maiêutica e o *élenchos* socráticos.

Segundo Casertano, a perspectiva ética e pedagógica do platonismo é o que de modo decisivo “torna inaceitável a tese de Protágoras” de que “todas as opiniões são verdadeiras e que cada um é medida da própria sapiência”.¹⁰⁵ Aceitar o relativismo protagórico significaria, aos olhos de Platão, afirmar que a missão e a vida de Sócrates não tiveram sentido. “Na perspectiva de Protágoras, segundo Platão, o próprio sentido da vida e da morte de Sócrates reduzir-se-ia a uma grande *phluaríá*, a um enorme nonsense”.¹⁰⁶ De fato, se o erro é impossível e não há propósito algum em julgar a vida e as opiniões dos homens, então a vida de Sócrates, bem como o motivo de sua morte, perdem o sentido.

No que me diz respeito e à minha arte de parteiro, nem me refiro ao ridículo que provocamos, o que, aliás, se poderia tornar extensivo a toda a arte da conversação [*dialégesthai*]. Pois analisar e

104 “Protágoras, em especial a sua teoria da verdade, não pode ser aceito não só porque as suas teses não fundam solidamente a aspiração ao conhecimento e ao saber (a *philo-sophia*), mas principalmente porque levam, precisamente em razão deste não fundamento, às conclusões inaceitáveis no plano ético e político” (Casertano, 2010, p. 157).

105 *Ibidem*, p. 168.

106 *Idem*.

procurar refutar as fantasias e opiniões de outras pessoas, dado que todas sejam certas para cada um de nós, não será o cúmulo da sensaboria e da tolice, se *A Verdade* de Protágoras for realmente verdadeira e se ele não estava pilheriando, quando doutrinava dos penetrais sagrados do seu livro? (161e4-162a3).¹⁰⁷

O que está em jogo na discussão da *Verdade* de Protágoras é tanto o sentido da dialética socrática, como também o projeto platônico de fundação de uma ética e uma política baseadas no conhecimento e na verdade objetiva da essência das coisas. Sem a possibilidade do erro, e, com isso, sem a distinção entre opinião e conhecimento, a dialética socrática, que busca purificar a alma das ilusões para redirecioná-la à verdade, torna-se uma prática ridícula e sem propósito, bem como o objetivo platônico de fundar uma moral baseada na *epistémē* se torna um projeto fadado ao fracasso, uma vez que a *epistémē* está reduzida à *dóxa*. A dificuldade lançado pelo relativismo é uma séria aporia que Platão, preocupado com a fundação de um modo de vida filosófico baseado na *epistémē*, não pode negligenciar. A discussão sobre a questão do erro se transforma, assim, num conflito inevitável e o *Teeteto* em um campo de batalha, onde está em curso um *combate de gigantes*.

1.2.2 O Relativismo Sofístico

O problema do erro e o relativismo são duas faces da mesma moeda. Por um lado, a aporia do erro nega a possibilidade do erro e chega, logicamente, na tese de que todas as opiniões são verdadeiras; por outro lado, o relativismo defende, gnosiologicamente, que a opinião de cada é igualmente verdadeira, chegando assim à tese de que ninguém erra. Para melhor compreender a aporia do erro no *Teeteto* é indispensável investigar como Platão lida com o relativismo neste diálogo. É preciso, além disso, revelar as bases gnosiológicas do relativismo e da negação da possibilidade do erro. Apenas assim se esclarecerá o motivo que leva Platão a considerar Protágoras um dos principais autores ligados ao paradoxo do erro.

O relativismo, assim como o ceticismo, parte da seguinte constatação: os homens divergem sobre quase tudo. Divergem sobre o

107 As citações do *Teeteto* são de Carlos Alberto Nunes. Quando se tratar de outra tradução ou tradução própria informaremos em nota.

belo – o que para um é belo, para outro é feio; divergem sobre o bem – os valores de alguns estão em conflito com os de outros; divergem, em suma, sobre o ser – o que é para alguém, para outro não é. Em alguns assuntos, tais como política, moralidade e religião, as divergências entre as opiniões são tão intensas e profundas que dificilmente é possível chegar a um termo comum. Não obstante, a constatação do relativismo não se resume à percepção de que as pessoas têm opiniões divergentes; o relativista verifica, além disso, que as pessoas estão, no mais das vezes, fortemente apegadas às suas convicções. Parafraseando Heródoto, é provável que se fosse perguntado a todos os homens quais as melhores leis e os melhores costumes, cada um escolheria os seus próprios, de tal modo estão persuadidos que as suas leis são as mais belas (*Histórias*, III, 38). De fato, não apenas os homens vivem em constantes divergências, como também acreditam piamente que suas opiniões são as melhores e as verdadeiras.

Pois bem, diante desta divergência e desta convicção que caracterizam as opiniões humanas o relativismo assume as seguintes premissas:

- 1) As pessoas têm diferentes opiniões em relação ao que é verdadeiro.
- 2) Não há nenhuma forma de sair das nossas perspectivas e ver as coisas por si mesmas.¹⁰⁸

Não é apenas o relativista que assume isso, o cético, motivado pelas mesmas constatações, aceita igualmente as duas premissas. Contudo, eles diferem na conclusão. Os cétricos concluem que “há algum fato objetivo sobre o qual alguém está certo e alguém está errado, mas nós não podemos descobrir o que é”.¹⁰⁹ A conclusão do relativista é diferente: “não que não podemos conhecer a verdade, mas que simplesmente não há nenhuma verdade objetiva para conhecer”.¹¹⁰ Verdade, segundo o relativista, é sempre verdade de alguém e para alguém. Portanto, “o que é verdade para alguém pode não ser verdade para outro”.¹¹¹ Diferente do cético, o relativista aceita confiante e espontaneamente as aparências (*phantasia*), entendendo-as como sinônimo do que existe. Enquanto que o cético permanece na negatividade da impossibilidade do conhecimento humano de alcançar a verdade das coisas mesmas, o relativismo atribui valor de verdade ao

108 Cf. Michael Lynch, 2004, p. 32.

109 Idem.

110 Idem.

111 Idem.

que aparece a cada um e a cada vez individualmente. Para o cético, nada que aparece pode ser considerado real e verdadeiro. Para o relativista, por outro lado, tudo o que aparece deve ser considerado real e verdadeiro. Em suma, a diferença entre o cético e o relativista está no fato de o ceticismo aceitar a concepção objetivista de verdade, mesmo que negue que seja possível alcançá-la, enquanto que o relativista possui uma diferente concepção de verdade – uma concepção *pluralista* e *subjetivista* de verdade. A divergência em relação ao conceito de verdade faz com que a verdade do cético seja sempre um objetivo inalcançável (o conhecimento humano está limitado às aparências), enquanto que a verdade do relativista esteja sempre ao alcance de todos e qualquer um (as aparências representam a própria verdade).

Platão e Aristóteles estão de acordo em que a raiz da concepção relativista da verdade está numa certa teoria da percepção. Porque identifica conhecimento (*epistémē*) com a sensação (*aísthēsis*), escreve Platão, o jovem Teeteto aproxima-se do relativismo de Protágoras (151e et seq.). Porque reduzem todos os entes aos objetos sensíveis, acusa Aristóteles no livro Gama da *Metafísica* 1009b12-15, alguns filósofos sustentam a tese de que todas as opiniões são verdadeiras e são levados a negar o princípio de não-contradição. Prossegue Aristóteles: “sempre com base na observação das coisas sensíveis, alguns filósofos foram induzidos a afirmar que tudo o que aparece é verdadeiro” (*Metafísica*, IV, 1009b1-2). Para esses filósofos relativistas, a constatação de que a maioria sente o mel doce não garante que o mel, de fato, é doce; alguém que diz que o mel é amargo está igualmente certo. Eles negam, assim, que a verdade deva ser julgada pelo parecer da maioria.

[...] a mesma coisa, experimentada por alguns, parece doce, experimentada por outros parece amarga; de modo que, se todos ficassem enfermos ou delirassem e apenas dois ou três permanecessem sadios e com a mente sã, considerar-se-ia que justamente estes e não outros estariam enfermos e delirantes. [...] Ademais, eles dizem que muitos dos outros seres vivos têm impressões sensoriais das mesmas coisas contrárias às nossas e que até mesmo cada indivíduo, considerado em si mesmo, nem sempre tem as mesmas impressões sensoriais da mesma coisa. Portanto, não é claro quais delas são

verdadeiras e quais são falsas. Na realidade, umas não são mais verdadeiras do que outras, mas ambas são equivalentes (1009b2-11).

Protágoras e demais filósofos pré-socráticos sofrem, segundo Aristóteles, de uma gravíssima “*hybris* fenomenológica”¹¹²: “[...] esses filósofos afirmam que tudo o que aparece aos nossos sentidos é necessariamente verdadeiro, porque eles consideram que a inteligência é sensação e que esta é uma alteração” (1009b12-15). O excesso fenomenológico impele estes filósofos a defender a indistinção entre pensamento e sensação, bem como a confundir a sensação com o movimento e alteração. O resultado final deste excesso é a rejeição, por parte de tais filósofos, da existência e da possibilidade do erro – seja na percepção seja na opinião – e a negação do princípio de não-contradição.

No *Teeteto*, as acusações platônicas contra a gnosiologia relativista e fenomenista são similares (embora o problema central para Platão não seja a defesa do princípio de não-contradição). A definição que equivale conhecimento à sensação acaba, segundo Platão, reduzindo a verdade ao aparecer e o ser ao devir. Na visão platônica a definição fenomenalista de *epistémē* resulta, por um lado, no relativismo protagórico, e, por outro, no mobilismo heraclítico. De fato, Platão considera que a experiência sensorial está na base da redução da verdade à aparência (*phantasia*), bem como é o ponto de partida para a posição mobilista que reconhece na realidade apenas o constante devir de todas as coisas (*pánta rheí*). No ente sensível, Platão reconhece um ente relativo que depende da percepção individual e que, portanto, é a cada vez diferente de si mesmo. O objeto sensível é um ente que está em constante mutação e alteração. Mas para Platão nem o ser se restringe ao devir, nem é equivalente ao aparecer. Assim, a primeira parte do *Teeteto* pode ser compreendida como o desenvolvimento de teses antiplatônicas às quais o próprio Platão quer se contrapor, mostrando os resultados negativos que delas decorrem.

A pergunta colocada pelo *Teeteto* sobre a essência da ciência é uma questão crucial para o platonismo. Embora Sócrates declare inicialmente que se trata de “uma pequena dificuldade” (*mikròn dè ti aporô*, 145d4), a busca pela definição do que seja a ciência se revelará uma investigação nada fácil. A urgência da questão faz com que não possa ser uma indagação negligenciada. Aprender significa tornar-se

112 Cf.: Cassin, 1999, p. 144-146.

sábio a respeito do que se aprende; tornar-se sábio não é outra coisa que adquirir conhecimento (*epistême*); logo, definir o que é conhecimento é indispensável tanto para revelar o que é sabedoria e quem são os sábios na *pólis* como também para descobrir uma forma autêntica de educação (145d). Enquanto não houver uma definição segura de *epistême* não haverá nenhuma posição clara sobre o ser da sabedoria e da educação. A falta de esclarecimento acerca da essência do conhecimento impede a elucidação sobre o que torna alguém sábio e que, portanto, deve servir de modelo pedagógico aos cidadãos. Para Platão, a decisão sobre a ciência têm efeitos éticos e políticos.¹¹³ Neste sentido, em termos platônicos, é possível supor: se a ciência equivale à sensação – como propõe Teeteto na primeira parte do diálogo – a verdade se tornará um atributo universal, a sabedoria não diferirá da opinião e a educação não poderá ser outra que a sofística.

A definição do jovem Teeteto de que conhecimento não é senão sensação é, à primeira vista, uma definição trivial. “Parece-me, pois, que quem sabe alguma coisa sente o que sabe. Assim, o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais do que sensação” (151e1-3). Quem sabe é quem sentiu, quem viu, ouviu ou, em suma, quem teve a experiência daquilo que sabe. Quem não viu nem ouviu; quem, em suma, não percebeu não pode saber. O senso comum parece concordar com Teeteto, para a maioria das pessoas conhecer não é outra coisa que sentir. Sócrates, porém, não vê trivialidade nenhuma na definição de Teeteto, antes reconhece na opinião do jovem o eco de “sábias” doutrinas. Sócrates começa assimilando a tese do jovem Teeteto ao relativismo sofístico. Para Sócrates Teeteto repete aquilo que já fora dito, com outras palavras, por Protágoras: “o homem é medida de todas as coisas, das que são que (como) são, das que não são que (como) não são” (152a2-4). Sócrates esclarece que o sentido do *dictum* de Protágoras está no fato das coisas serem conforme aparecem para cada um: “as coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti segundo te aparecerem” (152a7-9). Dizer que ‘o homem é a medida’ significa, nesta interpretação de Sócrates, que as coisas são idênticas ao modo como elas aparecem para cada homem em individual. Assim, por

113 “Le terme *sophia* est de fait profondément ambigu. Il peut désigner à la fois le savoir et la sagesse. [...] Il n’y a pas forcément à choisir, car les idées de savoir et de sagesse sont essentiellement liées pour Platon. Le système de la connaissance n’a en effet d’autre principe que la valeur suprême, à savoir le Bien. Il n’y a donc pas, pour Platon, de scission radicale entre le théorique et le pratique. Être un expert en mathématique, c’est être un expert en vertu. Le savoir est équivalent à la sagesse” (Seguy-Duclot, 2008, p. 20)

exemplo, o mesmo vento é frio para quem o sente frio e quente para quem o sente quente. Sentir (*aisthánesthai*) não é outra coisa que aparecer (*phainetai*), e aparecer, por sua vez, não difere de ser (*einai*). Logo, está assegurada a equivalência entre sensação e conhecimento. Uma vez que corresponde ao ser e não está sujeita ao erro e à falsidade a sensação merece o título de *epistême*.¹¹⁴

A equivalência, operada aqui, entre sensação, aparência e ser resultará na universalização da verdade, e, o que significa o mesmo, na impossibilidade da falsidade. Tudo *o que é* é correlato à aparência e à sensação. Fora da sensação e da aparência nada pode ser. Aquilo que não é objeto da sensação e que não aparece, isto *não é* em absoluto. O ser está restrito ao sentir e ao aparecer. O que significa que tudo o que aparece e é sentido, enquanto é algo que aparece e se sente, é verdadeiramente um ser que é. A verdade da aparência e da sensação está garantida pela efetividade do conteúdo do que aparece e do que é sentido. Negar o ser que aparece e que se sente significaria, em termos parmenínicos, tomar o ser pelo não ser – transformar o objeto fenomênico em nada. O nada não pode ser objeto da sensação; o que se mostra, se sente, em suma, se experimenta é inevitavelmente um ser. A conclusão do argumento declara que é sempre um ser o que aparece e é sentido. Isso significa, em termos de valor de verdade, que o que aparece e é sentido sempre é verdadeiro. Verdade não é senão corresponder ao ser. Se o *ser* equivale à sensação e à aparência, também a verdade deve ser equivalente à sensação e à aparência.

Mas, se, por um lado, esta argumentação relativista, apresentada no *Teeteto*, aproxima Protágoras de Parmênides no que concerne à impossibilidade do não-ser (e, por extensão do erro) e em relação à inevitabilidade do ser e da verdade do ser, por outro, as concepções da natureza do ser são destacadamente diferentes. A marca do ser de Parmênides é a unidade, a de Protágoras a multiplicidade. “Protágoras não se pode contentar com a ontologia parmenídica porque esta, sacrificando o múltiplo, cai na infelicidade da generalidade”.¹¹⁵ Para Protágoras, o discurso da ontologia eleata “torna-se discurso vazio”.¹¹⁶ Além disso, “Protágoras recusa toda a distinção entre opinião e verdade; reabilita a *dóxa*, cujos perpétuos desmentidos constituem a própria lei da vida, e as formas de uma realidade resplandecente”.¹¹⁷ Com efeito, na

114 “A sensação é sempre sensação do que existe, não podendo, pois ser ilusória, visto ser conhecimento.” (152c5-6).

115 Romeyer-Dherbey, 1986, p. 19.

116 Idem.

117 Idem.

querela entre Parmênides e Heráclito, Protágoras pende mais para o lado de Heráclito. Não é por acaso que Platão, ao assimilar a tese empirista do jovem Teeteto ao relativismo de Protágoras, não deixará de notar, por trás da tese de Protágoras, uma concepção heraclítica do mundo.

Platão não reconhece na tese de Protágoras um relativismo trivial, ao contrário, atribui ao *dictum* de Protágoras um sentido mais profundo. Conforme a explicação presente no *Teeteto* o relativismo de Protágoras não é o relativismo *tout court*. Antes de mais nada se trata de um relativismo baseado numa forma radical de “realismo”. Segundo Platão, Protágoras não se contenta em afirmar a verdade de todas as aparências e dos pareceres individuais, secretamente ele guarda uma verdade mais profunda sobre a própria natureza dos entes. O saber público de Protágoras, segundo o qual “o homem é a medida de todas as coisas”, não é senão a superfície de um antigo saber esotérico cujo conteúdo consiste em dizer:

[...] que nenhuma coisa é una em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituída. Se a qualificares como grande, ela parecerá também pequena; se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado ou como quer que seja. Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois a rigor nada é ou existe, tudo devém. (152d2-7).

A definição do jovem Teeteto recebe, assim, uma segunda assimilação. De acordo com o processo maiêutico de Sócrates que quer revelar o sentido profundo das ideias do jovem, a definição empirista de conhecimento é tanto tributaria do relativismo de Protágoras quanto do antigo saber heraclítico. A ‘doutrina secreta’, atribuída a Protágoras, não é senão a concepção mobilista do mundo, segundo a qual “nada é ou existe, tudo devém”. Protágoras, seguindo o entendimento da maioria dos sábios, exceto Parmênides, nega a existência de qualquer forma de unidade e estabilidade na realidade. Para ele, nada é *um* em si e por si. Isso significa que nenhum ente pode ser nomeado ou designado com acerto, nem mesmo é possível indicar alguma qualidade que corresponda ao objeto, pois se alguém qualificar que algo é grande, esta mesma coisa aparecerá e será pequena para outro; se alguém considerar

algo pesado, este será, por outro lado, leve para outro. As aparências são constantemente diferentes para as pessoas. Isso porque todas as coisas estão continuamente mudando. Nada tem unidade, nem é determinado, nem pode ser qualificado segundo uma natureza estável. De fato, segundo essa concepção mobilista, em si e por si mesmas as coisas não têm nenhuma determinação, são sem *ousía*, sem propriedades, totalmente indeterminadas. Toda determinação e qualificação das coisas nasce do deslocamento, da mistura e da mescla, sendo assim determinações e qualidades provisórias e contingentes. Para Protágoras, tal como para os heraclíticos, todos os seres estão em constante transformação. O que torna o simples ato de chamar as coisas de ‘seres’ já um abuso de linguagem, uma vez que a rigor nunca nada chega a ser algo, ao contrário, tudo permanece imerso no fluxo contínuo do vir-a-ser, a cada vez diferente de si mesmo.

Sócrates — Considera o assunto, meu caro, do seguinte modo: inicialmente, com relação à vista, o que denominas cor branca não é algo com existência própria, nem fora de teus olhos nem dentro de teus olhos, nem em qualquer outro local que lhe assinalares, pois se assim fosse, ela existiria num determinado lugar, em caráter estável, deixando, por conseguinte, de formar-se. *Teeteto* — De que jeito? *Sócrates* — Acompanhemos o argumento apresentado há pouco, de que nada podemos admitir como existente em si mesmo. Desse modo, se tornará evidente que o branco e o preto e as demais cores resultam do encontro dos olhos com o movimento particular de cada uma e que a cor designada por nós como existente não é nem o que atinge o sentiente nem o que é atingido, porém algo intermediário e peculiar a cada indivíduo. Ou poderás afirmar que cada cor aparece para ti exatamente como o faz para um cão ou para qualquer outro animal? *Teeteto* — Não, por Zeus! *Sócrates* — E então? Ou que para qualquer pessoa as coisas apareçam exatamente como para ti? Estás convencido disso, ou será mais certo dizer que elas nunca te aparecem do mesmo

modo, pelo fato de nunca permaneceres igual a ti mesmo? *Teeteto* — Esta última assertiva se me afigura mais correta do que a primeira. *Sócrates* — Logo, se aquilo com que medimos ou o que tocamos fosse grande, branco ou quente, nunca se mudaria ao entrar em contacto com outra coisa, se não sofresse também alguma alteração. Por outro lado, se o que se mede ou se toca fosse como admitimos, jamais, também, se alteraria à aproximação ou sob a influência de outra coisa, se não viesse, igualmente, a modificar-se (153d-154a).

Se a tese mobilista está certa, então, por exemplo, a cor branca, vista por alguém, não pode ser nada de distinto, uno em si e por si mesmo; não pode existir nem fora dos olhos (realismo), nem no interior dos olhos (idealismo). Se o mobilismo está certo, então, não é possível colocar o ser da cor branca em nenhum lugar ou região determinada, porque isso já equivaleria a colocá-la em uma posição de permanência. A cor branca não pode nem estar no olho nem fora dele, porque a rigor não pode 'estar' em lugar algum - 'estar' em alguma posição já seria ser algo fixo e estável. Desta forma, se a cor branca não pode *estar* em lugar algum, então, deve ser algo que a cada vez forma-se e vem a ser. A cor branca deve gerar-se no encontro (*prosbolê*) entre o olho que vê e aquilo que é visto. Nenhuma qualidade pode subsistir nos polos da relação sensorial. A cor branca é, assim, o resultado *intermediário* da relação que o olho que vê tem com o que é visto. Se o branco estivesse no olho, o olho veria branco em todas as coisas, o que não acontece. Se, por outro lado, estivesse no objeto, todos veriam igualmente o mesmo branco no objeto, o que igualmente não acontece.¹¹⁸

118 Nem todas as coisas são brancas. O olho vê diferentes cores no mundo. Isso exclui a hipótese que a cor branca estaria no olho. Mas a segunda hipótese de que o branco está na coisa não é mais correta, porque acontece de um mesmo objeto não ter a mesma cor para todos. Um mesmo objeto possui cores diferentes dependendo de quem o vê. Os animais veem cores diferentes das dos homens (diferença das sensações entre espécies). Pessoas diferentes veem cores distintas no mesmo objeto (diferença das sensações entre os homens). Um mesmo homem em momentos diferentes vê cores distintas no mesmo objeto (diferença das sensações no tempo de um mesmo indivíduo). Tudo isso exclui a possibilidade de a cor estar no objeto. A conclusão deve ser que a cor é gerada pelo encontro do olho com o objeto. Segundo o raciocínio dos relativistas só

Na visão platônica, a base do relativismo de Protágoras encontra-se na teoria mobilista da percepção. Se o primeiro passo de Platão foi reconhecer no relativismo de Protágoras a equivalência entre *ser* e *aparecer*, o segundo consiste em perceber seu fundo ontológico, segundo o qual os fenômenos são relações e movimento. A variedade de aparências, que segundo o relativismo são todas verdadeiras, é explicada pela constante alteração das coisas mesmas. Os entes, que pela sensação são captados, não têm existência independente nem são determinados por natureza. Na verdade é defendido aqui que “nada é um em si e por si (*hèn mèn autò kath' autò oudén estin*)” (152d2-3). Que nada seja *um em si* significa que não resta nenhuma unidade substancial da qual se poderia qualificar algo com justeza, que nenhum ente permanece idêntico a si mesmo; os entes são, na verdade, uma multiplicidade sem qualquer identidade temporal – tudo, a cada momento, se diferencia. Que nada seja *por si* significa que nada é absoluto e existe objetivamente independente de quem percebe. O que se afirma aqui é que todos os fenômenos são relativos a quem aparecem; nenhum ente é objetivo; a consistência de uma coisa depende do ponto de vista do observador. Segundo esta teoria da percepção, que combina relativismo e mobilismo, todos os entes são fenômenos que se geram no processo de interação da percepção com o objeto. Os fenômenos são efeitos efêmeros gerados por relações circunstâncias. Não vemos as coisas tais como são, vemos apenas o que aparece no encontro entre nosso olho e aquilo que é olhado. Um fenômeno é qualquer coisa “intermediária e peculiar a cada indivíduo (*metazú ti hekástō idion gegonós*)” (154a2-3). O fenômeno aparece diferente e peculiar para cada um, porque ele acontece no meio, *i.e.*, ‘entre’ (*metaxú*) quem percebe e o que é percebido. A relação fenomênica é uma relação idiossincrática, por ser uma relação de encontro. Os encontros sensíveis são sempre interações contingentes, transitórias e diferentes. Um branco visto por mim não é o mesmo do esquimó, nem um branco visto por mim antes é o mesmo que o que é visto agora; mudando no espaço e no tempo nem eu sou o mesmo que o esquimó, nem eu em tempos diferentes sou o mesmo ‘eu’. Cada evento em que se vê o branco é um acontecimento único, por isso, deve-se concluir que nenhum branco é semelhante a outro; todos são, pela natureza múltipla das relações que os formam, diferentes.

Platão considera ter encontrado no mobilismo radical a base ontológica do relativismo. Como mostra Cornford, no *Teeteto* Platão altera levemente o *dictum* de Protágoras. Protágoras teria afirmado que

assim ficaria explicada a diversidade de percepções das cores (cf. 154a2-9).

cada sujeito é a medida do ser: “eu sou a medida do que é; o que aparece para mim assim é para mim”.¹¹⁹ A combinação do relativismo com o mobilismo leva a substituição deste “é” pelo “vir-a-ser”, pelo “dever”. Segundo a interpretação platônica cada sujeito não é mais a medida do ser, mas simplesmente do dever: “eu sou a medida do que vem a ser, mas que nunca é; a minha percepção não é, como se tinha dito antes, percepção do ser, mas percepção do que está em processo de devir”.¹²⁰

1.2.3 A Infalibilidade da Sensação

Em relação ao problema do erro, a tese do jovem Teeteto de que conhecimento não é senão sensação, por si só, já parece defender a negação da possibilidade da falsidade. Acreditamos, no mais das vezes, que nossas sensações são verdadeiras. Ninguém nega que aquilo que sente é exatamente aquilo que sente. Se sente o mel doce, então, o mel é doce, se, por outro lado, sente amargo, então, é amargo. No que concerne à sensação, cada indivíduo se considera correto e incorrigível. Ninguém pode acusar que o mel que sinto doce é, na verdade, amargo para mim. Ninguém pode sentir por outrem e negar o que a outra pessoa sente. A evidência e a verdade da sensação é avaliada individualmente, *i.e.*, é subjetiva. Por isso, no que concerne à sensação individual, cada um se considera a medida do que é e do que não é o caso para si mesmo.¹²¹ Em outras palavras, no que concerne à sensação o *ser* é

119 Cornford, 2007, p. 62.

120 Idem.

121 “[...] percepções como tais são infalíveis. Isso significa que cada percepção individual é, estritamente falando, incorrigível – não pode nunca ser corrigida mediante comparação com a percepção de outra pessoa que difere da minha, nem por outro ato de percepção por mim mesmo em outra ocasião, mesmo que seja apenas um instante depois de minha primeira percepção. Se alguma coisa me parece doce, então é doce para mim, e isso não pode ser refutado pela experiência de outra pessoa que a percebe não como doce, mas como amarga, e assim por diante. Essa asserção é de considerável importância filosófica e o fato de ter sido proposta por Protágoras é certamente prova bastante clara de que, ao propô-la, Protágoras estava filosofando. Pois constitui a doutrina de que todas as percepções são verdadeiras. Mas as consequências dessa posição filosófica não são insignificantes. Se todas as percepções são verdadeiras, segue-se que não há percepções falsas. Se todas as percepções são incorrigíveis, então não devem ser corrigidas, nem devem ser refutadas mediante a contraposição de outros atos de percepção, seja pela mesma pessoa, seja por outra” (Kerferd, 2003, p. 151).

sempre *relativo* ao sujeito e a *verdade* subordinada à experiência individual.

A experiência sensível é talvez a mais comum experiência de “verdade”. No cotidiano a percepção dos entes sensíveis é o critério mais óbvio e evidente da verdade de algo. “Só acredito vendo” é um lema popular que confirma a confiança que a maioria das pessoas deposita nos sentidos. A verdade da sensação parece estar garantida pelo caráter demonstrativo do fenômeno sensorial, *i.e.*, a manifestação do fenômeno sensível se apresenta como uma evidência, tem a qualidade da transparência e da obviedade. A verdade é tomada aqui como a qualidade de tudo aquilo que aparece. Isso porque aquilo que aparece a cada um e a cada vez parece como o real e efetivo – corresponde a algo que é efetivamente. Como poderia ser diferente?! Aquilo que aparece aparece para alguém e é sentido por alguém. Como negar que o mel é doce se ele aparece doce? A verdade da aparência é tomada como evidência – uma experiência de constatação apodítica na qual as coisas sensíveis se mostram para cada um de tal forma que é impossível questionar sua revelação. Segundo a concepção relativista de verdade, a aparência (*phantasia*) e a sensação (*aisthesis*) são uma forma de confissão, honesta e incorrigível, dos entes que se revelam para cada pessoa individualmente.

A confiança na experiência sensível é de tal forma arraigada que muitas vezes e por diferentes filósofos foi defendido que a única verdade possível é a verdade dos entes sensíveis. No *Sofista*, Platão denuncia, com certa ironia, aqueles que “procuram trazer à terra tudo o que há no céu e no invisível” e que “afirmam obstinadamente que só existe o que oferece resistência e o que se pode tocar” (246a-b). Estes materialistas reduzem tudo que existe a corpo, não atribuindo o título de *ser* ao que é destituído de corporeidade. Mas há filósofos ainda mais céticos que desconfiam até da existência dos corpos, restringindo a verdade apenas às sensações e afecções. Segundo a gnosiologia cirenaica “unicamente nossas afecções podem ser captadas por nós” (*móna tà páthē kataleptá*).¹²² Os cirenaicos encerraram o conhecimento humano nos limites das afecções e impressões, suspendendo o juízo sobre a existência dos objetos. Para o cirenaico a sensação é o único critério da verdade. O que significa dizer que podemos conhecer com real certeza as nossas sensações, mas não os objetos correspondentes a tais sensações.¹²³

122 Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, I, 215.

A crença na verdade da sensação é amplamente difundida. “Nem Aristóteles nem mesmo Platão, é preciso notar-se, contestam, no fundo, a verdade da sensação”.¹²⁴ Aristóteles afirma na *Metafísica* que a percepção sensível em relação ao que lhe é próprio não pode ser considerada falsa (IV, 1010b2-3). Embora Aristóteles tenha o cuidado de diferenciar *phantasia* e *aísthesis* (notamos bem: diferença recusada pelo relativismo) no que se refere à sensação do objeto próprio, ele confirma que ela não é passível de falsidade. Platão, por outro lado, não deixa de reconhecer, na refutação de Protágoras no *Teeteto*, que...

[...] quando se trata das impressões presentes de alguém, fontes de sensações e de opiniões correlatas, é mais difícil demonstrar que não são verdadeiras. É possível que o que eu digo não tenha consistência e que elas sejam, de fato,

123 “Dizem, pois, os cirenaicos que o único critério [de verdade] são as sensações, e que só elas se apreendem e se tornam verazes; mas das causas produtoras das afecções nenhuma é apreensível nem infalível. Que percebemos o branco e o doce é possível então dizê-lo sem falsidade ... mas que o que produz nossa afecção seja branco ou doce, não é possível demonstrá-lo. Pois se pode receber a impressão de branco de algo não-branco, e a de doce do não-doce. Assim, com efeito, quem tem a vista obscurecida ou sofre de icterícia, vê tudo de cor amarela, e quem tem os olhos inflamados percebe os objetos coloridos de vermelho, e vê duplo quem comprime seus olhos, e o louco vê duas Tebas e imagina duplo o sol. E em todos estes casos é verdade que todos eles veem as coisas mencionadas como amarelas, vermelhas ou duplas, mas parece falso afirmar que o objeto que produz essas sensações seja amarelo, vermelho ou duplo. Da mesma maneira é muito provável que nós não possamos apreender nada mais que nossas próprias afecções... Assim, se por fenômenos entendemos nossas impressões, todos os fenômenos são verdadeiros e percebidos; mas se pelo contrário chamamos fenômenos às causas produtoras das impressões, todos os fenômenos são falazes e impossíveis de apreender. Com efeito, a impressão que se produz em nós não nos revela nada mais do que a si mesmo; por isso só nossa afecção é em verdade fenômeno (= se parece) para nós; e o que está fora e produz a sensação porventura é algo real, mas não se nos parece. E por isso é que acerca das afecções próprias todos somos infalíveis, mas acerca do objeto exterior subjacente todos nos equivocamos; e aquelas podem apreender-se, mas este não é agarrável, permanecendo a alma totalmente impotente para conhecê-lo, devido aos lugares, às distâncias, aos movimentos, às mudanças e a outras causas em grande número” (Sexto Empírico, Adv. mathem., VII, 191-195 apud Mondolfo, 1968, p. 230).

124 Cf. Nancy, 2001, p. 59-61.

irrefutáveis, estando com a verdade os que as consideram evidentes e iguais a conhecimento. Não deixou, pois, o nosso Teeteto de acertar no alvo, quando formulou a identidade entre sensação e conhecimento (179c).

De acordo com Cornford, o que exclui a sensação de ser *epistême* no *Teeteto* não é o fato de ela ser considerada falível, porque segundo este critério, defende o comentador, a sensação corresponde à exigência da *epistême* de ser imune à falsidade; na verdade, o que exclui a sensação de ser ciência é o fato de que, para Platão, com a sensação não alcançamos objetos estáveis e plenamente reais. “[...] a percepção, se bem que com as devidas restrições pode ser considerada infalível, não tem o real como objeto”.¹²⁵ Assim, se, por um lado, a saída de Aristóteles para não cair no relativismo foi distinguir *phantasia* de *aísthesis*, e, com isso, separar sensação e opinião, a estratégia platônica, por outro lado, é bem diferente. A objeção platônica não é dirigida para a negação da verdade da sensação, o que Platão faz é desqualificar a sensação “como candidato possível ao título de ciência, desqualificando seus objetos”.¹²⁶

A confiança na verdade das sensações não só foi capaz de tornar a sensação um critério comum de legitimação do saber como, sobretudo, capaz de transformar a experiência sensorial no modelo privilegiado para toda a verdade. O caráter demonstrativo e revelador da sensação é expandido para a aparência – para tudo o que aparece. A mesma confiança e segurança nas sensações é o que está, deste modo, na base do relativismo que compreende toda a experiência fenomênica e tudo aquilo que aparece como verdadeiro. Ver, ouvir, tocar, e até pensar e imaginar é necessariamente ver, ouvir, tocar, pensar, imaginar *alguma coisa* que é efetivamente para nós e que nessa experiência se mostra para nós. A sensação é sempre sensação de algo que se mostra. O aparecer é aparecer de algo que é, para alguém que também é. Ninguém vê, ouve, toca, pensa ou imagina o *nada*. Aquilo que se vê, ouve, toca, pensa ou imagina é sempre algo que *é*. A partir desta experiência de verdade que cada um, a cada momento, tem e que não pode ser negada sem o risco de se cair no absurdo de afirmar o ser do nada, o relativismo atribui a todos indistintamente a posse da verdade. Em suma, para o relativismo, verdadeiro é tudo o que é visto, ouvido, tocado, pensado ou

125 Cornford, 2007, p. 49.

126 Nancy, op. cit. p. 61.

imaginado. Tudo é verdadeiramente na medida em que aparece para o homem.

A valorização da sensação, o otimismo em relação à fiabilidade das representações fenomênicas, bem como a expansão do modelo da sensação para todas as faculdades da alma são aqui a base para a negação da possibilidade do erro.

[...] a rejeição da falsidade baseia-se na infalibilidade própria da apreensão direta das realidades sensíveis [o caráter imediato da percepção e a receptividade própria de cada órgão sensorial para o seu pelouro específico garantem a verdade dessas representações], sendo a confiança na fidedignidade das percepções inerentes a uma maneira de ver muito difundida cujas raízes remontam à mentalidade arcaica. Prevalece, assim, a concepção do conhecimento como uma representação, de certo modo passiva, resultante do impacto das realidades exteriores sobre a *psyché*. As impressões sensoriais “invadem” a consciência do sujeito que não questiona a sua credibilidade: a impossibilidade do erro advém do fato da formulação da dita asserção assentar na coincidência com a experiência imediata dos dados” (Maria Pinto, 2000, p.305).

A negação da possibilidade do erro está em grande parte fundada na concepção empirista e fenomênica, segundo a qual sensação equivale à verdade. Mas a base do relativismo não se resume apenas à atribuição da verdade para todas as sensações. O relativismo expande o valor de verdade para todas as aparências (*phantasia*) e mais que isso, para todas as opiniões. A expansão do valor de verdade para todas as opiniões trivializa a verdade, de modo a transformar tudo o que os homens pensam em opiniões verdadeiras; e, com isso, a verdade deixa de ser, no plano sofisticado de Protágoras, um critério de sabedoria. Se ser sábio significa deter a verdade, então, segundo o relativismo de Protágoras, nenhum homem é mais sábio do que outro.

1.2.4 A Infalibilidade da *Phantasía*

Que, no mais das vezes, as pessoas se apeguem às sensações como verdadeiras parece evidente, como vimos, mas que as mesmas pessoas acreditem incondicionalmente em todas as suas sensações, isso já não é tão fácil de defender. Como Sócrates observa: não devemos esquecer dos “sonhos, das doenças em geral e, particularmente, da loucura nem das alterações da vista, as do ouvido e das demais sensações”. Em relação ao valor de verdade de tais sensações, parece que a “opinião unânime é que todos esses casos concorrem para refutar a doutrina” de Protágoras. Com relação ao sonho, às alucinações e certas alterações da percepção, as pessoas tendem a considerar que se trata de sensações que “se revelam de todo o ponto falsas” (157e1-158a3). Não tratamos estas sensações como se revelassem a realidade. Cremos que o sonho não equivale à vigília, nem a percepção do doente iguala-se a do são, e não damos a mesma razão ao juízo do louco e ao do homem comum. O fato de não confundirmos sonho com realidade; duvidarmos das nossas sensações quando estamos doentes ou ainda de não acreditarmos nas opiniões falsas de alguns loucos que se imaginam como deuses e alucinam que estão voando, são todas considerações comuns que servem de objeção à tese sofística de que todas as aparências são verdadeiras.

Mas o sofista poderia questionar: qual é mesmo o critério que separa o sonho da vigília? Que convicção garante que nossos sonhos são ilusões, e nossa vigília corresponde ao real? O que, ademais, nos leva a desconfiar das sensações do doente em vez das do homem são? E se a maioria das pessoas ficassem enfermas e apenas duas permanecessem sadias, provavelmente as duas pessoas com a mente sã seriam acusadas, pela maioria demente, de alucinarem. Como podemos, com tanta facilidade, aceitar que os loucos formam opiniões falsas? Apenas porque são diferentes da maioria?

O sofista mostra que não é tão óbvio que estas aparências possam ser falsas. Não é mais tão óbvio que o sonho é mera ilusão, que a enfermidade deturpa a sensação e que as extravagâncias do louco são simplesmente falsas opiniões. O argumento de Protágoras retorna contra as objeções do senso comum. E se alguém pergunta-nos de improviso “se neste momento não estamos dormindo e se não é sonho tudo o que pensamos, ou se estamos realmente acordados”? Não seria natural nos sentirmos indecisos, julgando que em “ambos os estados tudo se passa exatamente do mesmo modo”. Nada impede de considerar que o que acabamos de fazer não tenha sido feito em sonhos, bem como, quando

dormimos e “imaginamos em sonho”, acreditamos que é real o que sonhamos, tão admirável é “a semelhança com o que se passa no estado de vigília (158b9-c8)”.

Como vê, não é difícil suscitar controvérsia nesse terreno, pois é possível duvidar até mesmo se estamos acordados ou dormindo. Além do mais, como é igual o tempo que dedicamos ao sono e o que passamos acordados, em ambos os estados sustenta nossa alma que são absolutamente verdadeiras as noções do momento presente, de sorte que numa metade do tempo batemo-nos pela veracidade de determinadas noções, e na outra metade pela de noções em todo o ponto diferentes, mas em ambos os casos com igual convicção (158c9-d6).

Exceto a duração do tempo, que no caso do sono e da vigília é igual, acontece de modo semelhante com as doenças e a loucura de nossa alma acreditar, em ambos os casos, que “são absolutamente verdadeiras as noções do momento presente”. “A verdade será definida pela maior ou menor duração do tempo? (158d8-9)”. De fato, a verdade não pode ser decidida nem pela duração do tempo nem pelo parecer da maioria. Que a maioria sinta de um modo, isso por si só não exclui a verdade de quem sente de modo diferente. Que alguém por muito tempo sinta algo de uma forma, mas por um lapso de tempo altere sua sensação, isso não transforma por si só a sensação episódica numa falsa sensação. Todas as sensações são, de acordo com reconstrução da tese de Protágoras, “coisas que aparecem para mim”; e, se *aparecer é ser*, então, não é mais real a sensação do homem são do que a do doente, nem mais certo o pensamento do homem comum do que a fantasia do louco. De fato, todas as aparências são experiências e ninguém pode negar que quem sonha, delira ou alucina não tenha a experiência que tem.

“Os que defendem o princípio de que todas as coisas são verdadeiras para quem as aparece (158e5-6)” explicam que nossas sensações são em todos os aspectos diferentes uma das outras, mas nenhuma é mais verdadeira do que outra. Partindo da teoria mobilista da sensação, esboçada anteriormente no diálogo (155c-157c), eles argumentam que cada sensação não é senão um encontro entre quem sente e o que é sentido, e que essa relação peculiar entre agente e

paciente gera a cada vez um produto diferente, ou seja, uma sensação nova. Assim, eles acrescentam que se os estados de Sócrates são e Sócrates doente são diferentes, as sensações respectivas a cada um também serão diferentes. De fato, não é o mesmo Sócrates doente e Sócrates são. Logo, quando algum “agente entra em relação com Sócrates são, atuará sobre ele de maneira diferente” (159c) do que faria em relação com Sócrates doente. O Sócrates saudável quando bebe vinho sente o sabor doce, pois nesse encontro “o agente e o paciente geraram a doçura” (159d), mas, em outro estado, por exemplo, ao ficar doente, Sócrates sente o sabor amargo no vinho. O agente, o vinho, é o mesmo, mas o paciente já não é o mesmo, já não se trata do mesmo Sócrates. Com novas relações são geradas novas sensações:

[...] ao novo agente corresponde nova sensação, que modifica e deixa diferente o percipiente, como aquele agente, de igual modo, atuando sobre outro paciente, nunca dará nascimento ao mesmo produto nem continuará sendo o mesmo: se engendra novo produto, em conexões diferentes, torna-se também diferente (160a1-3).

As diferenças entre os fenômenos e aparições produzidas pelo sono e pela vigília, doença e saúde, loucura e sanidade são explicadas pela diversidade de interações operadas entre agentes e pacientes do processo perceptivo. A cada momento se forma um novo fenômeno, diferente e peculiar, gerado por uma combinação igualmente peculiar. Cada fenômeno é diferente e singular na medida em que depende da interação que o gera. Nada é em si e por si. Toda percepção nasce na interação. “Nem eu me torno tal por mim mesmo, nem ele [objeto da sensação], tampouco, sozinho, ficará sendo o que é (160a)”. Isso quer dizer: nem eu chego a perceber algo sem que seja atingido por isso que percebo, nem, por outro lado, posso alcançar as coisas que percebo independente de mim, existindo por si mesmas. Assim, tratando-se da aparência e da sensação, é forçoso que minha sensação seja sempre “sensação de alguma coisa”¹²⁷, pois não é possível ser consciente sem

127 “[...] forçoso que eu tenha a sensação de alguma coisa, quando me torno percipiente; o que não é possível é ser percipiente de nada. O mesmo se passa com o agente, quando fica doce ou amargo ou coisa semelhante; ficar doce sem ser doce para ninguém é que não é possível”

que minha consciência seja consciência de algo. Portanto, os agentes e pacientes envolvidos no processo fenomênico, bem como as sensações geradas por eles, devem ter algum tipo de existência – uma existência que é garantida por toda a interação:

Ainda há a possibilidade, me parece, de sermos um para o outro alguma coisa, ele e eu, ou que venhamos a ser algo em virtude dessa correlação, ligados reciprocamente, não a qualquer outra existência nem mesmo a nós próprios. Só resta essa relação de reciprocidade. Por isso mesmo, se se disser que alguma coisa existe ou devém, será preciso acrescentar que existe ou se forma de alguém ou para alguém ou com relação a alguma coisa. Porém que alguma coisa seja ou se torne por si mesmo, é o que se não deve dizer nem permitir que outros afirmem, como o demonstrou a presente exposição (160b4-c2).

O efeito disso é que o que “atua sobre mim só se relaciona comigo; só eu o percebo, mais ninguém”. Uma vez que é real a relação de reciprocidade entre agente e paciente, as sensações são reais, e, portanto, cada sensação que alguém tem deve ser considerada verdadeira para si, pois é gerada a partir da sua própria interação e corresponde à realidade fenomênica de cada um. “[...] minha sensação é verdadeira para mim, porque é sempre a sensação do que é real para mim, e eu sou o único juiz, como diz Protágoras, das coisas que são para mim [...]”.¹²⁸ O resultado disso tudo, segundo a argumentação dos defensores da verdade de todas as aparências, é que “eu nunca erro, e meu pensamento não tropeça no ajuizar o que é ou devém [...]”.¹²⁹ Não há possibilidade de erro porque meu pensamento é sempre uma interação efetiva com o mundo. Os fenômenos que percebo estão garantidos pela minha vivência; até mesmo tentar pensar ou imaginar o falso é uma *experiência* – um fenômeno. Se compreendo o pensamento, segundo a “doutrina secreta” de Protágoras, como uma forma de sensação ou percepção dos objetos, tenho que aceitar que sempre que penso, algo

(160a8-b2).

128 Aqui alteramos a tradução de Carlos Alberto Nunes.

129 160d1-3.

aparece para mim; e ao aparecer se efetiva para mim; e ao se efetivar é verdadeiro para mim. O fenômeno alcançado pelo pensamento se configura como uma interação análoga à interação sensível que, segundo a argumentação protagórica, é sempre infalível.

Os defensores desta tese relativista, segundo a qual todas as aparências são verdadeiras, buscam provar inicialmente a verdade de todas as sensações. Argumentam, então, que todas as sensações estão baseadas na relação dinâmica entre percebedor e percebido. Depois, expandem a interação sensível para todos os fenômenos de tal forma que até o pensamento é considerado como um modo de interação “sensível”. Eles descrevem o processo da sensação como um processo vital, comparável a geração sexual. O agente atua sobre o paciente, e do encontro de ambos nasce a sensação, do mesmo modo que um filho é gerado pelos pais. A realidade do resultado é garantida pela atuação dos genitores. Neste processo perceptível o *ser* é reduzido à capacidade (*dúnamis*) de atuar ou sofrer ação. Ser é movimento e poder de ação. O que atua enquanto atua é, e o que sofre, enquanto sofre, também é; logo, o produto da interação não pode deixar de ser. A dinâmica do processo garante a realidade de todos os envolvidos. Nos seguintes termos é apresentada no *Sofista* a definição do ser como *dúnamis*:

[...] o que naturalmente traz em si um poder qualquer ou para agir sobre não importa o que, ou para sofrer a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, e não por uma única vez, é um ser real; pois afirmo, como definição capaz de definir os seres, que eles não são senão um poder (247d-e).

Se a sensação e a aparência são geradas pela ação interativa dos indivíduos com os objetos, então, o que é sentido e aparece para cada um é, e necessariamente deve ser um evento real. A realidade se constitui como um conjunto de interações perceptivas, cuja verdade está garantida pela efetividade do movimento e pela atuação entre agentes e pacientes.

O universo imaginado pela *Flussontologie* se delinea, pois, como uma sucessão sem conexão de eventos perceptivos, cada um dos quais absolutamente autoconsistente e privado de relações com os outros. Não existe nem

propriedade objetiva, nem indivíduos que percebem dotados de continuidade e persistência diacrônica. Mas se não existe nem permanência nem determinação qualitativa, e, logo, nem mesmo estabilidade (nem no objeto nem no indivíduo que percebe), o universo se compõe de uma sequência de fenômenos, cada um dos quais é verdadeiro pela simples razão de ser real, i.e., de acontecer. Todos os acontecimentos constituem fenômenos privados que se exaurem em si mesmos e que existem somente para quem os prova. Não existe nem um mundo intersubjetivo e nem mesmo um mundo pessoal que ultrapasse os confins da percepção instantânea. Constitui-se algo semelhante a uma ontologia do evento (Ferrari, 2015, p. 131).

A ontologia do evento, em que *ser* está reduzido à capacidade de atuação e padecimento, transforma todos os fenômenos em acontecimentos verdadeiros, garantindo, assim, também a verdade da experiência do sono, da doença e das sensações fora do comum, dos delírios e das alucinações dos loucos. Ninguém vive no falso, porque viver e falsidade são termos incompatíveis – quem vive necessariamente está no fluxo dos acontecimentos e, portanto, na verdade. Para a ontologia do evento, o falso não tem lugar na experiência sensível, nem sequer no pensamento e no discurso. Todas as faculdades humanas estão ligadas às vivências, e todas as vivências são reais e verdadeiras. Não está mais na verdade o vigilante do que o sonhador, nem o sadio mais do que o doente, nem sequer o sábio mais do que o louco. Todos têm vivências diferentes e percebem de modo particular o que acontece para si. Nenhum pode, contudo, dizer que tem uma experiência mais real do que outro. Nessa perspectiva ontológica e gnosiológica a verdade é democratizada, atribuída igualmente para todos. O resultado de toda esta argumentação é, contudo, a rejeição da possibilidade do erro.

1.2.5 Todas as Opiniões são Verdadeiras

O relativismo protagórico expande a tese de que todas as sensações são verdadeiras para a de que todas as opiniões são verdadeiras. ‘A verdade é o que aparece para cada um’, de acordo com o relativismo, isso significa o mesmo que dizer: ‘toda opinião é verdadeira’. Se o vento é frio para quem sente frio, e quente para quem sente quente, então, é verdadeira a opinião de quem sente frio e igualmente verdadeira a de quem sente quente. Do mesmo modo em todas as outras opiniões, por mais diversas que sejam, elas são sempre verdadeiras, porque correspondem ao modo que as coisas aparecem e são para cada um. A concepção relativista de verdade defende que a verdade é plural. A verdade, assim como o *Bem*, só pode ser considerado por Protágoras como algo diverso, multicolor, disperso, facetado e variado.¹³⁰ Em relação à pluralidade dos homens corresponde uma igual pluralidade de opiniões verdadeiras. Ademais, a concepção relativista de verdade defende que a verdade de cada um é relativa, intransferível e incomensurável. Todos têm opiniões verdadeiras, mas cada um detém uma opinião específica. O igual valor de verdade das opiniões não exclui a diferença. Em suma, de acordo com o relativismo, todos estão certos, mas cada um ao seu modo.

Para o relativismo de Protágoras, não há sentido em perguntar qual opinião é mais verdadeira, porque não há nenhum ente por si mesmo, independente das percepções individuais, que serviria de critério para confirmar a verdade objetiva. Não faz mais sentido, por

130 No *Protágoras*, Platão atribui ao sofista a tese de que o Bem não é algo uno, único e universal, antes, para Protágoras, o Bem é algo com facetas, diverso, plural e colorido, numa palavra, o “Bem é variado” (*poikílon*) (cf. 334c). Em relação a esta concepção pluralista do Bem corresponde uma noção de virtude igualmente plural. A virtude não é uma coisa só, única, abstrata e universal, a virtude se adapta à diversidade dos homens. Por isso, depende de cada *pólis*. Protágoras compara a virtude às línguas humanas. Embora a capacidade de falar esteja presente em todos os homens, as línguas são diversas, de modo semelhante a virtude, que subjaz potencialmente em todos os homens, dotados de respeito e vergonha, é diversa e plural. A virtude é tão diversa quanto são diversas as cidades dos homens. Ademais, se apreende a virtude, defende Protágoras, assim como se apreende uma língua, desde criança por meio do hábito e inserido numa comunidade específica. Por isso, diz Protágoras, “se perguntasses onde estão os professores de língua grega”, bem como os de virtude grega, “não encontrarias um só”, porque são todos os gregos que ensinam a língua e a virtude grega (328a).

exemplo, a pergunta sobre o que seria o vento em si mesmo, porque o vento só pode ser conforme o seu aparecer para alguém. Fora da relação perceptível ninguém alcança o vento. Assim, se a questão sobre o que seja o vento em si mesmo carece de sentido, e o vento é frio para quem sente frio e quente para quem sente quente, então, também não faz mais sentido dizer que a percepção de alguém é mais verdadeira, e que quem sente diferente está errado.

Não há nada que seja a temperatura do vento, por meio da qual se poderia corrigir, ou confirmar qualquer um que diz que ele é frio. Não há nenhum fato independente do sujeito em relação ao qual ele poderia se enganar. [...] cada indivíduo que percebe tem necessariamente razão (Burnyeat, 1998, p. 31).

A tese de Protágoras, exposta por Platão no *Teeteto*, se estabelece, assim, como uma visão democrática na qual cada opinião reflete o parecer verdadeiro e real de cada indivíduo. Com Protágoras há “a plena valorização da experiência sensível, da verdade das aparências, do fenômeno e, portanto, da relatividade da verdade: cada um tem a sua verdade, porque cada um tem as suas sensações, diferentes das do outro, sobre as quais constrói os seus juízos e os seus discursos”.¹³¹ O resultado desta valorização do sensível e das aparências é, todavia, a negação do falso, pois “se cada um sente num certo modo, e no seu discurso expressa sempre esse sentir, dirá sempre a sua verdade relativa”, logo, “não pode existir discurso falso, porque cada um diz aquilo que é verdadeiro para ele, naquele momento, naquela situação, naquela disposição”.¹³²

A *Verdade* de Protágoras apresenta uma teoria que apaga as distinções platônicas: *sensível e inteligível, ser e aparecer, ciência e opinião*. A plena valorização do sensível, da aparência e da opinião por parte do relativismo fenomênico de Protágoras representa para Platão uma oposição ao seu próprio projeto filosófico, *i.e.*, significa a obstrução da promessa de um saber fundado na verdade das essências, oposta a falibilidade das opiniões e aos erros das aparências. A *Verdade* de Protágoras mina, desta forma, o projeto platônico, mas seu ataque não é restrito ao platonismo, ela ataca ainda e com maior força dramática a figura de Sócrates. Pois se Protágoras está certo e todos as

131 Casertano, 2010, p. 52.

132 Idem.

opiniões são verdadeiras, então, é Sócrates e sua arte de parteiro que são colocados numa posição “ridícula”. Para que refutar? Para que buscar a verdade, se todos já têm razão? Não há mais sentido para a dialética se todos já são considerados como sábios. De fato, “analisar e procurar refutar as fantasias e opiniões de outras pessoas, dado que todas sejam certas para cada um de nós”, não poderá ser senão o “cúmulo da sensaboria e da tolice” (162a1-3). Não é possível refutar quem está certo, nem é preciso transformar a alma de quem já detém a verdade. O relativismo de Protágoras impede, dessa forma, a pedagogia socrática.

Mas, como é comum dizer, por vezes o feitiço se volta contra o feiticeiro. Com o relativismo não é apenas a educação socrática que está ameaçada, também o ensino sofisticado corre o risco de perder sentido. Protágoras é professor e cobra pelo ensino. Um potencial aluno poderia questioná-lo: ‘mas, se é como dizes, qualquer opinião é correta, então, por que eu deveria mudar de opinião e pagar para você me ensinar?’ Se de saída todos já estão corretos, por que alguém se daria ao trabalho de buscar o ensino de um sofista? De repente, o sofista vê em perigo sua profissão.

Se a verdade para cada indivíduo é o que ele alcança pela sensação; se as impressões de alguém não encontram melhor juiz senão ele mesmo, e se ninguém tem autoridade para dizer se as opiniões de outra pessoa são verdadeiras ou falsas, formando, ao revés disso, cada um de nós, sozinho, suas opiniões, que em todos os casos serão justas e verdadeiras: de que jeito, amigo, Protágoras terá sido sábio, a ponto de passar por digno de ensinar os outros e de receber salários astronômicos, e por que razão teremos nós de ser ignorantes e de frequentar suas aulas, se cada um for a medida de sua própria sabedoria? Não nos assiste o direito de afirmar que tudo isso na boca de Protágoras não passava de frase para armar o efeito? (161d2-e4).

Embora esta crítica esteja baseado num *argumentum ad hominem*, ela gera certo embaraço, a tal ponto que Sócrates sente a necessidade de apresentar uma defesa de Protágoras – defesa hipotética, feita pela boca de Sócrates, mas nem por isso menos defesa. Com esta apologia, Protágoras pode tentar salvaguardar a tese de que todas as

opiniões são verdadeiras, sem abdicar, contudo, da figura do sábio e sem comprometer a profissão do sofista. Assim, diz Sócrates, no papel de Protágoras:

Insisto em que a *Verdade* é tal como a escrevi, a saber: Cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra. Quanto à sabedoria e ao sábio, eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau. [...] O que importa é modificar a condição do primeiro, pois a outra lhe é superior em tudo. Assim, também no domínio da educação cumpre passar os homens do estado pior para o melhor. O médico consegue essa modificação por meio de drogas; o sofista, com discursos. *Nunca ninguém pôde levar quem pensa erradamente a ter representações verdadeiras, pois nem é possível ter representação do que não existe nem receber outras impressões além das do momento, que são sempre verdadeiras. O que afirmo é que se um indivíduo de má constituição de alma tem opiniões de acordo com essa disposição, com a mudança apropriada passará a ter opiniões diferentes, opiniões essas que os inexperientes denominam verdadeiras. No meu modo de pensar, estas serão melhores do que as primeiras; mais verdadeiras, nunca.* Quanto aos sábios, meu caro Sócrates, [...] se se ocupam com o corpo, considero-os médicos; em relação com as plantas, agricultores. O que afirmo é que estes últimos trocam nas plantas, quando estas adoecem, as sensações perniciosas por sensações benéficas e sadias, que é justamente como procedem os oradores sábios e prudentes,

fazendo parecer justas às cidades as coisas boas em substituição às más. De fato, tudo o que parece belo e justo para cada cidade, continua sendo para ela isso mesmo enquanto assim pensar: porém o sábio faz ser e parecer benéfico o que até então lhes era pernicioso. Pela mesma razão, o sofista capaz de educar seus discípulos desse modo é sábio e merece ser muito bem pago por eles, depois de terminado o curso. Nesse sentido, apenas, é que uma pessoa será mais sábia do que outra, sem que ninguém possa formar opiniões falsas. Colhe daí por fruto, quer o queiras quer não, que terás de resignar-te a ser medida das coisas. (166d1-e8).¹³³

Protágoras insiste que o relativismo está certo, todas as opiniões são verdadeiras; isso, contudo, não significa que todas as opiniões sejam equivalentes. O relativismo de Protágoras mantém que nenhuma opinião é mais verdadeira do que outra, mas rejeita que elas tenham o mesmo valor. As opiniões têm valores distintos, apenas não é a verdade o critério de valoração. A verdade caracteriza todas as opiniões, por isso, não pode servir de critério. A avaliação deve estar baseada em outro parâmetro. Com efeito, Protágoras defende que a apreciação das opiniões deve estar baseada no critério do que é '*melhor*' (*ameínon*), e não do que é verdadeiro. O relativismo de Protágoras altera o critério absoluto – com valor intrínseco – da verdade pelo critério comparativo – com valor relativo – do melhor. Uma opinião não pode ser mais verdadeira do que outra, mas pode ser melhor em relação à outra. O que importa para o relativismo protagórico é passar da oposição binária e teórica do verdadeiro/falso para o comparativo pragmático do '*melhor*', e, mais precisamente, para o comparativo dedicado: '*melhor para*'.¹³⁴ “O melhor é, com efeito, definido como 'o que é mais útil', o que é melhor adaptado à pessoa, à situação, todos os componentes desse momento que os gregos nomeavam *kairos*, 'oportunidade'”.¹³⁵

133 Os grifos são meus.

134 Cassin, 2010, § 41.

135 “[...] toutes les opinions ne se valent pas. C’est pourquoi il faut, pédagogiquement et politiquement, pour les individus comme pour les cités, rendre capable de préférer la meilleure, à savoir la meilleure pour. La politique ne consiste pas à imposer universellement la Vérité (ou à imposer la vérité

Protágoras compara sua profissão de sofista à de médico. O médico não transforma a sensação falsa do doente em sensação verdadeira, pois isso é impossível, uma vez que todas as sensações são verdadeiras. O que o médico faz é mudar a condição do doente, trocando sensações perniciosas e nocivas por sensações benéficas e sadias. Do mesmo modo, o sofista é capaz de mudar a condição do seu público, trocando opiniões perniciosas e piores por opiniões benéficas e melhores. Isso garante a importância do sofista na *pólis* e assevera que ele “merece ser muito bem pago” pelo seu serviço pedagógico. Embora “ninguém possa formar opiniões falsas”, uma pessoa pode ser mais sábia que outra, e o sofista, defende Protágoras, é esta pessoa mais sábia, capaz de manipular, alterar e transformar as aparências e opiniões dos cidadãos, tornando-as melhores segundo o *kairós*. O sofista demonstra, assim, que mesmo sem rejeitar a verdade intrínseca de todas as aparências e sem aceitar que existem opiniões falsas, é possível opiniões melhores e piores.

A apologia de Protágoras representa a defesa de um saber e uma prática sofisticada da retórica, em detrimento do projeto platônico de uma filosofia baseada na *epistéme* e na verdade das essências. A verdade é um valor central para o projeto platônico, onde a *epistéme* é a base de toda a proposta ético-política. O fundamento do discurso retórico, voltado para a *Realpolitik* de Atenas, é a persuasão, e, portanto, pode prescindir da verdade. Entre Protágoras e Platão há duas visões de mundo opostas. Elas são claramente contrastadas na *digressão filosófica* do *Teeteto* (172c-177b), onde Sócrates contrapõe, de um lado, a vida teórica do filósofo, cuja finalidade é exclusivamente alcançar a verdade das essências, e, de outro, a vida prática do retórico que está limitada pelas questões vigentes e escravizada pelo tempo dos tribunais. A contraposição entre o filósofo e o retórico – o primeiro, voltado para os astros, contemplando a eternidade divina das essências e caindo em buracos, enquanto o retórico, apegado ao mundo profano dos homens, busca convencer os seus concidadãos, sempre preocupado com o tempo medido pela ampulheta – representa na economia interna dos diálogos platônicos duas possibilidades de existência: a existência filosófica voltada para o conhecimento – real, estável, verdadeira e guiada pelo bem; e a existência retórica baseada na opinião – aparente, instável, errônea e guiada pelo prazer. O dualismo platônico se expressa também

universelle). Elle consiste à aider différentiellement à choisir le meilleur. Telle est la très grande subtilité, mais aussi la très grande objectivité du relativisme” (Cassin, 2010, § 43).

eticamente na escolha entre estes dois modos de vida: a vida filosófica, elogiada por Platão, e a retórica, condenada nos diálogos.¹³⁶

Embora a defesa de Protágoras tenha conseguido preservar o ensino sofisticado e escapado das primeiras críticas, Sócrates ainda não está satisfeito e segue o ritual de *anfidromia*, por meio do qual o relativismo e o problema do erro vem sendo examinados. As novas críticas devem respeitar o argumento. Sócrates está ciente de que não deve ser leviano e apresentar saídas erísticas. Assim, com diligência Sócrates acusa o relativismo de Protágoras de cair em contradição e de refutar a si mesmo. Argumenta Sócrates: quando Protágoras aceita a verdade de todas as opiniões, aceita também a verdade das opiniões

136 A base do contraste que Platão propõe entre o filósofo e o retórico na *digressão* (172c-177b) consiste na relação que cada um estabelece com a verdade. O filósofo vive num ócio que o aproxima da verdade enquanto o retórico, movido pela temporalidade dos interesses humanos, é lançado na persuasão e na dissimulação. O filósofo que não carece de tempo, sendo livre para pensar e dialogar, não responde a ninguém, exceto à razão e à verdade. No caso do filósofo, afirma Sócrates, “o que importa é atingir a verdade” (*án mónon túchqsi tou óntos*, 172d9). A situação do retórico é diferente. O retórico, escravo do tempo do tribunal e pressionado por todos os lados, conduz seu discurso para a adulação e para a falsidade. Segundo a imagem que Platão pinta e seu personagem Sócrates descreve, o retórico e seu discurso estão limitados pela presença de um senhor. O retórico não trata de questões indiferentes, mas sempre versa sobre problemas pessoais nos quais, por vezes, está em causa a própria morte. “De tudo isso resulta que eles [os retóricos] ficam hábeis e sumamente atilados, por saberem adular o senhor com suas falas e servi-los de mil modos”(173a-b). Por não ser livre, a alma do retórico acaba “estiolada e retorcida”, sendo conduzida pela força das circunstâncias “muito cedo para a mentira e a responder à injustiça com injustiça”. Assim, segundo Platão, a persuasão, a adulação, o engano e a mentira são as consequências naturais da educação retórica. Nela, as condições e o tempo do tribunal configuram um discurso engajado politicamente, mas que por causa deste mesmo engajamento perverte a alma e conduz ao erro teórico e moral. A diferença entre o tempo da *scholé* filosófica e o tempo medido pela clepsidra no tribunal representa no relato de Sócrates e na imagem construída por Platão uma separação radical entre um ser livre para quem a maior preocupação é alcançar a verdade das essências, e outro, escravo das aparências e das circunstâncias, que em nome do engajamento precisa recorrer à mentira, adulação e à injustiça. O contraste entre o tempo do filósofo e do retórico, entre o ócio e o negócio, representa a diferença entre um saber que busca a verdade e outro que se preocupa apenas com a persuasão. A vida do consenso prende o retórico no exercício da adulação, enquanto que a vida apartada do filósofo o liberta para a busca da verdade.

contrárias às suas, segundo as quais nem tudo é verdadeiro, com isso, ele deve admitir a falsidade da sua própria opinião que diz que todas as opiniões são verdadeiras. Em outras palavras, Protágoras ao defender que a opinião de cada um é verdadeira, deve reconhecer também a verdade da opinião de seu adversário quando o adversário julga ser errônea sua opinião. Esta crítica pode ser resumida em um silogismo simples que mostra o círculo vicioso em que cai o relativismo de Protágoras: (p1) toda opinião é verdadeira (p2) alguns têm a opinião de que nem todas as opiniões são verdadeira (c) logo, algumas opiniões são falsas.

Apesar da força deste argumento contra o relativismo e a tese que nega a possibilidade do erro, percebemos como ele não ataca diretamente a questão posta pelo relativismo, ou seja, ele não é capaz nem de demonstrar que as opiniões podem ser falsas nem de explicar como é gerado o erro. O argumento baseado na *peritropé*, na inversão, é demasiado formal, ele não vai ao fundo do problema do erro. A posição gnosiológica do relativismo permanece indiscutida. Em relação ao problema do erro, as críticas da primeira parte do *Teeteto* não avançam, uma vez que não se chega ao ponto chave da questão, a saber, como seria possível perceber o que não é; em que medida as aparências podem não ser reais e como se formam as opiniões falsas. A segunda parte do diálogo é uma tentativa de avançar neste sentido.

1.2.6 O Problema do Erro na Segunda Definição de Ciência (187b-201c)

A primeira definição de *epistémē* foi recusada pela *anfidromia* maiêutica de Sócrates. O relativismo de Protágoras foi rejeitado. A concepção mobilista da realidade igualmente foi rejeitada. Em suma, a equivalência entre *epistémē* e *aísthesis* é recusada por Sócrates e Teeteto. A recusa da tese sensualista poderia significar igual recusa da aporia sofística do erro. Pois uma vez que, como vimos, a base do argumento contra a existência e a possibilidade do erro está fundada na solução sensualista do problema do conhecimento, a qual torna equivalente sensação, aparência e ser, seria natural que ao ser rejeita esta concepção gnosiológica também o argumento do erro fosse destituído de seu fundamento e perdesse o sentido. Mas as coisas não são tão simples. A negação da tese sensualista não afasta o problema do erro, antes, ao contrário, o aprofunda. A segunda definição de conhecimento proposta por Teeteto, segundo a qual conhecimento não é senão opinião verdadeira (187b4-8), retoma de modo explícito e ressalta ainda mais o

problema do erro.¹³⁷ E podemos acrescentar que embora a tese sensualista da primeira definição tenha sido recusada, a definição de que conhecimento é *alethês dóxa* não deixa de apresentar analogias e aspectos que preservam em certo sentido a compreensão sensualista de conhecimento.¹³⁸ Sobretudo ao conceber a faculdade da *dóxa* como uma faculdade passiva, análoga à sensação.¹³⁹ Para demonstrar a continuidade da questão do erro e da sensação devemos recuperar o fim da primeira parte do *Teeteto* onde é apresentado o último argumento contra a tese sensualista.

Ao fim da discussão da primeira definição, na primeira parte do *Teeteto* (151d-186e), Sócrates apresenta uma crítica direta à tese sensualista (184b-186e). Segundo o comentário de Cornford, a crítica de Sócrates defende (i) que a sensação não pode ser considerada o único conhecimento possível, porque “grande parte do que se chama conhecimento consiste em verdades que envolvem noções que não são objetos da percepção”; e (ii) que, “inclusive dentro de sua própria esfera, os objetos da percepção não têm essa verdadeira realidade que deve ter os objetos do conhecimento”.¹⁴⁰ Assim, o objetivo da crítica socrática é demonstrar que longe de ser equivalente ao conhecimento, a *aísthesis* não é, em absoluto, *epistémē*.

O ponto de partida da argumentação socrática é a reprovação da teoria da percepção que reduz o processo perceptivo apenas à relação bilateral entre o órgão perceptível e o objeto percebido sem considerar a necessidade de uma alma (ou mente) que organize tais processos. Para explicar a percepção não basta a correlação do objeto sensível com o órgão perceptível correspondente, é preciso supor algo que coordene o processo perceptível e que unifique as percepções. Para Sócrates e Teeteto é necessário pressupor, por trás dos diferentes órgãos da sensação, a existência da alma, a única capaz de receber os dados dos

137 “The official topic of part II is the definition of ‘knowledge’ as ‘true judgement’. The de facto main topic, however, will turn out to be false judgement” (Sedley, 2004, p. 118).

138 Na primeira definição de *epistémē* já foi tratado, indiretamente, do conceito de *dóxa*. Por isso, não é espantoso que nesta segunda definição sejam preservados elementos da primeira definição. Em certo sentido, a segunda definição é uma continuação da discussão precedente. Tanto para a sofística como para Platão *aísthesis* e *dóxa* são conceitos próximos. (Cf. *República*. 479d)

139 Cf. Narcy, 2001, p. 61-62.

140 Cornford, 2007, p.138.

sentidos, de organizá-los, relacioná-los, bem como de refletir e formar juízos sobre eles.

Para Sócrates e Teeteto (185c) a simples operação individual de cada órgão dos sentidos não basta para explicar o processo de sensação. Pois não são os meros olhos que veem nem simplesmente os ouvidos que ouvem, mas, de fato, é sempre a alma que *por meio do olho* vê e que *por meio dos ouvidos* ouve. Os órgãos da percepção são instrumentos (*órgana*) por meio dos quais a alma percebe. A alma funciona como um “centro unitário para a qual convergem os diferentes sentidos”.¹⁴¹ Assim, a alma recebe dos nossos sentidos apenas a matéria e as afecções. Cabe à própria alma a atividade de organizar, relacionar, comparar, refletir e transformar em juízos estas afecções.¹⁴²

O argumento socrático em favor da centralidade da alma no processo de percepção busca mostrar que há características *comuns* (*tà koiná*) atribuídas aos objetos sensíveis através da reflexão e dos julgamentos que não podem ter sido apreendidas pelos órgãos perceptivos, mas que são objetos de apreensão exclusiva da alma. Partindo da situação em que vemos uma cor e ouvimos um som, podemos julgar e refletir sobre as propriedades comuns que encontramos nestes objetos dos sentidos; podemos começar afirmando que a cor e o som *são*, e que são *dois*, que cada um deles é *um*, o *mesmo* que ele mesmo e *diferente* do outro; podemos ainda refletir e comparar a *semelhança* e a *dessemelhança* entre estas sensações. Tais propriedades comuns não são produtos da sensação. O *ser* e a *unidade*, a *identidade* e a *semelhança*, bem como seus opostos, não são propriedades sensíveis e, portanto, não foram apreendidas pelo corpo. De fato, através de cada órgão sensível adquirimos apenas as sensações próprias. As sensações visuais são apenas visuais, as auditivas apenas auditivas. O olho não ouve nada nem o ouvido vê qualquer coisa. Nada que é apreendido por

141 Burnyeat, 1998, p. 79.

142 “Ora como concebemos nós os nossos sentidos? Como sendo as nossas máquinas perceptivas, ou apenas como *instrumentos por meio* dos quais a nossa alma percebe? Da segunda maneira; porque a alma recebe apenas dos nossos sentidos uma matéria, as afecções do sujeito. E a percepção é propriamente o ato pelo qual ela *coordena* e põe em *relação* esses dados, em juízos universais. Nestes afirma ela a existência ou a não-existência duma coisa, que é o que é diferente dos seus correlativos, una ou múltipla, dotada de qualidades pelas quais se assemelha a outras ou delas difere. Sem estes *pontos de vista sintéticos*: ser, relação, quantidade, qualidade, que representam a primeira tentativa conhecida duma tábua das “categorias” do pensamento, não há percepção [*Teet.* 184a e seg.]” (Robin, s/d, p. 53).

um órgão da percepção pode ser igualmente apreendido por outro órgão. Cada sentido tem seus objetos próprios que são inacessíveis aos demais sentidos. Assim, naturalmente é impossível supor que os *koiná* possam ser apreendidos por algum órgão da percepção. Efetivamente “não pode ser por meio nem da vista nem da audição que nós somos conscientes de propriedades comuns”.¹⁴³ É preciso supor um outro “órgão” que não seja corporal e que seja capaz de alcançar os *koiná*.

Sócrates e Teeteto atribuem à alma a capacidade de acesso aos *koiná*: “é a alma sozinha e por si mesma que apreende o que em todas as coisas é comum” (185e1-2), ou seja, é apenas através da capacidade (*dúnamis*) da alma que o que é *comum* pode ser examinado: o ser e o não-ser, a semelhante e a dessemelhança, o mesmo e o diferente, a unidade e os demais números, o belo e o feio, etc.¹⁴⁴ Cada órgão perceptivo oferece apenas a sensação que lhe é própria e nada mais. As sensações corporais são sempre particulares. Aquilo que é comum deve, portanto, ser buscado apenas através da alma. Assim, podemos dizer que, por um lado, há “algumas coisas que a alma investiga por si mesma, e outras por meio das diferentes faculdades do corpo” (185e6-7). Diante desta diferença a nova questão levantada por Sócrates consiste em saber em qual das duas classes devemos colocar o ser (*ousía*). Naturalmente a *ousía* deve estar do lado das coisas que “a alma procura atingir por si mesma” (186a4-5). O ser ou a realidade (*ousía*) de alguma coisa não é conhecida pela sensação do corpo, mas pela alma. Logo, podemos dizer que a sensação não nos oferece o conhecimento e a verdade e, portanto, não pode ser tomada por *epistémē*.

143 Burnyeat, 1998, p. 83.

144 “The list of *koina* begins with three items that will reappear in the *Sophist* as the first three of the “greatest kinds”: being, same, and different (185a). It ends with terms familiar from the classical theory of the *Republic*: beautiful and ugly, good and bad (186a8). The list includes negation, similarity, dissimilarity, opposition, and number, together with mathematical terms such as odd and even. We are here in the conceptual domain covered in other dialogues by a doctrine of Forms. (Compare, for example, the list at *Parmenides* 130b.) Given the ontological constraints of the *Theaetetus*, such forms will appear here only as objects of thought and concepts of language, not as full-scale beings (*onta*). What remains distinctive, nevertheless, of Platonic realism is that the relevant cognitive capacity is defined by its object, and not conversely. What we might call the faculty of reason is specified here by its distinctive content, namely, by the set of concepts corresponding to a doctrine of Forms. Thus, even in the *Theaetetus* epistemology is dependent upon ontology, although the notion of ontology appears here in its thinnest form, reduced to a list of properties” (Kahn, 2013, p. 64).

Sócrates — E poderá atingir a verdade de alguma coisa quem não alcançar a sua essência (*ousías*)? *Teeteto* — Nunca! *Sócrates* — E do que não se alcança a verdade, poder-se-á ter conhecimento? *Teeteto* — De que jeito, Sócrates? *Sócrates* — Naquelas impressões, por conseguinte, não é que reside o conhecimento, mas no raciocínio a seu respeito; é o único caminho, ao que parece, para atingir a essência e a verdade; de outra forma é impossível. *Teeteto* — Claro. *Sócrates* — E darás o mesmo nome aos dois processos, já que é tão grande a diferença entre ambos? *Teeteto* — Não fora justo. *Sócrates* — Então, que nome dás ao primeiro, i.e., ao fato de ver, ouvir, cheirar e sentir frio ou calor? *Teeteto* — O de sensação. Qual mais poderia ser? *Sócrates* — A tudo isso dás o nome de sensação? *Teeteto* — Forçosamente. *Sócrates* — Ao que, conforme vimos, não é dado atingir a verdade, por isso mesmo que não nos conduz à essência. *Teeteto* — Sem dúvida. *Sócrates* — Como não atinge o conhecimento. *Teeteto* — Não, de fato. *Sócrates* — Sendo assim, Teeteto, não poderão ser a mesma coisa sensação e conhecimento. *Teeteto* — Parece mesmo que não, Sócrates. Patenteou-se-nos agora que conhecimento é diferente de sensação (186c7-186e12).

Fica estabelecido que sensação não é *epistême*, porém, relembra Sócrates, o objetivo da investigação maiêutica não é revelar o que o conhecimento não é, mas o que venha a ser. Carecemos ainda de uma definição consistente do que é conhecimento. Mas de qualquer forma, já se avançou o suficiente “para não procurá-la de jeito nenhum na sensação” (187a3-4). Segundo Sócrates para encontrar o que é conhecimento é preciso doravante descobrir o “nome que possa ter a alma quando se ocupa sozinha com o estudo dos seres (*tà ónta*)” (187a5-6). Em outras palavras, o que Sócrates busca agora saber da parte de Teeteto é em qual faculdade da alma que ele julga estar o conhecimento. Inicialmente os verbos que foram empregados por

Sócrates para designar o modo que a alma se ocupa com os objetos inacessíveis aos sentidos (os *koiná*) são sucessivamente *dianoeisthai*, “pensar” (185a4,9,b7), *episképsasthai*, “examinar” (185b5), e finalmente *krínein*, “julgar” (186b8-9).¹⁴⁵ É espantoso que a segunda definição dada por Teeteto não se valha de nenhum destes termos, mas que encontre na *dóxa* o caminho para nova a definição de conhecimento. Como observa Nancy, o uso socrático do termo *dianoeisthai* não soa estranho aos leitores de Platão. Nada mais lógico, pensaria o leitor platônico, do que após ter mostrado que a *epistéme* não está na sensação, supor que ela esteja no lado oposto, ou seja, no pensamento (*diánoia*). A *diánoia* é, lembrando da linha dividida do livro VI da *República*, o “estado (*páthema*) que precede imediatamente e que encaminha à dialética, a qual, segundo a *República*, é a única que merece o nome de ciência”.¹⁴⁶ Embora saibamos que as distinções epistemológicas presentes nos livros VI e VII da *República* estão ausentes do *Teeteto*, ninguém pode negar que há na análise dos *koiná*, objetos inacessíveis aos sentidos, uma remissão aos objetos inteligíveis, os quais só podem ser alcançados por faculdades superiores da alma. Segundo Nancy, é *como se* na análise dos *koiná* Sócrates tentasse fazer Teeteto progredir na linha dividida, mas esse progresso teria fracassado, uma vez que Teeteto não se apropria dos termos empregados por Sócrates, e no lugar de substituir, na sua segunda tentativa de definir conhecimento, a sensação pelo “pensamento” ou “intelecção” (*diánoia* ou *nósis*), escolhe o termo “opinião” (*dóxa*), mais precisamente “opinião verdadeira” (187b5-6).¹⁴⁷

Narcy destaca ainda o fato do personagem Teeteto não ter escolhido o verbo *krínein* para definir o conhecimento. Segundo o comentador, isso evitaria a aporia da opinião falsa, extensamente discutida no escopo da segunda definição (187b-201c). Diferente da *dóxa* o verbo *krínein*, ‘julgar’, denomina uma capacidade ativa da alma. Assim, definir o conhecimento não simplesmente como um pensamento análogo à sensação, mas como um julgamento, significaria defini-lo como uma atividade capaz de erros e acertos. No caso da *dóxa*, tomada no sentido protagórico em que é análoga à sensação, a verdade não é outra que a “passiva fidelidade da impressão”¹⁴⁸, o que torna todas as impressões, independente do conteúdo, verdadeiras. Compreender, por outro lado, o conhecimento como *krínein* significaria transformar a

145 Cf. Nancy, 2001, p. 62-63.

146 Ibidem, p. 63.

147 Cf. Idem.

148 Ibidem, p. 65.

passividade em atividade, e tornar a verdade um objetivo para o qual a alma, a inteligência e o pensamento se esforçam. A verdade no exercício do julgamento não está garantida, sempre há o risco de fracasso e, portanto, do erro.¹⁴⁹

A tentativa de definir a *epistémē* a partir da *dóxa* parece, de fato, diante do contexto, ser um passo atrás e uma retomada da discussão com Protágoras. Com efeito, o termo *dóxa* e o verbo *doxázein*, diferentes de *dianoeisthai* e *krínein*, pertencem ao vocabulário protagórico. Protágoras entende por opinião (*dóxa*) nada mais do que a experiência individual. Para Protágoras a opinião e a sensação têm a mesma natureza.¹⁵⁰ Assim como as impressões dos sentidos, as opiniões são impressões da alma. As opiniões são *passivas* da mesma forma que as impressões sensíveis, e, por isso, são tão verdadeiras quanto. Para Protágoras, “*doxázein* é equivalente, para alma, do que *aísthēsis* é para o corpo”.¹⁵¹ A base do relativismo protagórico e sua negação do falso, como vimos, consiste exatamente em tomar a opinião humana como simples faculdade passiva, análoga à sensação.

A escolha de Teeteto em tomar a *dóxa* como a faculdade da alma capaz de definir o conhecimento reabre, em certo sentido, a discussão com Protágoras, ou seja, retoma o debate com a tese relativista de que é impossível opiniões falsas. Teeteto parece não conseguir sair da influência de Protágoras, apesar do conselho de Sócrates de que o jovem deve recuperar a definição de conhecimento “desde o começo, depois de apagar quanto ficou dito” (187b1-2). Teeteto não “apaga” o que fora dito e ao definir conhecimento como *alēthēs dóxa* retoma a aporia do erro, conduzindo a investigação a “considerá-la [a questão do erro] por maneira diferente da que fizeram antes” (187d7-8) e obrigando, portanto, a “voltar sobre [...] as pegadas e refazer o caminho andado” (187e3-4). Sócrates está ciente de que por mais que já tenha anteriormente tratado do problema do erro, é preciso

149 “[...] la vérité est désormais pour l’âme, l’intelligence ou la pensée, non plus quelque chose qu’elle reçoit à la manière dont le sens reçoit une impression, mais quelque chose qu’elle atteint – ou non” (Idem).

150 “[...] de même que voir, entendre, toucher, c’est nécessairement voir, entendre et toucher quelque chose, de même avoir une opinion, c’est avoir une opinion de quelque chose” (Narcy, 2001, p. 57). “Le verbe grec est *doxázein*, dont la construction est transitive, ce qui permet de mettre son objet en parallèle avec celui des verbes ‘voir’, ‘entendre’, et ‘sentir’. Il est difficile de rendre le parallèle en français, où même le vieux verbe ‘opiner’ ne s’emploie pas sans préposition (‘opiner sur...’ ou ‘opiner à’)” (Narcy, 2001, p. 57, n. 1).

151 Cf. Narcy, 1995, p. 357, nota 342.

retomar a discussão, porque, explica, seja em relação ao problema do erro ou qualquer outra questão filosófica “vale mais conseguir pouco” e alcançar bom resultado “do que muitos e imperfeitos” (187e).

A formulação da segunda definição de *epistémē* torna explícito já de início que a discussão versará sobre a possibilidade da opinião falsa: “Dizer que tudo é opinião, Sócrates, não é possível, visto haver opinião falsa. Mas pode bem dar-se que conhecimento seja a opinião verdadeira, o que formulo à guisa de resposta. Mas, se com o avançar da discussão não nos parecer aceitável, como agora, espero encontrar outra” (187b4-8). Esta formulação nos mostra: (i) que Teeteto tem consciência de que a simples opinião não basta para definir *epistémē*, visto que opinião deve ser passível de erro; (ii) que Teeteto não está tão seguro da sua definição – o que sugere que a definição pode ser falsa e reafirma a crença natural de Teeteto de que é possível opiniões falsas. Os dois critérios para definir *epistémē* são, como vimos, o *ser* e a *verdade*. A simples opinião, uma vez que é passível de erro e falsidade, não serve como definição de conhecimento. Mas, raciocina Teeteto, isso não impede de escolher a opinião verdadeira como aquilo que define o conhecimento. A questão que, contudo, ressurgue é se é possível a existência de opiniões falsas, e se, portanto, podemos diferenciar as opiniões entre verdadeiras e falsas.

Sócrates recoloca a questão do erro como um desafio. O exercício maiêutico deve tentar verificar se, de fato, é possível formular opiniões falsas ou, se, como diz Protágoras, todas as opiniões são necessariamente verdadeiras. Sócrates decide levar adiante esse desafio, mesmo depois de ter confessado que a aporia do erro é “algo que” o “deixa perplexo [...], e em grande confusão consigo mesmo e com os outros, por não saber explicar o que se passa nem como começou” (187c-d). A discussão da segunda definição de conhecimento no *Teeteto* (187d-200c) se constitui, assim, numa série de tentativas para explicar como é possível a falsidade nas opiniões. Embora estas tentativas sejam todas frustradas, uma vez que nenhuma permanece segura diante das críticas no fim da investigação, elas mostram: (i) como a aporia das opiniões falsas nasce da analogia com a sensação; (ii) como os conceitos de *outro* e *alteridade* são a chave para compreender a natureza do erro e do falso para Platão.

Trataremos por ora apenas das duas primeiras tentativas de explicar a possibilidade do erro. As outras três tentativas serão tratadas adiante quando se analisará como o erro pode nascer na alma como pensamento falso (2.2.3). A primeira justificativa para separar os argumentos consiste na observação de que os dois primeiros

argumentos, diferente dos outros três, estão baseados em premissas alheias a Platão e comuns à sofística.¹⁵² A segunda justificativa está no fato de que os três últimos argumentos já revelam como Platão encontra no conceito de alteridade a saída para definir a natureza do erro e do falso.¹⁵³ Tendo em vista isso, decidimos tratar as três últimas tentativas de explicar o erro no *Teeteto* somente após a análise do *Sofista*.¹⁵⁴

Primeira aporia: falso como erro de identificação (187d-188c):

A primeira tentativa de explicar a falsidade nas opiniões parte da concepção de que uma opinião falsa nada mais é do que um juízo que identifica alguma coisa (conhecida ou desconhecida) com outra coisa (conhecida ou desconhecida), e que esta identificação não passa de uma

152 “Sócrates introduce este nuevo problema con dos argumentos [os dois primeiros argumentos em 187e-189b] que muestran que los juicios falsos no pueden explicarse si se limita la discusión a los términos en los cuales se debatía entre los sofistas de la época. Platón, como de costumbre, parte de un punto de vista simple e ingenuo que ignora varios factores importantes, que irá incorporando posteriormente de forma gradual. No obstante, como veremos, toda la discusión queda circunscrita dentro de ciertas premisas fundamentales que no son propias de Platón. En realidad, Platón critica los intentos que otros han llevado a cabo para explicar la existencia de los juicios falsos, y la conclusión es negativa: fracasaron en su explicación y seguirán fracasando mientras sigan sosteniendo tales premisas.” (Cornford, 2007, p. 149).

153 Em seu comentário sobre as aporias do erro no *Teeteto* Alain Séguy-Duclot separa duas abordagens distintas do problema do erro. Uma é a abordagem parmenídica que compreende os dois primeiros argumentos. A segunda representa já uma tentativa platônica, análoga à solução do *Sofista*, e compreende os três últimos argumentos. “L’examen du problème de l’erreur va consister à considérer deux solutions successives, qui vont toutes les deux être conduites à une aporie. [...] Tout d’abord, la solution parmenidienne qui oppose irréductiblement savoir et non-savoir, être et non-être en fonction du principe de contradiction (187d-189b). Son analyse a valeur de simple introduction à une seconde solution, plus complexe, qui correspond en fait à celle de l’Étranger dans le *Sophiste* (189b-200d).” (Seguy-Duclot, 2008, p.166).

154 Não estamos defendendo que no *Teeteto* para entender os três últimos argumentos referentes à explicação da opinião falsa devemos necessariamente ler o *Sofista* antes. Não é isso. Apenas estamos fazendo uma escolha tendo em vista o nosso problema, a questão do erro, conscientes de que a solução proposta por Platão passa pelo tratamento da noção de alteridade e que é essa noção que está em jogo nos últimos argumentos. É para esclarecer nosso objeto que decidimos separar os argumentos, e não para entender o *Teeteto* enquanto tal.

confusão entre objetos distintos. Errar é, assim, pensar que “uma coisa é outra” (*tò hén héteron eínai*). Quem, por exemplo, pensa que ‘Teeteto é Sócrates’, identificando o jovem matemático com o velho filósofo, tem uma opinião falsa, e erra ao confundir duas pessoas distintas. A opinião falsa não passa de uma confusão do juízo que troca a identidade de pessoas ou coisas. Assim, nesta primeira tentativa de explicar a falsidade, as opiniões falsas consistem simplesmente em erros de *identificação* (*misidentification*). A possibilidade da falsidade depende, portanto, de verificar se erros de identificação, como a troca de identidade entre indivíduos distintos, são possíveis. Não há dúvida que se apelarmos ao senso comum, todos concordarão que é possível trocar a identidade de uma pessoa com a de outra. Caso até corriqueiro para algumas pessoas de pouca memória. Contudo, não basta apelar ao senso comum, é preciso provar a partir de argumentos filosóficos que erros de identificação são possíveis.

A construção do argumento de Sócrates parte de uma dicotomia epistemológica rígida: saber ou não-saber (*eidénai è mè eidénai*). Em relação a todas as coisas e a cada uma em particular só há duas alternativas ou conhecer (absolutamente) ou desconhecer (totalmente) (188a-b). Não há terceira opção. É impossível, ao mesmo tempo, conhecer e desconhecer algo.¹⁵⁵ Assim, não há meio-termo entre saber e ignorar. Eles são contrários um ao outro e excludentes. Mas, questiona Sócrates, se aceitamos a rígida diferença entre saber e ignorar, como é possível pensar que, por vezes, uma coisa (conhecida ou desconhecida) pode ser tomada por outra (conhecida ou desconhecida)? Sendo as coisas ou conhecidas ou desconhecidas totalmente, como é possível errar e confundi-las? Pois se algo ou alguém é conhecido, não pode ser confundido, uma vez que a confusão é sinal de desconhecimento. Mas também se algo ou alguém é desconhecido (totalmente) não há como

155 “Acontece, porém, que com o todo e com cada coisa em particular nos defrontamos com a alternativa de saber ou não saber (*eidénai è mè eidénai*). É certo que entre ambos se encontram o aprender (*manthánein*) e o esquecer (*epilanthánesthai*), mas vou deixá-los de lado, pois nada têm que ver com o presente argumento.” (*Teet.* 188A1-4) Sócrates, no mesmo momento que formula as duas opções exclusivas de que só é possível conhecer algo ou desconhecer (totalmente), já prevê meio-termos (aprender e esquecer) a esta rígida divisão. Contudo, neste momento isso não deve ser explorado, uma vez que destruiria a base do argumento sofístico contra a possibilidade das opiniões falsas. Como já dissemos, os dois primeiros argumentos sobre a possibilidade da falsidade são sofísticos; Platão os repete no *Teeteto* para apresentar o problema do erro e introduzir o leitor na discussão.

formar uma opinião errônea sobre isso, uma vez que não é possível formar qualquer opinião sobre aquilo que é ignorado.

Victor Brochard resume da seguinte forma a primeira aporia apresentada por Sócrates:

O erro não pode consistir em confundir uma coisa que se sabe com outra coisa que se sabe, porque aquele que se engana, ou seja, representa o que pensa de uma maneira diferente do que é, não o conhece absolutamente. O erro tampouco consiste em confundir aquilo que não se sabe com aquilo que não se sabe, pois de duas ignorâncias não se poderia fazer um pensamento. Também não nos enganamos confundindo o que sabemos com o que ignoramos, ou o que ignoramos com o que sabemos, já que ignorar é – por definição – não ter nenhuma representação de uma coisa (Brochard, 2008, p. 21).

Sócrates pretende apresentar todas as formas possíveis de opiniões ou juízos de identificação nos quais possivelmente poderíamos encontrar a explicação para a opinião falsa. Analiticamente são quatro possibilidades: podemos pensar que (1) uma coisa conhecida é idêntica a outra coisa conhecida; ou que (2) uma coisa desconhecida é idêntica a outra também desconhecida. Podemos pensar ainda que (3) uma coisa conhecida é idêntica a outra desconhecida; ou o inverso, que (4) uma coisa desconhecida é idêntica a outra conhecida. Em todos os casos, conclui Sócrates, é impossível chegar à opinião falsa. Basicamente porque, segundo a rigorosa diferença entre saber e ignorar, é impossível errar tanto sobre aquilo que sabemos, uma vez que saber implica certeza sobre o ser do objeto, como sobre aquilo que ignoramos, pois daquilo que se ignora não é possível opinião alguma. Em poucas palavras, quando se sabe não se pode errar porque se tem conhecimento seguro, e quando não se sabe, ou seja, se ignora, nenhuma opinião é possível nem certa nem errada, porque é impossível tanto errar como acertar sobre aquilo que é totalmente ausente.

A base desta primeira aporia do erro está, sem dúvida, na concepção de saber presente no argumento. Saber (*oída*) é aqui entendido como um saber direto e infalível do objeto. Não se trata de um saber descritivo, mas de um saber por contato direto (*acquaintance*). Os franceses diferenciam *savoir* de *connaître*. *Savoir* é tipicamente o

‘saber que’ e *connaître* conhecer diretamente uma pessoa ou coisa.¹⁵⁶ Aqui, claramente, Sócrates utiliza saber (*oïda*) no sentido de *connaître*, como um conhecimento adquirido por contato direto com alguém ou com alguma coisa. Saber alguma coisa é, neste contexto, conhecer diretamente *o que é* esta coisa, e conhecer alguma pessoa é saber *quem é* esta pessoa. Não por acaso as possibilidades de juízos apresentados por Sócrates são juízos de identificação. O exemplo de Sócrates lançado no meio da argumentação é o de alguém que pensa que ‘Teeteto é Sócrates’ (188b8-10). Esse juízo de identificação, em que o verbo *ser* é claramente de identidade, só poderia ser expresso por alguém que ou conhece a identidade de Sócrates e de Teeteto, ou desconhece a identidade de ambos, ou ainda conhece a de um e desconhece a de outro. De qualquer forma, o importante é notar que seu conhecimento ou desconhecimento se refere à identidade de Sócrates e Teeteto, *i.e.*, ao conhecimento (direto) ou desconhecimento (total) de *quem é* Sócrates e de *quem é* Teeteto.

A concepção de saber (*oïda*) que subjaz ao argumento é uma concepção empirista de saber. Conhecer algo ou alguém é conhecer empiricamente, diretamente, através do contato com a coisa ou a pessoa. Notamos, desta forma, que apesar da recusa da primeira definição de conhecimento como sensação, a noção de sensação permanece como modelo para a compreensão do que seja saber. De tal modo que da mesma forma que a sensação é descrita em termos absolutos (ou se percebe ou não algo ou alguém) na primeira parte do *Teeteto*, agora o saber é tratado por Sócrates em termos de *tudo-ou-nada* (ou se conhece ou não algo ou alguém). Assim como ver, ouvir e tocar é necessariamente ver, ouvir e tocar alguma coisa, saber é necessariamente saber alguma coisa. Como a sensação o saber é um ato passivo. Semelhante à sensação, há aqui uma imagem implícita de que o saber e o conhecer são processos passivos em que a alma inerte recebe de ‘fora’ seu conteúdo. A objetividade é garantida, e com isso a infalibilidade, pelo caráter passivo e dócil da alma que apreende. A relação entre o espírito e seu objeto de saber é de total fidelidade.

Temos, portanto, um modelo diádico de conhecimento em que o saber só pode ser um ato do tipo *tudo-ou-nada*. Não há aqui graus de conhecimento e ninguém pode dizer que conhece de um modo mas não de outro. O conhecimento é unívoco. Esta concepção rígida de saber conjugada ao uso eleático do princípio de não-contradição são, sem dúvida, a base desta aporia do erro. Sabemos como a sofística se

156 Cf. Sedley, 2004, p. 120-121.

apropriou da lógica binária dos eleatas, aplicando a diferentes domínios o modelo da dicotomia ser e não-ser. E aqui não parece diferente. A forma sofisticada do raciocínio de Sócrates, que se apoia sobre a oposição exclusiva e binária do saber e do não-saber, quer provar a impossibilidade do erro nas opiniões. Sócrates faz a vez daqueles que negam a possibilidade do erro para introduzir e esclarecer o problema do erro, bem como para revelar as aporias geradas pela segunda definição de conhecimento apresentada por Teeteto.

A partir da oposição exclusiva entre saber e não-saber em que cada pessoa ou coisa é necessariamente conhecida (perfeitamente) ou desconhecida (totalmente), o equívoco no pensamento torna-se impossível, e todas as opiniões devem ser necessariamente consideradas verdadeiras. Não há lugar para o erro na alma porque aquilo que a alma sabe ela tem perfeitamente presente, e, com isso, não erra sobre o que sabe, e, por outro lado, aquilo que a alma não sabe está totalmente ausente, e ela não pode formar nenhuma opinião sobre o que ignora. O erro de identificação (*misidentification*) e a confusão entre objetos e pessoas são, portanto, impossíveis. Sócrates não pode ser confundido com Teeteto nem por quem conhece os dois, nem por quem desconhece ambos, nem ainda por quem, por acaso, conhece um e desconhece o outro. Quem conhece não confunde, quem não conhece nem tem o que confundir. Assim, parece comprovado que o erro é impossível nas opiniões.

Contudo, se observarmos bem, nesta primeira tentativa de explicar o falso, os juízos tratados são apenas juízos de identificação. Juízos descritivos são desconsiderados. Que não é possível errar na identificação ‘Sócrates é Teeteto’, nos termos da argumentação, parece comprovado, mas que é impossível de errar ao dizer, por exemplo, que ‘Sócrates é matemático’ ou que ‘Sócrates é jovem’, isso não foi provado. Com a primeira aporia Sócrates só mostrou que é impossível formar juízos falsos de identificação, mas não provou que é impossível formar juízos falsos de descrições. Alguém pode conhecer Sócrates e mesmo assim lhe atribuir erroneamente uma qualidade (juventude). A análise de Sócrates dos tipos possíveis de opiniões falsas parece insuficiente.¹⁵⁷

Apesar desta objeção mostrar que a primeira argumentação contra a possibilidade do erro no *Teeteto* está restrita aos juízos de identificação, consideramos que isso não invalida a aporia, porque se, por um lado, Sócrates não trata dos juízos descritivos, por outro, seu

157 Cf. Burnyeat, 1998, p.100-103.

argumento contra a possibilidade do erro pode ser estendido também aos juízos descritivos. O erro numa descrição também depende de certa confusão de identificação, não mais entre dois substantivos comuns, como ‘Sócrates’ e ‘Teeteto’, mas entre dois atributos aplicáveis a um substantivo. Dizer que ‘Sócrates é jovem’ é confundir a qualidade da juventude com a da velhice.¹⁵⁸ O problema do erro persiste: se alguém conhece Sócrates e sabe o que é velhice e o que é juventude, esta pessoa poderia confundir os dois atributos e dizer que ‘Sócrates é jovem’ em vez de dizer que ‘Sócrates é velho’? Conhecendo os dois atributos e Sócrates, ninguém poderia errar na descrição do filósofo; desconhecendo-os, não poderia atribuir nada a ele, e, com isso, nem seria capaz de formar uma opinião. A base da aporia do erro está na concepção de saber que considera o conhecimento um saber perfeito e o desconhecimento uma total ignorância dos objetos, sejam eles pessoas, coisas ou qualidades.

Segunda aporia: falso como opinião do que não é (188c-189b):

Grosso modo, a segunda aporia do erro, apresentada aqui por Sócrates, pode ser resumida, como fez Victor Brochard, no seguinte argumento: “[...] pode-se dizer que o erro consiste em afirmar aquilo que não é? Porém, do mesmo modo como não se pode ver aquilo que não é, não se pode julgar aquilo que não é. Julgar o que não é seria não julgar”.¹⁵⁹ Sócrates demonstra que se o fato de ter uma opinião falsa significa ter por opinião *isso que não é*, então ter uma opinião falsa representa não ter, em absoluto, nenhuma opinião. Logo, conclui junto com Teeteto, é impossível a formação de falsas opiniões.

Sigamos por partes a construção deste novo argumento paradoxal que também está na base da negação do erro no *Teeteto*.

A primeira tentativa de explicar a falsidade das opiniões não alcançou êxito, e deixou aberta a questão da possibilidade do erro. Talvez a questão tenha sido mal colocada. Sócrates, então, decide tomar um outro caminho de investigação, partindo de um novo ponto de vista. Passando da ordem do conhecimento para a do ser, Sócrates substitui a dicotomia *saber/não-saber* da primeira aporia pela clássica dicotomia eleata *ser/não-ser* (188c10-d1). Se, na primeira tentativa de explicar a falsidade, o erro só poderia nascer de juízos que tratam de coisas que *conhecemos* ou *desconhecemos*, agora o erro deve ser encontrado nos

158 Cf. *Ibidem*, p.102-103.

159 Brochard, 2008, p. 21.

juízos que necessariamente tratam de *seres* ou de *não-seres*. Em relação a todas as coisas e cada uma em particular só há duas alternativas ontológicas: ou elas *são* ou *não são*. De tal forma que pensar (*doxázein*) é pensar ou *o que é* ou *o que não é*.

Certamente estamos aqui diante de uma posição parmenídica do problema do erro. Pois apesar de não existir nenhuma evidência de que o próprio Parmênides tenha defendido o paradoxo da impossibilidade do erro,¹⁶⁰ sabemos que negava a possibilidade do não-ser (*mê éonta*), afirmando que “é indizível e impensável o que não é”.¹⁶¹ Além disso, a construção da dicotomia *ser/não-ser* é tipicamente eleata. De sorte que um leitor da antiguidade não deixaria de notar nas palavras de Sócrates a linguagem e o tom eleata que subjaz à construção do novo argumento.¹⁶²

A passagem da ordem epistemológica (saber/não-saber) para a ontológica (*ser/não-ser*) implica uma outra mudança. Sócrates trabalha agora com uma nova definição de opinião falsa. Enquanto a concepção anterior era de que uma opinião falsa deveria ser uma forma de confusão no pensamento entre coisas distintas e que a base do erro estava no erro de identificação, a atual definição, apresentada agora por Sócrates (188d3-5), é mais simples e tradicional, e afirma que ter uma opinião falsa não é senão *pensar o que não é*. Pode-se dizer que erra no pensamento quem, em vez de pensar *o que é*, pensa aquilo que *não é* (*tò mê òn doxásei*). De acordo com esta concepção, a verdade consiste, basicamente, em pensar o ser. E a falsidade deve ser, portanto, o contrário de pensar o ser, ou seja, consiste em pensar o não-ser. “[...] não pode deixar de formar opinião falsa quem pensa *o que não é* [*tà mê ónta*] a respeito seja do que for, pense como pensar em tudo o mais” (188d3-5).¹⁶³

160 Cf. László, 2008, p. 6.

161 Parmênides, fr. B 8,8-9; cf. B 2,7; 6,1. A paternidade sobre a impossibilidade do não-ser e, portanto, sobre a fonte do problema do erro, é explicitamente atribuída a Parmênides no *Sofista* (237a-b).

162 “Un lecteur de l’Antiquité devait savoir immédiatement que c’était le principe de Parménide que Socrate exploitait, et qu’il se trouve au premier rang parmi les “questions d’une ampleur insurmontable” dont Socrate a dit à 184a qu’il ne fallait pas les laisser les détourner, lui et ses interlocuteurs, de l’enquête sur le savoir. Nous aurions mieux fait de tenir compte nous-mêmes de cet avertissement.” (Burnyeat, 1998, p.110).

163 Fizemos uma pequena alteração da tradução de Carlos Alberto Nunes. Em vez de traduzir “*tà mê ónta*” como “o que não existe”, traduzimos por “o que não é”. Nossa tradução quer preservar a ambiguidade do verbo ser em grego.

A descrição da verdade em termos ontológicos é uma forma clássica de definir a verdade. Ela se apoia na íntima relação que se reconhece entre *ser* e *verdade*. É habitual afirmar que “dizer a verdade” consiste em simplesmente “dizer o que é” (*lêgein tò ón*) ou “dizer as coisas que são” (*lêgein tà ónta*). Esta mesma concepção de verdade estava presente no *Eutidemo* (283e7–284c8) e no *Crátilo* (429d1–6), quando a possibilidade do erro foi posta em dúvida.¹⁶⁴ Além disso, na primeira parte do *Teeteto*, Protágoras já tinha definido a verdade relacionando-a ao ser – como *pensar o que é* –, quando, antecipando a tese da impossibilidade do erro nas opiniões, afirmou que “não é possível pensar coisas que não são” (*óute gâr tà mē ónta dunatòn doxásai*) (167a7).¹⁶⁵ É patente que a ideia de que a verdade consiste basicamente em afirmar ou pensar *o que é* não era nenhuma novidade, e que igualmente não era algo estranho partir dela para negar a possibilidade do falso.

Podemos separar o argumento de Sócrates em duas partes, começando pela confirmação de que a opinião falsa deve consistir em pensar o *não-ser*, seja atribuindo o não-ser para algo que é, seja pensando o não-ser em si mesmo.

Sócrates – E agora? Que responderíamos, Teeteto, se alguém nos perguntasse: Poderá um fazer o que dizeis, e haverá

164 “This reflects the classical version of the falsity puzzle previously articulated in the *Euthydemus* (283e7–284c8) and *Cratylus* (429d1–6). The difference is that, while in both those dialogues the puzzle problematizes *saying* or *speaking* what-is-not, in the *Theaetetus* it problematizes *believing* or *judging* what-is-not. But the analogy between the two versions is strong. The *Euthydemus* version relies on ‘say’ or ‘speak’ being a ‘doing’ word: just as to do nothing is not to act at all, so too to speak what-is-not, i.e. nothing, is not to speak at all. The *Theaetetus* version relies on ‘believe’ or ‘judge’ being a cognitive act analogous to seeing or hearing: you cannot believe what-is-not any more than you can perceive what-is-not.” (Sedley, 2004, p.122).

165 “Protágoras apareció antes representado como sosteniendo que “no se puede pensar algo más allá de lo que se experimenta, y todo lo que se experimenta es verdadero”(167a). No trazaba una distinción importante entre lo que parecía real a mi percepción directa, y lo que me parecía verdadero, lo que yo creía o juzgaba que era *verdadero*. “Parece” abarcaba ambos aspectos. En consecuencia, sostenía que la creencia era algo así como una relación inmediata con el objeto sensible, que debe ser, por eso mismo, infalible. Lo que yo creo, lo que yo tengo en mi mente cuando pienso, debe ser *algo*; entonces, tal objeto o tal hecho deben *ser*; y no hay hechos falsos, así como no hay objetos inexistentes.” (Cornford, 2007, p. 154).

quem *pense o que não é, seja a respeito de determinada coisa, seja de modo absoluto?* [*tò mē òn doxásei, eíte perì tòn ónton tou eíte autò kath' autó*) A isso, como parece, responderíamos: Sim, quando acreditando em algo acredita no que não é verdadeiro. Ou como diremos? *Teeteto* – Isso mesmo. (188d7-e3).

Sócrates introduz um interlocutor imaginário que pergunta sobre a possibilidade de pensar o que não é. A resposta mais óbvia que Sócrates – simulando o senso comum – oferece é a confirmação de que é possível pensar o que não é, e isso qualquer um pode fazer quando pensa coisas que não são verdadeiras. A encenação de Sócrates não é senão um forma de introduzir a objeção de que é impossível formar opiniões falsas, sem precisar se comprometer com ela. Sócrates introduz o interlocutor imaginário fazendo a vez do advogado do diabo. A autoria da objeção é obviamente sofisticada. O que pode levar até a pensar que o interlocutor imaginário que Sócrates tem em mente não seja senão Protágoras, que embora tenha sido refutado, não deixa de ser uma presença latente em todo o diálogo.

Mas o que é mais relevante neste primeiro passo do argumento é a diferença que se estabelece entre duas formas de pensar o não-ser. Por um lado, pensar o não-ser pode significar pensar o que não é em relação a uma das coisas que são, i.e., atribuir o não-ser a algum ser, ou, por outro lado, pensar o não-ser pode significar pensar o que não é em si mesmo e por si mesmo. No primeiro caso, temos um não-ser relativo que funciona como um atributo dos seres; no segundo, um “não-ser substancial, absoluto”.¹⁶⁶ Apesar da importância desta diferença e o fato dela ter sido indicada por Sócrates, no decorrer do argumento ela ganha pouca atenção. Pois apresentando a objeção contra a possibilidade de formar opiniões falsas, Sócrates se restringe a mostrar como o não-ser é impossível de ser pensado, o que bastaria para negar a possibilidade tanto do não-ser relativo como do absoluto. Não há um argumento específico para demonstrar a impossibilidade do não-ser relativo, e nem sequer um tratamento especial para o pensamento que atribui o que não é a um ser – o que levaria a uma reflexão sobre a natureza predicativa dos juízos.

Na segunda parte da refutação o interlocutor imaginário, representado por Sócrates, busca demonstrar a impossibilidade do

166 Cf. Seguy-Duclot, 2008, p. 170.

discurso falso, apelando para uma analogia entre pensamento (*dóxa*) e sensação (*aísthesis*):

Sócrates – E não haverá outro caso em que isso aconteça? *Teeteto* – Qual? *Sócrates* – Vendo alguma coisa, sem nada ver. *Teeteto* – De que jeito? *Sócrates* – Quem vê determinada unidade, vê algo *que é*; ou achas que a unidade pertence à classe das coisas *que não são*? *Teeteto* – De forma alguma. *Sócrates* – Quem vê, portanto, uma unidade, vê *o que é*. *Teeteto* – É evidente. *Sócrates* – E quem ouve algo, ouve uma unidade *que também é*. *Teeteto* – Certo. *Sócrates* – Como também toca em alguma coisa quem toca em algo. *Teeteto* – Isso também. *Sócrates* – Quem pensa, não pensará em alguma coisa? *Teeteto* – Forçosamente. *Sócrates* – E quem pensa em alguma coisa, não pensa em *algo que é*? *Teeteto* – De acordo. *Sócrates* – Logo, quem pensa *no que não é*, pensa em nada. *Teeteto* – É claro. *Sócrates* – Mas pensar em nada é não pensar de jeito nenhum. *Teeteto* – Parece evidente. *Sócrates* – Não é possível, por conseguinte, pensar *no que não é*, nem em si mesmo nem em relação com o que é. *Teeteto* – Parece que não. (188e4-189b3).¹⁶⁷

Toda percepção pressupõe um objeto que é *algo (ti)*, que é uma *unidade (hén)*, e que, portanto, não é um *nada (oudén)*. Sendo alguma coisa e uma unidade, o objeto da percepção deve necessariamente ser algo *que é (ón)*. Logo, ter uma percepção de um objeto que *não é (mè ón)* é uma coisa absurda. De modo análogo quem pensa necessariamente pensa *algo (ti)*, pensa uma *unidade (hén)*, que necessariamente é *(ón)*. Pensar o falso, i.e., pensar o que não é (*mè ón*) é como pensar em coisa alguma, pensar em nada (*oudén, mēdén*), o que, por sua vez, significa não pensar de forma alguma – pensar em nada é igual a nada pensar, a

167 Alteramos da versão de Carlos Alberto Nunes a tradução do verbo ser em grego que ele traduz por “existente/o que existe”. Preferimos manter a ambiguidade do verbo ser em grego traduzindo por “o que é”. Destacamos em itálico as alterações.

não pensar em absoluto. Assim como uma percepção sem objeto não é nenhuma percepção, um pensamento sem objeto não é sequer pensamento. Portanto, é impossível pensar o falso, pois admitir a possibilidade de pensar o falso implica a contradição de pensar e não pensar ao mesmo tempo.

A analogia entre *dóxa* e *aisthēsis* é a estrutura do argumento. O ato de pensar, de ter uma opinião (*doxázein*), é considerado correlato ao ato perceptível em que o objeto sensível se manifesta diante da percepção. A relação bilateral estabelecida entre objeto sensível e percepção serve aqui de modelo para se compreender o processo do pensamento. Assim, tal como ver, ouvir e tocar é sempre ter diante da percepção a presença de coisas que são, pensar é sempre ter diante de si a presença de algo que é, um ente. O que vale para a visão, a audição e o tato vale para a opinião. Semelhante ao processo da percepção a relação entre o espírito pensante e o objeto do pensamento é uma relação imediata baseada na positividade do objeto. Por si só o ato de pensar já garante o ser, a efetividade e a positividade do objeto. O que, por outro lado, garante a verdade de qualquer objeto do pensamento, uma vez que, como ficou definido, a verdade nada mais é do que *pensar o que é*.

Segundo Cornford, para evitar a conclusão de que todo o pensamento é verdadeiro, é necessário fazer “a distinção existente entre a relação imediata com os objetos sensíveis”, que são infalíveis, “e o processo de formação de um juízo, que não é nem algo simples nem algo imediato como a visão de uma cor”. Cornford explica que “o ato de formular um juízo não é o mesmo que perceber um complexo dado – perceber um fato tal como percebemos uma cor – senão que compreende uma operação da mente que agrupa termos de uma certa maneira”.¹⁶⁸ De fato, a compreensão do pensamento como uma relação imediata entre o espírito e o objeto transforma o pensamento numa operação simplesmente passiva. Assim, para evitar a aporia do erro, seria preciso redefinir o pensamento, contrapondo-o à sensação, como um julgamento, que é uma operação ativa do espírito, e que por estabelecer relações de modo ativo pode sempre errar.

Mas não é só a analogia entre sensação e pensamento que está em jogo no argumento do interlocutor imaginário. Há outro elemento indispensável para se compreender a objeção daqueles que negam a possibilidade do erro, a saber, a interdição eleata da possibilidade do não-ser. A paternidade de Parmênides em relação à aporia do erro será apresentada e explicitamente discutida no *Sofista*. Contudo, percebemos

168 Cornford, 2007, p. 155.

desde já como as interdições parmenídicas – que o não-ser não é, não pode ser pensado, nem sequer pode ser proferido – estão na base da aporia do erro. Para Parmênides, o caminho do não-ser é um não-caminho, um caminho que não pode ser percorrido, pois o não-ser não é de nenhum modo. Pensar e dizer o não-ser (*tò mē eón*) seria equivalente a não-pensar e a não-dizer. O argumento do *Teeteto* trabalha com o mesmo sentido parmenídico de não-ser – ‘não-ser’ como sinônimo de ‘nada’, ‘inexistência’, ‘vazio’, ‘ausência’, em suma, como negação absoluta do ente. Mesmo que tenha sido indicado por Sócrates, no corpo do argumento, como já vimos, certa diferença entre um não-ser relativo (aplicado a algo que é) e o não-ser absoluto (tomado por si mesmo), essa diferença não apresenta um novo sentido para o ‘não-ser’. Seja como atributo de algum objeto, seja por si mesmo, o ‘não-ser’ tem, no argumento do *Teeteto*, o sentido de ‘nada’ (*oudén*), ‘coisa alguma’ (*medén*). De tal forma que a conclusão é que o ‘não-ser’, *i.e.*, o ‘nada’ não pode ser nem atribuído de alguma coisa nem pensado por si mesmo. Pensar o falso – pensar o que não é – é, portanto, impossível.

A raiz da dificuldade colocada por aqueles que negam a possibilidade das opiniões falsas está na “quase” identificação entre pensamento e ser. Seja tratando o pensamento como um análogo da sensação ou restringindo-o, através da lógica eleata, ao puro ser, o resultado é uma aproximação estreita e simples demais entre pensar e ser. O resultado é, na verdade, a incorporação por parte do pensamento da positividade do ser. Parmênides é o pai desta identificação *tout court* de pensar e ser. É ele quem, portanto, deve ser respondido em primeiro lugar, se desejamos sair da aporia (Platão ciente disso, por isso, no *Sofista*, é respondendo Parmênides que encontra a chave para resolver o problema do erro). Por ora, é preciso pensar melhor a relação entre pensar e ser, e investigar como essa identificação está na base da aporia do erro.

Ao ter considerado que *ser e pensamento* são a mesma coisa - “*tò gár autò noeîn estín te kai eínai*”¹⁶⁹ - Parmênides abriu a caixa de Pandora, preparando uma via de acesso para aqueles que defendem a tese da impossibilidade do falso. Quando tudo o que é pensado é necessariamente ser – ser e pensamento são homogêneos – o pensamento está condenado à verdade. Sendo a mesma coisa ser objeto do pensamento e ser, nenhum pensamento escapa de ser verdadeiro. Para evitar a tese paradoxal de Parmênides e garantir a possibilidade do

erro, é preciso estabelecer certa distância entre *pensamento* e *ser*, ou, ao menos, qualificar de outra forma a relação ontológica.

Górgias, no tratado *Sobre o Não-ser* ou *Sobre a Natureza* transmitido por Sexto Empírico, foi o primeiro a denunciar os absurdos que podem surgir da identificação parmenídica entre ser e pensamento:

[...] que os pensamentos não são entes, é evidente. Com efeito, se os pensamentos são entes, todos os pensamentos são, e isto de qualquer maneira que neles se pense. O que está longe de ser evidente. E, se assim ocorre, é pernicioso. Pois não é porque se pensa num homem que voa ou em carruagens que correm no mar, que logo um homem voa ou carruagens correm no mar. De tal modo que os pensamentos não são entes. (Sexto Empírico. *Adversus Mathematicos*, VII, 78-80 apud Cassin, 2005, p. 287).

Contra Parmênides, mas parodiando a linguagem do filósofo eleata, Górgias quer mostrar como pensamentos e entes não são a mesma coisa. Górgias raciocina: se pensamentos fossem entes, tudo que é pensado seria real. O que, pela nossa própria experiência, é algo absurdo. Ser real e ser pensado não são equivalentes. Que eu pense em um ‘homem que voa’ não torna isso real. O que prova que para algo ser real não basta ser pensado. Logo, há pensamentos falsos – aqueles que expressam coisas que não existem, que não são reais, ou seja, pensamentos tais como “homem que voa” ou “carruagens que correm no mar”. Assim, Górgias demonstra, contra Parmênides, que há pensamento de não-entes, que ser e pensar não são a mesma coisa, e que, portanto, nem todo pensamento é verdadeiro.

A argumentação de Górgias, porém, não se esgota em garantir o pensamento falso. Górgias extrapolou sua crítica e caiu no extremo oposto de Parmênides. Com efeito, se, por um lado, é a crítica de Górgias o que permite romper com a relação homogênea, estabelecida por Parmênides, entre pensamento, ser e verdade, e afirmar a possibilidade de pensamentos falsos, por outro lado, é a mesma crítica que acaba justificando a total separação do pensamento com relação ao ser e à verdade. Górgias afirma, contra Parmênides, não só que há pensamentos falsos, mas, além disso, que, em certo sentido, todos os pensamentos são falsos. Isso porque nenhum pensamento é capaz de

alcançar o ser das coisas. Ser e pensamento são heterogêneos. O ser pertence a um domínio, o pensamento, a outro. Na verdade, o pensamento nunca alcança os entes. Logo, nenhum pensamento pode ser considerado verdadeiro no sentido ontológico da verdade do ente.

Nada é, e mesmo se fosse, seria incognoscível e inconcebível. Mesmo se o ente fosse, ele não poderia ser apreendido pelo pensamento. Eis o que Górgias quer provar contra a tese parmenídica da identidade de ser e pensar. Para Górgias, ser e pensar são esferas distintas, separadas por um abismo onto-lógico. O raciocínio de Górgias parte do argumento seguinte: “se os pensamentos não são entes, então o ente não é pensado” (77-78). De fato, pensamentos não são entes. Pensar em um ‘homem que voa’ não torna isso real. Além disso, pensamentos não são entes porque podemos pensar em não-entes, tais como a Cila e a Quimera – e se é possível pensar o não-ente, então os pensamentos não são entes. Comprovado que pensamentos não são entes, Górgias pode concluir que o ente não pode ser pensado. Em outras palavras, comprovado que a esfera dos entes não é homogênea com a do pensamento, então é possível concluir que a esfera do pensamento e a do ser são domínios diferentes, independentes e inconciliáveis.

Pensar gera pensamentos, não gera nem seres nem verdades. Pensar é apenas pensar, ser é apenas ser. Simplesmente não é possível passar de um domínio para o outro. Assim, Górgias se contrapõe à tese de Parmênides. Ao filósofo da *identidade* Górgias apresenta a *diferença*. Na verdade, Górgias perverte Parmênides, desconstruindo *tese por tese* a filosofia do eleata. A força de Górgias não está em propor alguma doutrina nova, mas em subverter as bases da onto-logia de Parmênides, valendo-se da própria linguagem ontológica do eleata. A rigor, ao querer destruir as bases da ontologia eleata, Górgias pretende destruir qualquer projeto ontológico. Ele não apenas deseja demonstrar que a ontologia de Parmênides é impossível, mas que qualquer tipo de ontologia é impossível – qualquer promessa do *lógos* de alcançar o *tò ón* é uma utopia. Pois nem o ser, que os filósofos buscam apreender, deixa-se apreender pelo discurso, nem a natureza do discurso é capaz de preservar o ente.

No que concerne ao problema do erro, Górgias é dúbio. Aquilo que ele oferece com uma mão, com a outra ele tira. Ao se contrapor a Parmênides, Górgias nos ajuda a escapar da identificação *tout court* entre ser e pensamento e, assim, fugir da tese ‘tudo é verdadeiro’, mas, por outro lado, a posição de Górgias acaba justificando a ideia de que ‘tudo é falso’, ou melhor, que a rigor não faz mais sentido falar de verdade e falsidade em relação ao pensamento. O pensamento não se

relaciona com os entes, nem para representá-los perfeitamente nem para representar de modo imperfeito. O pensamento não é capaz de representar nem como as coisas são nem como não são, pois a sua natureza não é a de ser uma *re-presentação*. A natureza do pensamento é inventiva, e não representativa. O pensamento cria a si mesmo, independentemente dos entes e alheio aos seres. A consequência do argumento de Górgias contra Parmênides não é, portanto, nem a tese de que tudo é verdade nem a de que é tudo falso. O que, de fato, Górgias realiza é a negação de qualquer relação transitiva entre pensamento e mundo, a qual estaria na base de alguma forma de qualificação do pensamento. Para Górgias, o pensamento, no sentido ontológico, nem é verdadeiro nem é falso; apenas é pensamento. Simplesmente, a qualidade do pensamento não é medida por uma suposta relação com o mundo. A função do pensamento não é a de servir como espelho da natureza. Sua conclusão é, portanto, antagônica a de Parmênides: *pensar é outra coisa que ser*.

Seja ante a *identidade* de Parmênides (pensar = ser) ou a *diferença* de Górgias (pensar \neq ser), a epistemologia platônica, cujo objetivo é fundar uma verdadeira *epistémē*, está condenada ao fracasso, caso não seja capaz de estabelecer uma nova relação entre pensamento e ser, preservando a possibilidade da verdade e da falsidade.

No *Teeteto*, conseguimos observar as bases gnosiológicas da aporia do erro. Enclausurado na positividade dos fenômenos (aparências) o pensamento é universalmente considerado verdadeiro. Platão denuncia que a falsidade e o erro não podem habitar as opiniões humanas, uma vez aceita a concepção relativista e empirista de Protágoras. Platão se contrapõe, assim, a esta concepção de ciência que resume o conhecimento às aparências. Para o filósofo ateniense, é preciso garantir o erro e a falsidade das opiniões. Mas para isso é necessário, segundo Platão, aprofundar o problema e tratar das noções de ser e não-ser que igualmente estão na base (agora ontológica) da dificuldade em relação à possibilidade do erro. A análise do problema do erro nos conduz, assim, ao *Sofista*.

1.3 O PROBLEMA DO ERRO NO *SOFISTA* E A QUESTÃO ONTOLÓGICA DO NÃO-SER

Resumo: partimos da questão central do diálogo *Sofista*, a saber, encontrar a definição do sofista. O nosso primeiro passo consiste em tentar mostrar como o problema da definição do sofista conduz até o problema do erro. É importante destacar como é central para Platão chegar a uma definição da sofística; pois a sofística se converte, na filosofia platônica, no *outro* da filosofia. De forma que compreendendo melhor o que é o sofista, Platão considera que compreendemos melhor o que é a própria filosofia. Devemos mostrar como, gradativamente, no *Sofista*, Platão liga o conceito de sofista às noções de imagem, aparência e falsidade. Neste sentido reconstruímos a “caça” ao sofista na primeira parte do diálogo como uma espécie de introdução ao que pode ser considerada a “caça” (ontológica) em busca do não-ser e da explicação da falsidade na segunda parte do diálogo. O sofista representa no plano dramático e social o que o não-ser e a falsidade representam no plano ontológico e lógico. Finalizamos com o estudo tanto das aporias (de índole parmenídica) geradas pelo conceito de não-ser como das aporias da imagem e da falsidade (de índole sofística). Platão conduz a discussão do problema do erro ao campo ontológico, onde está a raiz parmenídica das dificuldades. A filosofia parmenídica que nega a possibilidade do não-ser acaba, com isso, solapando o fundamento das noções de imagem, aparência e falsidade. Tais noções são imprescindíveis para definir o sofista e garantir a sua diferença em relação ao filósofo. O enfrentamento com a filosofia parmenídica se torna inevitável para Platão, uma vez que o filósofo ateniense pretende definir o sofista a partir da falsidade, aparência e *mimesis* e, com isso, diferenciá-lo do filósofo.

1.3.1 Da Definição do Sofista ao Problema do Erro

No diálogo *Sofista*, Platão está preocupado em definir quem é o sofista. A definição do sofista representa um grande desafio filosófico, pois a arte (*téchne*) sofística não se deixa apreender facilmente. O sofista parece se ocultar voluntariamente sob diversos disfarces. Ele é um ser multifacetado que está frequentemente alterando o discurso e a identidade. Com natureza semelhante à do camaleão, o sofista parece viver em constante metamorfose, escondendo-se na alteridade, oculto, por conseguinte, da vista dos “caçadores” que buscam descobrir sua essência. Inicialmente a arte sofística se apresenta sem um objeto específico – não é definida pelo saber de um objeto determinado, pertencente a um domínio exclusivo, ao contrário, o sofista proclama um saber universal, sem objeto específico, voltado para todos os domínios de objetos. Devido à habilidade discursiva que tem, o sofista se considera capaz de falar sobre todos os assuntos com igual

propriedade. Platão, porém, desconfia da suposta *polymathia* sofística. Para ele, o sofista não tem um *saber universal*, apenas aparenta tê-lo. Na perspectiva platônica, o sofista é apenas um fingidor – finge saber sem realmente conhecer. Em outras palavras, Platão busca definir a sofística como *sabedoria aparente*. O sofista é um criador de simulacros. Mas esta acusação platônica contra a arte sofística não passa sem a réplica do sofista. O sofista se defende. Ele contra-ataca: “acusa-me de ser mestre do falso, mas, por acaso, isso é possível? Há falsidade? O falso é possível?” Platão precisa responder ao sofista. A definição da sofística como *sabedoria aparente* depende, no *Sofista*, da compreensão do que é o falso e, acima de tudo, da garantia de que o falso pode ser dito, pensado e representado. A aporia do erro está, assim, no centro da preocupação platônica. Da solução do problema do erro depende a definição platônica da sofística.

A busca pela definição do sofista não é um problema exclusivo do *Sofista*. Na verdade, a preocupação em definir a sofística é uma questão que persiste nos diálogos platônicos. Nos chamados primeiros diálogos é patente o esforço de Platão em tentar distanciar a figura de Sócrates do movimento sofístico. Ali encontramos um Sócrates refutador que, mesmo professando ignorância, mostra saber muito bem desmascarar o *pseudo-saber* alheio. Sócrates ironiza os sofistas, *i.e.*, finge nada saber para revelar a ridícula arrogância dos vendedores da *sabedoria universal*. Hípias, Eutidemo, Ménon, Cálicles, Górgias, Protágoras etc., todos são personagens dos primeiros diálogos, considerados sofistas, e que servem de contraste ao filósofo, *par excellence*, Sócrates. A preocupação em distinguir o filósofo do sofista está inclusive no livro V da *República*, quando se defende que o filósofo deve governar a cidade ideal e se busca definir o que é o filósofo. Atenta-se que o filósofo, *amante do saber*, não pode ser confundido com o sofista, amante de espetáculos (*philodoxos*).¹⁷⁰ A constante preocupação de Platão em definir a sofística demonstra duas coisas: i) a importância histórica do movimento sofístico; ii) a insistência platônica em contrapor filosofia e sofística.

A sofística foi um grande movimento cultural que se afirmou na sociedade grega da segunda metade do séc V, influente e favorecido pelo contexto político das principais cidades gregas, sobretudo, pela democracia ateniense.¹⁷¹ A influência do movimento sofista na sociedade grega já foi comparada ao iluminismo moderno. Os sofistas

170 Cf. *República*. V, 475-480

171 Cf. Kerferd, 2003, p. 31-44.

desenvolveram um ensino profissional remunerado com o qual prometiam educar os jovens na arte oratória e ensinar a virtude pública. Eram, assim, mestres de sabedoria. A reação aos sofistas foi desde o começo ambígua. Por um lado, foram valorizados por muitos, que apreciavam seu ofício: o domínio da palavra, o saber enciclopédico sobre poesia e cultura em geral, etc. Por outro lado, paradoxalmente, eram censurados por venderem falsos saberes, corromper a juventude e professarem valores contrários aos tradicionais. Muitos não viam com bons olhos o fato do sofista cobrar pelo ensino. A ambivalência da sofística foi colocada em questão desde o início do movimento sofístico; porém, é sobretudo na época de Platão que o sentido profundo da sofística parece estar em jogo. Platão foi o pensador que de modo insistente colocou o problema do sentido da sofística, questionando o que, efetivamente, representava a sofística e qual era seu papel na cultura.

O objetivo do *Sofista* em definir o que é o sofista reflete, assim, este objetivo maior de Platão de oferecer uma interpretação filosófica do movimento sofístico. A interpretação da sofística é indispensável, sobretudo, para quem quer – como Platão quer – fundar um novo ideal de *paideia*. Mas não basta interpretar, é preciso principalmente contrastar o sofista com o filósofo.

A insistência de Platão em contrapor filosofia e sofística não é fortuita. Para Platão, diferenciar o filósofo do sofista era uma questão urgente. Pois embora hoje seja um hábito, no estudo da história da filosofia antiga, separar os sofistas dos filósofos (de um lado, colocam-se os filósofos, tais como Tales, Heráclito, Parmênides, Platão e Aristóteles; de outro, os sofistas, tais como Górgias, Protágoras e Antifonte) no período de Platão e, sobretudo, antes de sua época “nenhuma distinção era claramente admitida”.¹⁷² Como vemos nos diálogos platônicos, a confusão entre o filósofo e o sofista era muito comum. No *Protágoras*, por exemplo, o porteiro da casa de Cális hesita em aceitar a entrada de Sócrates, porque toma-o como um sofista.¹⁷³ Para as pessoas comuns, distantes do estudo filosófico, o filósofo não parece diferente do sofista. A maioria das pessoas não sabem do que exatamente o filósofo trata, não conhecem seu pensamento, e baseadas

172 O fato de separarmos ainda hoje, na história da filosofia, sofistas de filósofos (no mínimo há certa hesitação em atribuir o título de filósofo a, por exemplo, Protágoras ou Pródico), só comprova que a tradição platônica e aristotélica permanece como a base que define os marcos da história da filosofia antiga. Cf. Wolff, 1991, p.21.

173 *Protágoras* 314d.

nesta ignorância são incapazes de reconhecer a real diferença entre filosofia e sofística. O filósofo parece um mestre do discurso (*lógos*), semelhante ao sofista. O filósofo parece um sábio em tudo, semelhante ao sofista. Aos olhos da maioria, o filósofo e o sofista não passam de pretensos sábios que dedicam a vida ao pensamento intelectual, e passam o tempo a criticar a tradição e os costumes. Não é fortuito que a imagem de Sócrates, representando a classe dos sofistas, tenha virado motivo de risos. Isso mostra quão difundida era a fama dos sofistas e, na perspectiva platônica, a confusão entre filosofia e sofística. O título da obra, '*As Nuvens*', já é, por si só, sugestivo para definir aqueles que vivem no "pensatório" (*phrontistêrion*).¹⁷⁴ Ali Sócrates é descrito, ao mesmo tempo, como sofista, retórico, ateu e filósofo da natureza. São atribuídas a ele diferentes doutrinas dos mais diversos pensadores, mas que refletiam a percepção da maioria sobre a figura do "intelectual". Segundo a visão platônica, existia, portanto, uma confusão geral em relação à identidade de sofistas e filósofos.

Platão não deixa de interpretar esta incapacidade do povo de diferenciar o filósofo do sofista. Ambos são seres difíceis de serem captados. Mas a dificuldade em relação à definição de cada um é de natureza distinta. O sofista escapa porque se oculta na escuridão do não-ser (254a). O filósofo, ao contrário, em razão da claridade luminosa do ser. Por um lado, o sofista vive na obscura região do não-ser, sendo sempre outro que ele mesmo; por outro lado, o filósofo, oposto do sofista, habita a região reluzente dos verdadeiros seres (*tà ontôs ónta*). Efetivamente, "é graças ao resplendor dessa região que ele não é [...] de todo fácil de se ver. Pois os olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas" (254e5-6). Aos olhos da alma vulgar a região luminosa dos seres, lugar dos objetos verdadeiramente existentes e plenamente inteligíveis, não é fácil de ser vista e, por isso, o filósofo é, o mais das vezes, incompreendido. A maioria das pessoas não entende o filósofo. Não compreende o que ele fala, pois ignora a região inteligível onde habita o pensamento filosófico. A maioria simplesmente não ascende ao inteligível. Ao desconhecer o domínio do filósofo e ser cego à realidade inteligível, a maior parte das pessoas desacredita do filósofo e não vê sentido na filosofia. É comum que tais pessoas zombem do pensamento, da moral e da escolha de vida filosófica. A luminosidade da região dos seres inteligíveis cega a maioria que só tem olhos para as sombras do mundo sensível.

174 Cf. Aristófanes, 1996, p. 210-300.

Contudo, na perspectiva platônica, não é só a alma vulgar que não vê a diferença entre filósofos e sofistas. Também o sofista parece não reconhecer nenhuma diferença. Aos olhos do sofista, o filósofo não passa de mais um sofista. O filósofo é só mais um mestre do *lógos* que professa suas doutrinas e reivindica um saber. Do ponto de vista da sofística, o filósofo pode sempre ser tratado como um sofista e o sofista como um filósofo. Eles fazem a mesma coisa. Ambos lidam com o saber, distribuem, produzem e utilizam o saber para educar os jovens.¹⁷⁵ Além disso, a sofística parece se considerar um gênero maior que engloba tanto a filosofia como a política.¹⁷⁶ O verdadeiro sofista se define tanto por sua capacidade teórica quanto pela prática. Deve ser descrito como um “homem universal no qual se reconhece a universalidade dos homens”.¹⁷⁷ Ao se considerar um sábio universal, capaz de discorrer bem sobre todos os assuntos, o sofista parece se encaixar na ideologia democrática: o ideal do sábio-orador e do político sapiente que se transforma no modelo do *cidadão perfeito*, universalmente competente. O sofista pode falar bem sobre todos os temas, com desenvoltura e encanto, no contexto de uma democracia que dá direito à palavra e valoriza o discurso público. O sofista se compreende, ao mesmo tempo, como sábio e como político. Compreende a filosofia como propedêutica e exercício, e a política como finalidade, pretendendo dominar as duas.¹⁷⁸ A sofística não se compreende como parte, mas como todo. Assim, não é espantoso que Protágoras possa chamar todas as figuras de sábio da antiguidade de ‘sofistas’.¹⁷⁹

O que perturba Platão é que a filosofia possa ser considerada sofística quando, na sua perspectiva, a filosofia é exatamente o oposto da sofística. Isso explica a insistente tentativa, que perpassa diversos diálogos, de separar a filosofia (como Platão a concebe) da sofística (como Platão a concebe). Platão aplica para a definição da filosofia o mesmo dualismo que caracteriza sua metafísica. A filosofia está para a sofística tal como a realidade inteligível está para o mundo sensível do devir. Um se compreende em relação oposta ao outro. Confundir o filósofo com o sofista é, portanto, análogo a tomar o *inteligível* pelo *sensível*, o *ser* pelo *devir*, o *real* pelo *aparente*. A separação (*chorismós*) platônica refere-se analogamente à separação de duas formas diferentes

175 Cf. Dixsaut 1985, p. 338-9.

176 Cf. Anônimo. *Discursos Duplos*, 13.

177 Aubenque apud Wolff, 1991, p. 24.

178 Cf. *Górgias* 484c-486d.

179 Cf. *Protágoras* 316c5-e5.

de relação com a *sophia*. Por um lado, a relação filosófica (*philo-sophia*) que anseia pelo verdadeiro saber sobre a essência inteligível de cada coisa, e por outro, a relação sofística que, segundo Platão, não passa de uma aparência de saber, fundada no sensível, e que oculta (esquecimento) a verdadeira realidade das coisas.

Como percebemos, a necessidade de definir a sofística não tem, para Platão, apenas uma finalidade histórica. Platão não pensa que a definição da sofística é uma tarefa importante somente na medida em que o sofista é um personagem central na cultura de sua época. Responder a pergunta “o que é o sofista?” tem, para Platão, uma “grande significação para estabelecer a filosofia mesma”.¹⁸⁰ Platão considera que na definição do sofista está em jogo a própria definição do filósofo. Vemos como no *Sofista* a caça ao sofista acaba encontrando o filósofo (253d-254c). Isso não é fortuito. A busca pelo sofista não é totalmente estranha à busca pelo filósofo. Na verdade, a caça pelo sofista está tão ligada à procura do filósofo quanto a investigação sobre o ser está conectada à questão do não-ser. Na visão de Platão, um é o contrário do outro, e, por isso mesmo, há certa interdependência de um em relação ao outro. “Se não há filósofo, o sofista não existe, é a filosofia que confere ao sofista sua diferença”¹⁸¹; “o sofista é o outro do filósofo, o filósofo o outro do sofista, e a diferença entre eles é tão íntima que buscando um há sempre o risco de encontrar o outro”.¹⁸² Efetivamente, “a definição da sofística não é, para a filosofia, uma definição exterior”¹⁸³: diferenciando a sofística da filosofia, é a filosofia mesma que está sendo diferenciada. Isso porque o sofista é a aparência do filósofo. A semelhança entre eles é análoga a do lobo com o cão. Quem difere o cão do lobo reconhece as diferenças de cada um, e está, por isso, mais apto a definir a identidade de cada um. O contraste é um mecanismo importante pelo qual Platão pretende revelar melhor a fisionomia tanto do sofista como a do filósofo.

Na perspectiva platônica, a confusão entre filósofos e sofistas era tanto um fato histórico como um problema teórico. O *Sofista* pretende resolver o problema teórico. Platão considera que distinguir o filósofo do sofista é uma tarefa que a filosofia deve assumir. Pois, efetivamente, a filosofia se define também por sua capacidade analítica de diferenciação e classificação dos entes. A dialética é, entre outras coisas, uma ciência de distinções: “Dividir (*diaireisthai*) por gêneros, e

180 Notomi, 1999, p. 43.

181 Dixsaut, 1985, p. 235.

182 Idem.

183 Idem.

não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialética?” (253d1-3) Dividir e separar, reconhecendo o próprio do sofista e o próprio do filósofo não é senão tarefa da dialética. Porém, não se trata de um simples distinguir por distinguir, mas de distinguir pensando em colocar em ordem - dar medida e proporção ao confuso e desarmônico. A ordenação é uma obra indispensável da filosofia. Trata-se de um ato de justiça filosófica: “Ordenar, hierarquizar, conduzir o múltiplo ao um, tal é uma atividade justa por excelência. A justiça é o ato de inteligência quando esta se aplica ao múltiplo e lhe introduz ordem, medida e proporção. Não há, sem dúvida, nenhuma outra definição de justiça” em Platão.¹⁸⁴

O objetivo do *Sofista* é, assim, por um lado, definir o que é o sofista, e por outro, através desta definição, mostrar a diferença do filósofo. Platão considera a definição e a diferenciação atos justos da inteligência filosófica, cuja tarefa consiste em reduzir o múltiplo ao um e ordenar os entes da realidade. Que a definição do sofista seja o objetivo principal do *Sofista* é algo que se evidencia desde o proêmio quando o personagem principal é apresentado pelo matemático Teodoro. Ao personagem apresentado por Teodoro será atribuída a tarefa de definir o sofista. O primeiro estranhamento com relação a este personagem é que ele é um estrangeiro. Ninguém o conhece. O estrangeiro é misterioso. Sequer seu nome é dito. Sabemos apenas que é de Eleia e que está ligado à escola eleata. O mistério em torno do estrangeiro anônimo de Eleia é, por si só, algo significativo num diálogo em que a confusão e a indistinção entre filósofo, sofista e político são evidenciadas. O estrangeiro anônimo parece, neste início do *Sofista*, simbolizar a indefinição e a crise de identidade que serve de motivo ao diálogo. Não sabemos a procedência (*génos*) do estrangeiro; por isso, é preciso descobrir quem ele é, do mesmo modo que não sabemos realmente quem é o sofista e, por isso, urge investigar quem é o sofista.

A primeira reação de Sócrates ao ser apresentado ao Estrangeiro de Eleia é de surpresa e de dúvida: quem é este estrangeiro? Seria um deus? Um sofista? Um filósofo?

Um deus? Sócrates questiona Teodoro se ele não teria trazido um deus em lugar de um estranho, pois, como ensina Homero¹⁸⁵, é

184 Ibidem, p. 246.

185 ““Antino, fizeste mal em bater no infeliz viandante. / Insensato! E se ele é na verdade um dos deuses do céu? / Pois os deuses, assemelhando-se a estranhos de terras / estrangeiras, sob todas as formas, visitam as cidades / para verem a insolência e a justiça dos homens”” (Homero. Odisseia. XVII, 484-7.

comum um deus se passar por mortal e estrangeiro, e descer ao mundo dos homens para avaliar os abusos (*húbreis*) e a equidade (*eunomia*) das ações humanas. Assim, não poderia ser um deus avaliador quem Teodoro apresenta? Um deus refutador que vem para contestar e contradizer?

Um sofista? Mas, pensando bem, não seria o Estrangeiro um sofista. São os sofistas que “percorrem as cidades sob as mais variadas aparências” (216c) como professores itinerantes vendendo seu saber – característica destacada na segunda “definição” (223d). Sócrates fala de um “deus refutador” (216b). Com a ideia do deus refutador ele não está apontando para outra característica de certa vertente sofística, a saber, a sofística erística, que, versada no combate verbal, promete ensinar os jovens a arte de refutar e vencer qualquer debate? A quinta e, sobretudo, a sexta “definições” exploram o elemento da refutação ligado, sem dúvida, à sofística (225a; 226b). Mas além disso, a remissão à *Odisseia* de Homero não poderia ser interpretada como um sinal de que o Estrangeiro é um sofista? Ulisses não é exatamente o herói mais próximo da sofística? Não é o herói multiforme (*polytropos*), artilheiro, versátil, multifacetado, estrangeiro, sofisticado e mentiroso?¹⁸⁶

Um filósofo? Apesar da desconfiança natural de Sócrates, o matemático Teodoro garante que o Estrangeiro é um filósofo. “Não o vejo como um deus, mas parece-me um ser divino, pois chamo assim a todos os filósofos” (214a). Não é um deus, mas tem qualquer coisa de divino, como é próprio dos filósofos. Mas a palavra de Teodoro não basta. Pode acontecer que o estrangeiro pareça, mas que realmente não seja um filósofo. Pode ser simplesmente uma imagem de filósofo. Além disso, mesmo que seja realmente um filósofo, isso não resolve totalmente o problema da identidade do Estrangeiro, uma vez que não sabemos ainda o que significa ser um filósofo. Não basta atribuir o título de filósofo sem saber exatamente o que é ser um filósofo. É preciso investigar o que é um filósofo e isso não é uma tarefa fácil.

Com efeito, o que aprendemos no prólogo do diálogo sobre a figura do Estrangeiro de Eleia é que ele é um personagem ainda indefinido. Somente no decorrer do diálogo se provará quem é realmente o Estrangeiro. De início, o Estrangeiro de Eleia é um personagem que simboliza duas coisas: por um lado, a indeterminação comum entre filósofo, sofista e político que serve de motivo para a discussão do *Sofista*; e, por outro lado, a tradição eleata da qual deriva a

dificuldade em relação à possibilidade do não-ser e do falso. O fato do personagem principal ser um estrangeiro remete ao motivo dramático do diálogo *Sofista*: buscar distinguir o sofista do político e do filósofo. O fato do Estrangeiro ser de Eleia e estar ligado à escola eleata, remete, por outro lado, ao motivo teórico do diálogo *Sofista*, a saber, confrontar a concepção parmenídica de não-ser, mostrando que há certo não-ser, e que é necessário que ele participe do Ser (a Forma de Ser), do contrário, é impossível a falsidade no discurso, no pensamento e na representação.¹⁸⁷

A discussão sobre a identidade do Estrangeiro já coloca em questão o problema da definição do sofista: o que é, afinal, o filósofo? E não só, mas também quais são as aparências da filosofia?

[...] Temo, entretanto, tratar-se de um gênero [o gênero do filósofo] que não é em nada mais fácil de determinar (*diakrínein*) do que o gênero divino, tais as aparências diversas (*pantoíoi phantázómenoí*) de que ele se reveste ao juízo ignorante das multidões, quando indo de cidade a cidade, aqueles que não parecem, mas que realmente são filósofos, observam das alturas em que estão, a vida dos homens de nível inferior. A uns eles parecem (*dokoûsin*), na realidade, nada valer, e a outros, valer tudo. Tomam as formas (*phantázontai*) de políticos, ou de sofistas, e outras vezes dariam ainda, para certas pessoas, a impressão (*dóxan*) de estarem completamente em delírio. E precisamente ao estrangeiro é que queria perguntar – se é que minha pergunta não se desagrade, - por quem os tomam as gentes de seu país e por que nomes os chamam. (216c-d)

187 “It was presumably with these Parmenidean issues in view that Plato chose to replace Socrates as chief speaker with a visitor from Elea. One of Plato’s principal tasks in this dialogue will be to correct Parmenides’ account of Not-Being. The choice of a spokesman from Parmenides’ own school will serve to guarantee an atmosphere of intellectual sympathy for the doctrine to be criticized.” (Kahn, 2013, p. 94).

Distinguir (*diakrínein*) o gênero (*génos*) do filósofo não é tarefa simples. Pois mesmo se tratando do verdadeiro filósofo (*óntos philósophos*), aos olhos da maioria, ele adquire “as mais diversas aparências” (*pantoioi phantazómenoi*). Muitos são os fantasmas do filósofo. Para alguns a filosofia parece valer muito, para outros, nada vale. O mais comum é o filósofo ganhar a aparência de político, de sofista ou até de louco. A questão que Sócrates coloca ao Estrangeiro é se o filósofo é realmente político e (ou) sofista. Os três nomes - filósofo, político e sofista - correspondem a uma unidade, a dois ou ainda a três gêneros distintos? Em outras palavras, a filosofia, a política e a sofística são ou não são entes diferentes?

Francis Wolff observa que a questão de Sócrates no início do *Sofista* tem duas camadas, ligadas, mas logicamente independentes. Primeiro, o problema relativo à confusão dos nomes do filósofo, político e sofista. Depois, a dificuldade em relação à confusão dos próprios gêneros.

Confusão dos nomes: os nomes do filósofo, político e sofistas são nomes intercambiáveis e que servem para qualificar uma mesma pessoa? Segundo Wolff, antes de Platão era comum atribuir ao mesmo indivíduo o título de sofista, filósofo e político (Solón é um exemplo).¹⁸⁸ No caso do sofista e do filósofo, a hesitação em relação ao nome é ainda mais compreensível, uma vez que as palavras ‘*philósophos*’ e ‘*sophistés*’ têm raiz comum, a saber, ‘*sophós*’. O tronco comum coloca as palavras filósofo e sofista em relação de parentesco. O objetivo de Platão é distanciar os dois termos, operando uma correção dos nomes (*orthótes tōn onomátōn*). Assim, apesar da identidade “genealógica”, Platão busca distinguir os sentidos das palavras ‘*sophós*’, ‘*sophistés*’ e ‘*philósophos*’ que eram usadas quase como sinônimos. Doravante, para Platão, o termo ‘*sophós*’ deve significar um modelo ideal de sabedoria divina; ‘*sophistés*’, um falso descendente do *sophós*, alguém que apenas aparenta ser sábio; e o ‘*philósophos*’, um legítimo herdeiro da sabedoria divina que, movido por um verdadeiro anseio de saber, busca conhecer a real essência das coisas. Em Platão o filósofo adquire a imagem do herói: meio divino meio mortal. Como interpreta Wolff, Platão defende que apesar da origem comum de ‘*sophistés*’ e ‘*philósophos*’, essas duas figuras que reivindicam a *sophía* são essencialmente diferentes.¹⁸⁹ O sofista e o filósofo se compreendem como descendente do *sóphos*, mas, defende Platão, apenas a filosofia é descendente legítimo da sabedoria

188 Wolff, 1991, p. 21-2.

189 Cf. Wolff, 1991, p.22.

divina; a sofística, é, para Platão, um descendente ilegítimo; uma filha bastarda da *sophía*.

Confusão dos gêneros: o problema da nomeação não equivale ao dos gêneros. Podemos muito bem hesitar na hora de atribuir a alguém o título de filósofo ou de sofista “sem que isso implique uma confusão das “imagens” às quais o nome remete para cada um de nós”.¹⁹⁰ Não é porque seja difícil dizer de alguém que é filósofo ou sofista que os gêneros do filósofo e do sofista não são distintos. Para Platão, não é nas palavras que está o problema central, mas na própria definição das coisas. A verdade sobre algo deve ser buscada na “coisa mesma” (*Crátilo* 439b). Em outros termos, para Platão, um nome não vale por uma essência. Por isso, não basta estar de acordo sobre os nomes, é preciso “estar de acordo sobre o próprio objeto (*prâgma*)”, servindo-se de “razões (*dià lógon*) que o definam” (218c4-5). A dialética não é uma ciência das distinções nominais, mas de distinções reais, *i.e.*, pretende alcançar e definir os próprios entes.¹⁹¹

A questão dialética relevante consiste, portanto, em investigar se há, de fato, três gêneros distintos e qual é a definição de cada um. O ponto de partida do Estrangeiro é assumir que o filósofo, o sofista e o político pertencem a gêneros diferentes (217b). Mas este ponto de partida é apenas uma hipótese inicial, porque somente após ter descoberto essencialmente a definição de cada um dos gêneros é que estaremos em posição de assegurar a diferença entre o filósofo, o sofista e o político. Até lá é apenas uma suposição que haja três gêneros distintos.

Reconhecemos que aqui, no proêmio do *Sofista*, já está delineado todo o projeto ao qual, além do *Sofista*, é dedicado o diálogo *Político*, e ao qual ficou faltando o diálogo *Filósofo*. O projeto consiste basicamente em demarcar as fronteiras da filosofia, da sofística e da política. Em que cada *gênos* é o mesmo que si mesmo e outro em relação aos outros? Qual é a identidade e a diferença de cada gênero? Este é o projeto. O Estrangeiro, que aceita receoso o desafio, decide começar com o estudo do sofista. Por que começar com o sofista? Não seria mais natural partir do filósofo, uma vez que é a confusão em relação às “aparências” da filosofia o que motiva o projeto? A escolha do Estrangeiro de começar pelo sofista pode parecer arbitrária, mas se pensarmos bem ela tem certa lógica. Como explica Dixsaut sobre a escolha do Estrangeiro: “o filósofo não pode ser buscado em primeiro

190 Idem.

191 Cf. *Crátilo* 390b-d.

lugar, assim como a questão do Ser não pode ser resolvida antes da questão do Não-ser”; “o sofista e a obscuridade do Não-ser são as mediações negativas necessárias para libertar o Ser [...], e para libertar o filósofo” de suas aparências.¹⁹² De fato, sem a explicação sobre a natureza do não-ser como alteridade, a diferenciação entre filósofo e sofista não pode ser esclarecida. Nem é possível compreender que o filósofo “pareça sem que seja” um sofista. A explicitação da alteridade é condição necessária para explicar “as aparências” pelas quais o filósofo é tomado. Neste sentido, “o outro – a alteridade – liberta o filósofo, a captura do Não-ser como Outro é a condição necessária para libertar o filósofo” de suas aparências.¹⁹³ A única forma de explicar a possibilidade do erro e a confusão entre os gêneros diferentes é através do esclarecimento em relação à natureza do não-ser.

O método a partir do qual é preciso procurar pela definição do sofista é o da divisão (*diaíresis*). A *diaíresis* é um processo de diferenciação de ideias centrais, realizado metodologicamente e que visa encontrar a definição de um ente em particular. Um precursor da *diaíresis* platônica pode ser encontrada no processo dierético de Pródico de Ceos que buscava diferenciar palavras semelhantes, mas com significados diferentes (sinonímias apenas aparentes). Para Platão, o método de Pródico é apenas uma “divisão de palavras” (*tà onómata diaíresis*, *Laques* 197d; *Cármides* 163d; *Protágoras* 358^a). Ele não é ainda “capaz de uma divisão filosoficamente fundamentada das ideias de acordo com o alcance delas”.¹⁹⁴ Só com Platão que a *diaíresis* se transforma em um método científico.¹⁹⁵ O objetivo da *diaíresis* platônica é alcançar a definição (*hóros*) de algo. O processo dierético parte sempre de uma noção genérica (*génos*) e abrangente, que, ainda indiferenciada, vai gradualmente sendo “diferenciada até chegar a uma ideia específica indivisa”.¹⁹⁶ O primeiro passo do método é, assim, encontrar uma ideia genética. Ela servirá de ponto de partida para as divisões. O paradigma do Estrangeiro é a noção de *téchne*, que é uma noção abrangente cuja

192 Dixsaut, 1985, p. 335.

193 Idem.

194 Schramm, 2012, p. 91.

195 “The method of division gains progressively more importance in Plato’s late philosophy. Something like it appears in the *Gorgias* (454d1-455a2 and 463e3-466a6) and *Republic* (5, 454a1-9). The method is described in the *Phaedrus* (265c8-266c1, cf. 271c10-271d5 and 277b5-8), where it is identified with dialectics (cf. *Phlb.* 16e4-17a5). It is used in the *Cratylus* (424b7-425c8), the *Sophist*, the *Statesman*, and the *Philebus*” (Crivelli, 2012, p. 16).

196 Schramm, 2012, p. 91.

divisão nos oferece um número de *téchnai*. O processo de divisão consiste, deste modo, no processo de diferenciação das noções implicadas na ideia abrangente. Assim, o Estrangeiro subdivide a *téchnē* separando a *téchnē ktetikḗ* (técnica aquisitiva) e a *téchnē poietikḗ* (técnica produtiva). A divisão segue um modelo padrão de separação dicotômica, ou seja, divide em duas noções a ideia abrangente. Esta divisão dicotômica é a mais frequente, mas não é a única possibilidade. Pois uma ideia abrangente pode ser dividida em mais de duas noções. Quando é exigido pela pesquisa, uma ideia abrangente pode ser subdividida em mais do que duas partes – por exemplo, a divisão das letras no *Filebo* (cf. 16d).

A *diairesis* platônica consiste, deste modo, no processo de divisão que começa com uma noção abrangente e indiferenciada, mas que, gradativamente, vai sendo subdividida, até chegar a uma subdivisão que define o objeto buscado. Assim, no exemplo paradigmático do *pescador com anzol*, dado pelo Estrangeiro, é dividida a *arte* em arte *aquisitiva* ou arte *produtiva*; e a arte aquisitiva em aquisição por *apropriação* ou por *troca*; e a apropriação em *captura* ou *luta*; e a captura em captura de *seres vivos* (*caça*) ou *seres não vivos*; e a caça em caça de animais *aquáticos* (pesca) ou *terrestres*; e a pesca em pesca através de *cercas* (redes, laços ou armadilhas) ou por *fisga*; e a pesca por fisga entre a feita com *arpão* (ataca de cima para baixo) e a feita com *anzol* (ataca de baixo para cima) (cf. 218e-221c). Com isso se chega à revelação completa do que é ser um pescador com anzol. A definição do pescador com anzol não é senão “a reunião (*sunagogé*) de todos os traços distintivos produzidos na *diairesis*”.¹⁹⁷ A ação final da *sunagogé* consiste simplesmente em “reunir numa única ideia o multiplamente disseminado” (*Fedro*, 265d), e, com isso, revelar a definição completa do objeto procurado.

O resultado da *diairesis* é uma definição que consiste em estabelecer o fio lógico que reúne, dentre a pluralidade de distinções, apenas as ideias específicas que estão ligadas ao objeto procurado. No processo da divisão, as divisões terminam por gerar uma rede de sentidos bem definidos. A definição resulta da reunião dos sentidos referentes ao objeto procurado. Ela gera um caminho único. A definição acaba, assim, explicitando todas as divisões em que está implicada. De modo que “é característico da *diairesis* [platônica] o fato de nenhuma distinção diferenciadora poder ser omitida”.¹⁹⁸ Isso torna as definições

197 Idem.

198 Idem.

“grandes” e complexas, pois nelas estão contidas todas as divisões mais abrangentes que possibilitaram chegar até elas. A “grandeza” e complexidade das definições alcançadas pelo método da divisão podem ser vistas como um aspecto negativo da divisão platônica. Contudo, esta complexidade taxiológica que a *diairesis* possibilita parece, na perspectiva platônica, algo vantajoso, sobretudo, no processo de avaliação e de ordenação da pesquisa que visa encontrar a definição de algo. A *diairesis* platônica fornece uma visão sinóptica da rede de sentidos que orbitam em torno da noção procurada. Com efeito, este mapeamento de sentidos pode ajudar na escolha da melhor direção para encontrar a definição, bem como possibilitar um esclarecimento maior sobre as semelhanças e diferenças de objetos próximos.

A busca pela definição do sofista deve valer-se do método da divisão. O Estrangeiro propõe que a arte do sofista seja investigada da mesma maneira que a arte do pescador foi investigada, ou seja, através da divisão das artes que podem estar implicadas no ofício do sofista. Assim, a partir do mesmo pano de fundo das divisões do pescador com anzol, o Estrangeiro propõe as divisões que pretendem definir o sofista. Estaria o sofista dentro das artes da *caça*, não mais de peixes, mas de jovens ricos que pagam por lições; ou ele pertenceria às artes do comércio, ou seja, seu ofício consiste na venda de saberes próprios ou alheios; ou ainda poderia ele pertencer às artes da luta, i.e., ser um lutador erístico; ou, por fim, poderia ele estar incluído nas artes da purificação – ser alguém que, por meio do *lógos*, purga os homens das falsas opiniões. Todas estas caracterizações, alcançadas através do método da divisão, são propostas como possíveis definições do sofista.

A divisão oferece, assim, seis descrições diferentes do que seria o sofista: na primeira, o sofista é um caçador de jovens ricos (cf. 221c-223b); na segunda, ele é um comerciante de “saberes” que vagueia de cidade em cidade vendendo o seu ensino (cf. 223c-224d); na terceira e na quarta, ele continua sendo um comerciante de “saberes”, mas que permanece numa cidade só, comprando ou produzindo por si mesmo os “saberes” que vende (a diferença entre a terceira e a quarta descrição depende de verificar se o “saber” do sofista é produzido por ele próprio ou comprado de terceiros) (224d-e; 231d); na quinta, o sofista é um lutador erístico de combates verbais (225a-226a); na sexta, por fim, ele é um educador que purifica os homens das falsas opiniões (226a-231c). Todas estas descrições são aparências, ou seja, modos pelos quais o sofista aparece no mais das vezes. O método da divisão é uma forma de captar esta pluralidade de aparições do sofista.

Como notamos, a investigação da sofista se revela uma tarefa mais complexa do que se imaginava. A arte do sofista não é simples como a do pescador. A ‘caça’ pelo ser do sofista é mais difícil, pois ele é um “animal mutável e diverso” que não se deixa capturar com uma mão só (226a). Há várias técnicas, muitos ‘saberes’ e atividades que o sofista parece dominar. Procurando pela arte do sofista, encontramos não uma *téchne sophistiké*, mas diversas *téchnai*. O método da divisão que prometia uma única definição do sofista, apresenta, na verdade, várias “definições”. Através do método da divisão, o sofista se revelou um ser híbrido – uma mistura de diferentes artes. Segundo este primeiro levantamento, o sofista é: (i) um caçador de jovens ricos; (ii) um negociante, por atacado, de saberes da alma; (iii) um negociante, varejista, de saberes da alma; (iv) um negociante e produtor de saberes da alma; (v) um erístico; (vi) um purificador das falsas opiniões que obstruem o aprendizado. Assim, o sofista não parece ser um ente uno, mas múltiplo. A questão que naturalmente emerge consiste em perguntar: diante desta diversidade o que é realmente (*óntos eínai*) o sofista? (231c1) Ele é caçador, comerciante, lutador ou purificador? Ou nenhum destes?

Diante da multiplicidade de formas pelas quais o sofista se apresenta, é natural desejar recomeçar a investigação, retomando a questão inicial sobre o real ser do sofista. Pois esta variedade de caracterizações não foi capaz de apreender a essência do sofista. O que se mostrou até então foram aparências, e não o ser verdadeiro do sofista. Estas primeiras descrições não podem ser tomadas como definições essenciais. Antes, trata-se de caracterizações sociais ou representações de como os sofistas são cotidianamente tomados. Estas primeiras caracterizações permanecem no campo da *dóxa* – no modo comum e imediato em que o sofista é classificado na cidade. Ainda não foi alcançada a essência do sofista. A verdadeira face do sofista permanece oculta atrás destas imagens. Por isso, urge passar das aparências à essência – das caracterizações iniciais à verdadeira definição. É preciso investigar e descobrir o que funda a multiplicidade de aparências do sofista.

Não crês, que, quando um homem se nos apresenta (*phaínetai*) dotado de múltiplos misteres (*epistémon*), ainda que para designá-lo baste o nome de uma única arte, trata-se apenas de uma aparência (*phántasma*), que não é uma aparência

verdadeira, e que ela, evidentemente, só se impõe, a propósito de uma arte, porque não sabemos nela encontrar o centro (*katideîn*) em que todos esses misteres vêm unificar-se, ficando nós, dessa forma, obrigados a dar, a quem for assim dotado, vários nomes em lugar de um só? (232a1-6)

O sofista foi definido como caçador, comerciante, erístico etc. Em vez de uma única arte, foi-lhe atribuído o domínio de muitas artes diferentes. Contudo, a palavra ‘sofística’ é uma só, o que levava a crer que sua arte também seria uma só. Mas as coisas se mostraram diferentes do esperado e aos sofistas foram atribuídos os mais distintos conhecimentos. Não parece certo que algo se mostre de tantas maneiras diferentes e receba o título de uma única arte. Se usamos apenas um nome para tantos conhecimentos distintos, inicialmente, isso deve ser porque há algo em comum a tais conhecimentos que estamos perdendo de vista. Nas artes atribuídas ao sofista deve existir algum aspecto comum através do qual é possível reconhecer a unidade da arte sofística. Que unidade (*hén*) é esta que perpassa as várias imagens da sofística? A nova tarefa deve consistir em buscar a unidade da sofística - ‘ver com clareza’ (*katideîn*) aquilo que é comum às imagens do sofista.

Segundo Cornford, as primeiras caracterizações do sofista servem como “uma reunião preliminar” a partir da qual estamos em melhor posição para definir o que realmente é o sofista. Elas colocam “diante de nós os tipos que devemos examinar antes de determinar o caráter fundamental da sofística”.¹⁹⁹ Oferecem, assim, um mapa do “terreno dentro do qual devemos descobrir a característica verdadeiramente fundamental, a *Forma* genérica que finalmente nos proporcionará a definição correta da essência da sofística”.²⁰⁰ Através desta visão sinóptica, adquirida por meio da reunião das caracterizações iniciais do sofista, a dialética se encontra em melhor posição para procurar aquela unidade conciliadora ou unidade sintética – ponto de convergência – que revela o traço fundamental do sofista.

O Estrangeiro encontra na arte da controvérsia (*antilogiké*) a unidade que deve revelar a essência do sofista. Aquilo que melhor caracteriza o sofista e que é comum a todas as imagens do sofista é o fato do sofista ser um contraditor (*antilogikós*) e ensinar a arte da

199 Cornford, 2007, p. 237.

200 Cornford, 2007, p. 238

contradição (*antilogiké*) aos seus alunos. Os sofistas são terríveis (*deinói*) no debate. Seu poder está na capacidade de contestar seja quem for, sobre o tema que for. Nenhum tema escapa à habilidade argumentativa do sofista, que independente do assunto sempre se mostra (*epideixis*) um grande orador. A capacidade argumentativa é a característica fundamental do sofista. O sofista se define pelo trato com o *lógos*. A relação do sofista com o discurso e a prática da antilogia apontam para a essência do sofista, ou seja, o *hén* (uno) que unifica as várias facetas do sofista. Aquilo que o sofista faz propriamente é falar e contradizer. A *téchnē sophistiké* precisa, portanto, ser pensada como uma *téchnē* do discurso.²⁰¹

O sofista se revela por certo uso do *lógos*. Um uso abusivo, segundo a acusação platônica. O domínio da discursividade sofística não tem limites. Sobre o que (*perí tinos*) o sofista fala? Qual é o objeto do seu discurso? Em certo sentido, todos e nenhum. O *lógos* do sofista não tem objeto determinado porque não é pelo ser do objeto que o poder de seu discurso se define. O poder do *discurso* sofístico não advém do conhecimento do objeto externo, mas unicamente da potência intrínseca do *lógos*. Por isso, sem objeto que o defina, o discurso do sofista se abre a todas as coisas, e o sofista se sente à vontade em falar sobre todos os assuntos. O sofista promove um *lógos* universal.

O que é essencialmente espantoso na *téchnē antilogiké* é certa “aptidão sempre pronta a discutir, seja o que for, a propósito de qualquer assunto”. Ao que parece “quase nenhum assunto lhe escapa” (232e). O sofista contraditor tem a pretensão de ser um sábio universal, de deter um conhecimento enciclopédico que abarque a totalidade dos saberes e das técnicas. Discute sobre teologia, cosmologia, ontologia geral, questões políticas e judiciais, e até mesmo sobre as técnicas particulares (232c-d). Em outras palavras, a ciência do sofista não está limitada a um objeto específico. Ela é *polymathía* e *polytechnía*. O sofista aparenta ser “mais sábio que todos e sobre todas as coisas” (233b). Que ele tenha se mostrado como mestre de muitas artes, na primeira tentativa de defini-lo, não é, portanto, algo fortuito. A pluralidade de imagens do sofista,

201 “Focusing on the speaking activity of the sophist, however, differentiates the New Attempt from the previous inquiry. For, although each of the six arts depicted before is performed by means of speech, the use of speech itself has not been recognised as the main activity of the sophist. By contrast, once this central feature comes to light, this activity of speaking turns out to be the very thing that has made all his other activities possible. It is the art of controverting, a kind of speaking, which produces the variety of his arts and makes all his appearances in the previous inquiry possible.” (Notomi, 1999, p. 84)

oferecida pelo método da divisão, está fundada no fato do sofista estender o poder de seu discurso aos mais variados domínios.²⁰²

Mas é, por acaso, possível saber sobre todas as coisas? A ciência universal que o sofista promete ensinar pode existir? É possível falar e discutir bem sobre todos os assuntos? Não, não é possível. A resposta platônica é enfática: se fosse possível saber sobre tudo a “humanidade seria bem feliz” (233a), mas a verdade é que um homem não é um deus, nenhum homem pode conhecer todas as coisas. Mas, se é impossível que o sofista saiba sobre tudo e que ensine este saber universal aos demais, como ele consegue atrair discípulos, dispostos a lhe pagar pelo ensino? Como ter alunos sem deter o saber universal que promete? Qual é o segredo do sofista? Numa palavra: a aparência (*phántasma*). O sofista não precisa ter real saber sobre todas as coisas, o que precisa é parecer que tem este saber. O sofista deve passar a “impressão” que é um sábio completo. Pois, se não parecesse ser sábio, se não passasse a impressão de ter razão em todos os assuntos e se de algum modo não brilhasse nele certa imagem de sabedoria, o sofista nunca conseguiria tantos discípulos. Os jovens precisam ser persuadidos de alguma forma. O saber do sofista deve, portanto, estar “suposto, fundado sobre uma ‘crença’ e sobre uma ‘aparência de saber’”.²⁰³ O que aponta que o campo de ação do sofista são as aparências.

Teeteto sente que foi encontrado o que de mais justo (*orthótata*) se pode dizer da arte do sofista, a saber, que a sofística é a posse de “uma ciência aparente (*doxastikên [...] epistémen*) sobre todas as coisas, não de uma verdadeira ciência” (233c10-11). Precisamente a capacidade de criar uma falsa imagem de que é sábio e de simular a posse do conhecimento universal é o que oferece à investigação sobre o sofista um novo ponto de partida. A nova tentativa deve voltar-se para o conceito de aparência, pois, ao que tudo indica, “a *essência* do sofista está exatamente em *parecer* possuir habilidades de que ele, de fato,

202 No diálogo *Mênon*, Platão ironiza a soberba de Górgias: ele tem “o hábito de responder com desenvoltura e em estilo elevado a quem quer que vos pergunte, como é de esperar de varões verdadeiramente sábios; ele próprio se prontifica a conversar com o heleno que quiser interrogá-lo seja no que for, sem nunca ter deixado de responder a qualquer pergunta” (70c). No *Hípias Menor*, o sofista se orgulha de ter produzido tudo o que está vestindo, e ser autosuficiente (cf. 368b-c). Apesar do exagero e do sarcasmo platônico, parece uma ideia corrente que o sofista era um polímata: “[...] o que conhece a arte das palavras saberá como falar sobre todas as coisas.” (Anônimo. *Discursos Duplos*, 8, 3).
203 Joly, 1985, p. 132.

carece”.²⁰⁴ O conceito de aparência se torna, assim, a chave para tentar encontrar o sofista.²⁰⁵

Com as novas sugestões sobre a sofística, o curso da *diáresis* precisa ser alterado. O modelo do pescador não serve mais como paradigma apropriado para definir o sofista. A sofística não deve mais ser buscada nas artes aquisitivas, mas em outro modelo de arte que foi deixado de lado: a arte produtiva. O sofista não é alguém que captura e adquire um ente previamente existente, como o pescador, mas alguém que produz (*poieîn*) e constrói (*drân*) seu objeto, *i.e.*, que cria algo que anteriormente não era. Mas, mesmo considerando que o sofista é um criador de objetos, como seria possível criar todas as coisas? Como conciliar a arte produtiva com o fato do discurso sofisticado se estender a todas as coisas? Quando o sofista afirma tudo saber e se considera capaz de ensinar, por baixo preço e em pouco tempo, este saber universal, “não é caso de se pensar que se trata de uma brincadeira (*paidiá*)?” (234a) E, por acaso, questiona o Estrangeiro, há brincadeira mais hábil e mais agradável do que o jogo da imitação (*tò mimētikón*)? (234b)

A arte mimética é a arte produtiva capaz de criar todas as coisas. A agricultura, por exemplo, embora seja uma arte produtiva, é incapaz de produzir seres vivos. O limite da produção agrícola está na plantação. A produção mimética, porém, tem o poder de produzir todas as coisas através da representação. Neste sentido, é a arte “mais variada” (*poikilótaton*) e que tem a forma (*eîdos*) mais completa, capaz de abarcar numa “unidade todas as coisas (*hèn pánta sullabôn*).” (234b) A extensão universal da arte mimética está intrinsecamente relacionada ao fato do artista mimético não produzir seres reais, mas “imitações e homônimos dos seres (*mimémata kai homónuma tôn ónton*).” (234b) Em outras palavras, o imitador só pode produzir todas as coisas porque, na verdade, não produz seres reais, mas imagens (*eídola*). A sofística parece, assim, pertencer à arte de criar imagem (*eidolopoikē*).²⁰⁶

204 Crivelli, 2012, p. 23.

205 Segundo Marques, o que se observa aqui é “a passagem do plano das técnicas aquisitivas, ou das trocas humanas mediadas pela técnica, para o plano da técnica da produção de imagens e do uso do discurso”. Na sequência a produção de imagens e o uso do discurso “exigirá” uma nova passagem - “a passagem ao plano propriamente ontológico do diálogo”.(MARQUES, M., 2006, p. 115).

206 Acusar a sofística de ser uma arte mimética é uma acusação platônica. Tradicionalmente, os sofistas não eram considerados artistas miméticos. Usualmente, apenas atores, poetas, pintores e escultores eram considerados artistas miméticos. A definição da sofística como *mimesis* é platônica, e,

Heidegger destaca que na produção mimética a própria definição de produção é, de certo modo, subvertida. A produção mimética não é uma produção (*poieîn*) no sentido autêntico de “trazer ao ser” (*ágein eis ousían*)²⁰⁷, mas apenas num sentido derivado de “fazer com que tudo pareça de certo modo” (*poieîn pánta dokeîn*). Não se trata de produzir algo real, mas de “fazer parecer” com o real. O que é produzido pelo imitador “não é a coisa mesma, mas seu *mímema*, sua imitação”.²⁰⁸ Considerar a sofística como uma produção mimética significa, inicialmente, não a tomar como uma verdadeira produção, mas como produção aparente – uma produção de *discursos-imagens* que não deve ser confundida com a produção de seres reais.

No entanto, o que efetivamente preocupa Platão não é que a imitação não seja capaz de produzir seres reais e esteja limitada às imagens, mas que estas imagens produzidas são capazes de iludir e enganar aqueles que ainda não conhecem a verdade sobre os entes. As imagens facilmente enganam o olhar do ignorante. Elas têm grande poder de sedução e encantamento, e, com isso, facilmente enganam a opinião, passando-se pelos seres originais. Que o sofista seja considerado um produtor de imagens indica, inicialmente, que seu *discurso-imagem* tem grande poder de sedução e enfeitiçamento, o que, por sua vez, explica o fato dele facilmente *parecer* sábio, ao menos aos olhos daqueles que ainda não conhecem a verdade sobre o que ele fala.

O pertencimento da sofística ao gênero mimético quer dar conta da multiplicidade de aparências que o sofista adquire e da extensão de seu discurso. O sofista, análogo ao ator de teatro, sabe imitar

explicitamente, apresentada apenas no *Sofista*. (Cf. Notomi, 1999, p. 126) Há certas passagens nos diálogos platônicos, anteriores ao *Sofista*, que podem já apontar para a ideia da sofística como uma espécie de mimética. Notomi aponta, por exemplo, para o diálogo *Górgias*: “The explanation of rhetoric and sophistry in contrast with justice and legislation in *Gorg.* 462b8 ff. may be a precursor of the definition in the *Sophist*. According to the *Gorgias*, rhetoric, along with sophistry, seems (*dokei*) to be an art, but is not an art (463b3 4; cf. 464a3 br). It is rather experience or flattery (cf. *kolakikē* in *Sph.* 222e5 223a2), or as it were, an image of a part of politics (*eidōlon*, 463d1 2; cf. e3 4). For without knowledge but only by guessing, it produces not a really good but a seemingly good condition of the soul; therefore, it pretends (*prospoieítai*) to be real art, and deceives people (464c7 d3; cf. d4 5). In the *Gorgias*, however, ‘imitation’ is not yet discussed.”(Notomi, 1999, p. 126, note 5).

207 “Das coisas que do não ser anterior foram posteriormente tornadas ser, não se dirá que foram produzidas, pois que, produzir é tornar ser, e ser tornada é ser produzida?” (219b)

208 Heidegger, 2012, p. 428.

personagens e simular discursos. Assim, a sofística se passa por outras artes e o sofista sente-se capaz de debater com qualquer pessoa sobre qualquer tema. A natureza mimética da sofística revela que ela sempre aparenta *ser outra* arte que ela mesma. O sofista imita e simula um saber que pertence a outras artes. Neste sentido, o *ser mesmo* do sofista é aparentar *ser outro*. A essência do sofista está na criação de *discursos-imagens* que parecem apresentar a verdade sobre entes, mas que, de fato, são só sombras. Em outras palavras, o que funda a multiplicidade dos “saberes” do sofista não é o real saber sobre todas as coisas, mas a simulação, representação e imitação do saber universal. Platão denuncia que a pluralidade do “saber” sofístico (*polymathía*) está baseada exatamente na forma de arte que define o sofista: a arte de criar *discursos-imagens* e o aparente saber sobre todas as coisas.

Segundo esta nova perspectiva, o sofista pertence à classe dos “ilusionistas” (*thaumatopoiós*). Como criador de coisas maravilhosas, miragens e imagens ilusórias, o sofista é uma espécie de mágico (*góes*). Sua arte consiste em ser capaz de jogar com a percepção alheia, apresentando imagens de grande poder de sedução e encanto. O poder do discurso sofístico é comparável ao poder das imagens dos pintores: do mesmo modo que, quando vistas de longe, as imagens pintadas são tomadas pela visão das crianças como seres reais, assim as “*imagens faladas*” (*eidola legómena*) do sofista são capazes de enganar a inteligência dos jovens que ainda não alcançaram a “verdade das coisas” (*tôn pragmá ton tês aletheías*). (234b-c)

O perigo das “*imagens faladas*” está no potencial erro que induzem. O engano produzido pelas imagens é uma espécie de *trompe-l'oeil*.²⁰⁹ Uma experiência de confusão entre a imagem e o real. No caso da pintura, a confusão é atribuída ao observador infantil (crianças) e ao ponto de vista (longe da imagem), no caso do discurso sofístico, à

209 *Trompe-l'oeil* (engana o olho) é uma técnica artística, usada sobretudo na pintura, que consiste em criar uma ilusão ótica, através de truques de perspectiva. Sobre a capacidade da pintura de enganar a percepção é emblemática a anedota, transmitida por Plínio, o velho, sobre os pintores Parrásio e Zêuxis: “Conta-se que Parrásio entrou em competição com Zêuxis; tendo este representado uvas com tal fidelidade que as aves tinham voado para junto delas no teatro, seu contendor apresentou uma cortina pintada com tal realismo que o próprio Zêuxis, cheio de si pela atitude das aves, pediu que a tirassem para que se exibisse sua pintura. Depois tendo compreendido seu erro, concedeu a palma ao rival com sincera modéstia, porque ele tinha enganado as aves, Parrásio, porém, tinha enganado um artista”. (Plínio, o velho, 66, 1995/96, p.324).

inteligência pouco desenvolvida dos jovens e a falta de conhecimento verdadeiro. Diante dos discursos do sofista, os jovens têm “a ilusão de ser verdadeiro tudo o que ouvem e de que, quem assim lhes fala, tudo conhece melhor do que ninguém”. (234b) Mas o efeito pode ser passageiro. Pois, para a maioria, “com o avançar da idade” e encarando “as coisas de mais perto”, o contato com a realidade os leva a perceber a falsidade das antigas opiniões. As ilusões são destruídas, uma vez que “os simulacros que transportavam as palavras desaparecem em presença das realidades vivas”. (234d-e). O antídoto (*pharmakón*) está, portanto, no conhecimento verdadeiro. Aqueles que sabem verdadeiramente ficam imunes às falsas imagens do discurso do sofista. Em outros termos, Platão considera que acreditar no sofista é um tipo de miopia intelectual de quem não consegue ver claramente a verdadeira realidade. O remédio é a dialética.

A comparação da sofística com a pintura destaca a ideia de que os discursos do sofista são análogos às imagens. O conceito de imagem serve aqui para pensar as aparências. Foi dito que o saber do sofista é saber aparente, mas o que significa dizer que é um saber aparente? É um saber que não corresponde à realidade. É um falso saber. Mas se é um falso saber, por que há tantas pessoas que o tomam por saber? Porque, embora seja falso, *parece*, i.e., é semelhante ao saber verdadeiro tal como uma imagem é semelhante a algo sem ser realmente este algo. O conceito de imagem ajuda aqui a elucidar o de aparência.²¹⁰

O que define a imagem (*eídolon*) é que ela é, ao mesmo tempo, semelhante a e distinta da coisa mesma. A imagem é exatamente algo que *parece* (é similar), mas que *não é* o objeto original. Isso mostra que, por um lado, as imagens apresentam certa proximidade (relação de semelhança) com os seres, mas, por outro, são fundamentalmente distintas. A imagem está sempre filiada a um modelo. “A imagem é uma representação, uma cópia, e tudo isso supõe – e aqui está a questão – um *modelo*, pois ela não é senão ‘*imagem de*’. A imagem não é autônoma, uma vez que sem modelo não há imagem. A imagem possui uma existência derivada, depreciada, dependente”.²¹¹ A imagem é uma reprodução de um ente original. Em 240b *eídolon* é ligado a *tò eoikós*: a imagem é ‘o que é semelhante’. Toda imagem busca ser uma cópia (*eikón*) do original. Contudo, enquanto imagem nunca chega a reproduzir totalmente o original. Nunca chega a ser uma réplica ou um duplo do original. Para que seja uma imagem é preciso que falte algo.

210 Notomi, 1999, p. 122.

211 Cordero, 1993, p. 286.

Uma imagem que fosse totalmente idêntica ao que imita deixaria de ser imagem para ser o mesmo ente.²¹² Por outro lado, uma imagem que não aparenta, que não *parece* e não se assemelha em nada com o original, não pode ser considerada uma imagem. A essência da imagem está, portanto, em parecer sem ser – em não ser o ente, mas algo que é *como* o ente.²¹³

Uma análise prévia da noção de imagem já mostra que quando se trata de imagens estamos lidando com certo não-ser. O termo usado por Platão para se referir à imagem é “*eidolon*”; termo que aparece nos diálogos, o mais das vezes, “associado à ideia de reflexo, de irrealidade e de ilusão, e, entre os *eidola* [...] encontramos classificados os *phantásmata*, que são justamente as ilusões cuja raiz está ligada ao verbo *phantázesthai*”, ligado, por sua vez, às aparências, aquilo que se mostrar e aparece.²¹⁴ Cordero destaca como, nos diálogos platônicos, *eidolon* é frequentemente comparado aos entes reais e, assim, descrito e caracterizado por sua “*falta de ser*”.²¹⁵ Pois, contraposto ao ente verdadeiro, a imagem se define por ser paradoxalmente um *ente que não é*. A imagem é algo que destoa da realidade e que implica certa negação do ente. A precariedade ontológica das imagens, sua “falta de ser”, insere-as no obscuro domínio do não-ser.

Mas, por acaso, é possível esta *falta de ser*? É possível se destacar da realidade? A realidade não engloba tudo, até mesmo as imagens? A imagem é um conceito aporético. Como pode ser se não é realmente? O sofista não deixará passar a aporia das imagens. Sob influência eleata, o sofista (hipotético), defendendo-se das acusações platônicas, negará a possibilidade das imagens. Não há imagens, pois tudo é plenamente. Não há imagens, apenas originais. A tentativa de imitar é sempre a criação de um novo ente autônomo. A produção mimética não é menos produção, pois não pode ser produção de aparências no sentido platônico – a produção mimética produz seres verdadeiramente reais, tão reais quanto os modelos.

212 Cf. *Crátilo* 432d1-3

213 “Platão é muito claro ao negar às imagens o título de entes. Em 597a diz, de fato, que o resultado da produção artesanal *não* é um ente, mas algo que é *como* o ente (*ti toioûton oïon tò ón, òn dè ouí*, 597a4-5). Naquele *oïon* e naquele *toioûton*, que se referem à semelhança/diferença que existe entre um ente e a sua imagem, percebe-se a marca da noção de *eidolon*, marca que se exprime na ambivalência do nome, que é seja o nome do ente seja o nome da sua imagem”(Palumbo, 2012, p. 159).

214 Ibid, p. 144-145.

215 Cordero, op. cit. p. 285.

No pensamento platônico, a imagem é uma “categoria conceitual apta a exprimir a distância que existe entre o estado das coisas tal como elas realmente são e um qualquer outro modo de percebê-las ou compreendê-las”.²¹⁶ Pois bem, o sofista nega exatamente a possibilidade da distância. É impossível se afastar da realidade. A realidade abarca todas as coisas. As imagens são tão reais quanto qualquer outro ente. Em outras palavras, se as imagens são reais como os entes, então a noção de imagem não tem mais sentido. Imagens não existem. São impossíveis.

Um mundo sem imagens se configura como um mundo parmenídico onde é impossível imaginar uma “existência diferente daquela na qual se vive”.²¹⁷ É um mundo sem fantasia, pois toda fantasia já é realidade. É um mundo sem imaginação, uma vez que pensar e ser são o mesmo. Nesta perspectiva, é impossível se desligar da realidade e, com isso, de errar. Quem tentasse errar voluntariamente, fatalmente cairia na verdade, uma vez que só há ser. A possibilidade das imagens está ligada à capacidade de se desvincular da realidade e, com isso, de poder explicar como frequentemente nos encontramos no erro, ou seja, longe da verdadeira realidade das coisas. É preciso garantir um modo de *representar* a realidade que, na medida em que não se identifica com a própria realidade, pode se adequar (ser verdadeiro) ou não se adequar (ser falso) a esta realidade. Do contrário, cai-se na máxima sofística do ‘tudo é verdade’.

Ao ter definido o saber sofisticado como uma “ciência aparente” (*epistémē doxastikē*) surgiu uma dificuldade: como algo pode se passar por aquilo que não é? Em outras palavras, como é possível o fenômeno das aparências? Se o sofista apenas aparece *como* sábio sem ser, como é possível este aparecer? Aparecer já não é sempre ser? Aparecer não é sempre a manifestação daquilo que necessariamente é? Platão reconhece no conceito de imagem a chave para compreender a noção de aparência: a imagem é exatamente aquilo que *parece* e se apresenta *como* algo, mas que não é realmente. Considerar o sofista um sábio apenas aparente é análogo a afirmar que ele tem somente uma imagem de sábio – uma representação que não se identifica com o real saber. O problema da aparência não está, porém, resolvido. Em certo sentido, a noção de imagem apenas acentua a dificuldade. Ainda não foi explicado como é possível ‘parecer, sem ser’ - como algo pode passar-se por um ente sem ser o próprio ente. O conceito de imagem não explica a possibilidade da

216 Palumba, op. cit. p. 151

217 Idem.

aparência. Na verdade, também a possibilidade de imagem ainda precisa ser explicada. Platão deve esclarecer e demonstrar como é possível que algo esteja presente e apareça como algo, e ainda assim, não seja o verdadeiro ente.

Na perspectiva sofística da época, a possibilidade da imagem se mostrava como uma impossibilidade, pois ainda era forte a presença de Parmênides, segundo o qual o ser é, o não-ser não é. Assim, ao expor a hipótese de que o sofista se define a partir da *mimesis* e da produção de imagens (*eidolopoiké*), Platão tem “em certa medida às suas costas constantemente a sentença de Parmênides”,²¹⁸ cujo peso está em mostrar que a noção de imagem é um contrassenso. Aqui reside a dificuldade de Platão em relação a Parmênides: habilitar certa concepção de não-ser que possibilite filosoficamente a noção de imagem e de aparência.

O problema em relação ao ser (ou não-ser) da aparência e da imagem se assinala no decorrer da sétima definição do sofista. Foi proposto que o sofista é um criador de imagens, mas de que tipo de imagem? Há duas espécies de imagens (*eidola*): a cópia (*eikón*) e o simulacro (*phántasma*). A cópia estabelece uma relação de real correspondência com o modelo. O simulacro, por outro lado, tem uma falsa relação de correspondência. Embora nenhuma imagem possa ser considerada equivalente ao modelo, a cópia preserva uma verdadeira semelhança em relação ao original, enquanto o simulacro só apresenta uma semelhança aparente. A arte que produz cópias é a *eikastiké*, e a que fabrica simulacros, a *phantastiké*. A questão que é colocada ao Estrangeiro no curso da sétima definição é se o sofista pertence à *eikastiké* ou à *phantastiké* (236c-d). O Estrangeiro não responde prontamente, mas parece insinuar, desde já, que a sofística pertence à *phantastiké*. O *discurso-imagem* do sofista seria um *discurso-simulacro* que pertence duplamente ao não-ser, pois *não é* enquanto imagem, e *não é* enquanto falsa imagem. De fato, “o *phántasma* é, no domínio das imitações, aquele que mais se distancia do modelo”.²¹⁹ Com a definição do sofista como um criador de simulacros Platão quer acentuar a ligação da sofística com o não-ser e com a falsidade.

O não-ser se torna o novo esconderijo do sofista. O sofista é realmente um “homem espantoso” (*thaumastós anèr*), difícilimo de ser capturado por uma definição. Outra vez, parece se ocultar, agora refugiado numa forma (*éidos*) cujo exame revela grande dificuldade (*aporía*) (236d9). Aquilo que deveria esclarecer a natureza do sofista, ou

218 Heidegger, 2012, p. 432.

219 Cordeiro, 1993, p.228.

seja, os conceitos de aparência, imagem e falsidade, agora se revelam como conceitos aporéticos que, na verdade, obscurecem ainda mais a definição do sofista. O Estrangeiro enfatiza a dificuldade em que a investigação sobre o sofista está prestes a entrar, perguntando a Teeteto se ele tem real conhecimento sobre o impasse que os conceitos de imagem, aparência, falsidade geram ao pensamento filosófico. De fato, Teeteto não tem consciência da extrema dificuldade que está inscrita no domínio do não-ser. (236d5-8)

É que, realmente, meu caro amigo, nos vemos frente a uma questão extremamente difícil; pois, mostrar e parecer sem ser (*tò gàr phainesthai toúto kai tò dokein, einai dè mē*), dizer qualquer coisa (*tò légein mèn átta*) sem, contudo, dizer a verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje, como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é realmente (*pseudē légein ē doxázein óntos einai*) sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição (*enantiologíai [...] sunéchesthai*)? Na verdade, Teeteto, a questão é de uma dificuldade extrema. *Teeteto* – Por quê? *Estrangeiro* – A audácia de uma tal afirmação é supor que o não-ser é (*hupothésthai tò mē ón einai*); e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição. (236d9-237a4)²²⁰

A dificuldade (*aporía*) em inserir o sofista no domínio das aparências, das imagens e da falsidade está em supor que aparências, imagens e a falsidade *são realmente* (*óntos einai*). Como é possível que aquilo que se define por *não-ser seja realmente*? A insensatez de tentar definir o sofista por meio dos conceitos de aparência, imagem e falsidade está na audácia de supor (*hupothéstai*) que o não-ser é, quando o não-ser não pode, de forma alguma, ser. Em termos platônicos, a afirmação destes conceitos negativos (aparência, imagem e falsidade) atreve-se a realizar a *sumploké*, o entrelaçamento, entre ser e não-ser.

Mas ser e não-ser são contrários e se excluem mutuamente, como já havia advertido Parmênides.

Os conceitos de aparência, imagem e falsidade se revelam, por conseguinte, noções intrinsecamente contraditórias (*enantiologia*). Por um lado, são noções que se definem pelo não-ser (destacam-se por *não-ser* / são reconhecidas como *não-sendo*, *tò mē on*), mas, por outro, toda vez que são afirmadas e tomadas em consideração, acabam, inevitavelmente, sendo tratadas como *seres*. Não há saída, cada vez que proferimos que uma imagem é, que o *pseûdos* tem ser ou que o aparente (sem ser) participa do ser, somos “enredados na contradição” (*enantiologíai [...] sunéchesthai*), entrelaçando ser e não-ser. Todos estes conceitos dependem, portanto, de conseguirmos filosoficamente garantir a existência do não-ser, i.e., de assegurar a possibilidade de entrelaçamento entre ser e não-ser.²²¹ Sem a possibilidade deste entrelaçamento, nada de falso poderá existir, nenhuma imagem fará parte da realidade, e o mero aparente estará fadado ao esquecido na absoluta inexistência. Não há lugar no ser para as noções negativas enquanto não se garantir o entrelaçamento entre ser e não-ser. A condição de existência das noções negativas dependem da demonstração da possibilidade deste entrelaçamento.

Neste momento, os interlocutores tomam consciência da dificuldade da situação. Eles têm consciência, doravante, da magnitude do problema em que estão envolvidos ao tentar definir o sofista através das noções negativas ou que envolvem algum tipo de negatividade. Até então, parecia que eram levados pelo “curso da argumentação e pela força do hábito” (236d5-7), sem notar como a definição do sofista adentrava na obscura e “*intransponível forma*” do não-ser (*áporon eîdos*, 236d2). O caminho se tornou mais difícil. A sua dificuldade está em provar como o não-ser pode se entrelaçar com o ser – sem esta condição, não há como prosseguir na definição do sofista. Na verdade, a dificuldade que está em jogo aqui é a dificuldade colocada por Parmênides: nunca o não-ser poderá se comunicar com o ser.

1.3.2 Aporias do Não-ser (237b-239a)

A definição do sofista que recorre às noções de imagem, de aparência e falsidade se transforma numa definição aporética na medida

221 Notomi destaca como Platão, no *Sofista*, estabelece uma hierarquia de dependência na qual as dificuldades relativas aos conceitos problemáticos de aparência, imagem, falsidade são todas dependentes da solução do problema filosófico mais grave do Não-ser. cf. Notomi, 1999, p. 177-8.

em que tais noções negativas implicam o conceito de não-ser; conceito que, segundo o pensamento de Parmênides, é, na verdade, impossível. Mas, segundo esta perspectiva eleata, qual é o problema com o não-ser? Quais são os impasses em relação ao não-ser? Por um lado, a total inexistência do não-ser, por outro, sua incognoscibilidade ou ininteligibilidade. Parmênides testemunha que o não-ser não é, e nunca poderá ser, pois é absolutamente impossível relacionar ser e não-ser; além disso, adverte que sequer pensar ou dizer o não-ser é possível. Em outras palavras, Parmênides atesta tanto para absoluta inexistência – total irrealdade – do não-ser como também para sua ininteligibilidade. Assim, o filósofo prudentemente aconselhava que qualquer investigação se afastasse do caminho do não-ser, uma vez que é um caminho impossível de ser trilhado sem contradição.

Jamais obrigarás os não-seres a ser;
Antes, afasta teu pensamento desse
caminho de investigação. (237a8-9;
Parmênides., fr. 7.1)

Parmênides trata do não-ser como não-ser absoluto: nada. Se considerarmos a totalidade das coisas, reconheceremos que, independente das diferenças, há em todas algo comum, a saber, o fato de todas serem. As coisas são (*tà ónta*)!²²² Parmênides é o primeiro a colocar em evidência filosoficamente o ser presente na totalidade das coisas – como se Parmênides, ao visar a totalidade, não encontrasse nada mais relevante do que a própria afirmação do ser dos entes. Parmênides encontra no *tò ón* o princípio de todas as coisas. Pois, de acordo com o eleata, o princípio de *tà ónta* não está nem na água (Tales) nem no ar (Anaxímenes) nem em qualquer outro ente determinado; o princípio de *tà ónta* está no próprio *tò ón*. Parmênides simplifica: o fundamento dos entes não deve ser buscado além do próprio ser, mas, ao

222 “Un Grec n'a pas besoin de souligner à chaque instant que dans le mot *onta* se « cache » le fait d'être, car il sait, comme nous, qu'un participe présent n'est qu'une forme « verbale », forgée à partir d'un infinitif. Ainsi, comme « étudiant » (c'est-à-dire, au sens propre, « celui qui est en train d'étudier ») est le participe présent du verbe « étudier », « ce qui est en train d'être » est le participe présent du verbe « être ». Le fait d'être est donc présent dans le participe *onta*, et c'est la valeur du verbe qui détermine le poids (ou, si l'on veut, la manière d'être) de ce qui est en train d'être. Quoi qu'il en soit, déjà le mot *onta* suppose le fait d'être.” (Cordero, 2005, p. 177)

invés, o fundamento da totalidade das coisas está imanentemente no próprio ser das coisas.²²³ O que funda o ser dos seres é o próprio ser.

A totalidade se define, portanto, pelo ser. O ser é uma necessidade de tudo que é. O não-ser enquanto contrário do ser só pode, portanto, ser rejeitado. A negação do ser (não-ser), ela mesma, deve ser negada. O não-ser não é. E, assim, o não-ser não tem lugar nem parte na totalidade. O não-ser é, deste modo, excluído; não participa da totalidade.

Parmênides é o primeiro filósofo a colocar o problema do não-ser, mas apenas para, imediatamente, negar a sua possibilidade. Não se pode senão admitir que o ser é, e, para o eleatismo, a tarefa da filosofia consiste em ressaltar e reafirmar o valor absoluto e necessário desta inalterável presença do ser. Não há nada para além do ser. Ele é inteiro, contínuo, absoluto. Se houvesse algo fora do ser, ele acabaria automaticamente sendo. Não há como escapar. Tentar libertar-se da necessidade do ser é sempre, outra vez, dar-se conta de sua presença. As tentativas de fuga do ser acabam sempre consolidando o destino do ser. Nem sequer o pensamento, a imaginação e a linguagem escapam da presença do ser.

Parmênides opera, assim, a anulação metafísica do nada. Ao filósofo eleata, o não-ser é inalcançável, impensável e inexprimível. Por não existir absolutamente, o não-ser sequer pode tornar-se objeto do pensamento, que necessariamente pensa o ser, ou do dizer, que igualmente está preso ao ser. Tendo estabelecido que não há senão *o-que-é* e que o pensamento e o dizer estão necessariamente ligados ao ser, o não-ser perdeu, ao mesmo tempo, seu direito de existência e de inteligibilidade. O não-ser não é, não pode ser e sequer é acessível. O não-ser foi, portanto, renegado e lançado ao (não-)lugar do esquecimento. Parmênides opera a anulação do não-ser.

223 “Tous les philosophes, après Anaximandre, s'étaient intéressés aux *onta*, mais ils envisageaient ces *onta* en fonction de quelque chose en commun qu'elles « possédaient »: le fait d'être. Parménide simplifie (!) la question et ne s'occupe que de ce fait; pour cette raison, et pour la première fois, il utilise l'expression au singulier: *to on*. De la même manière que celui qui cherche ce que sont les hommes se pose la question: « Qu'est-ce que l'homme? », au singulier (en réalité, un singulier générique), Parménide mène une recherche sur « ce qui est en train d'être » (*to on*) et, plus précisément, sur le sens du mot *on*, « étant en train d'être », car l'article *to* (« ce ») apparaît rarement chez lui. La tradition non grecque a considéré Parménide comme « le philosophe de l'être » (d'où le sobriquet d'« ontologue »), ce qui n'est pertinent qu'à condition de saisir la valeur, en grec, de son « objet » de recherche, l'*on*.” (Cordero, 2005, p. 177)

O testemunho (*marturia*) de Parmênides constatou a inviabilidade da investigação do não-ser. O melhor é afastar-se do caminho do *tò mē eón*. Mas em filosofia o testemunho de outro filósofo não basta – filósofos são péssimos em seguir conselhos; como crianças querem experimentar tudo por si mesmos. A *própria razão* (*o lógos autós*) é quem deve atestar a verdade de qualquer testemunho, mesmo que seja de um pensador eminente como Parmênides. A razão deve colocar à prova (*basanistheís*) o testemunho e ver através dos argumentos se o não-ser, de fato, é um caminho inviável.²²⁴ No *Poema*, Parmênides orienta a julgar (*krínai*) a verdade apenas com a razão (*lógoi*), opondo-se aos falsos testemunhos do hábito, dos sentidos e da língua.²²⁵ De modo semelhante, no *Sofista*, o Estrangeiro e Teeteto devem buscar auxílio apenas na razão, julgando a verdade sobre o não-ser por si mesmos. Os interlocutores do *Sofista* devem colocar à prova o testemunho eleata, buscando provas para defender a existência, o pensamento e expressão do não-ser.

O exame das aporias do não-ser no *Sofista* (237b-239a), embora motivado pelo desejo de defesa do não-ser, acaba apenas confirmando o testemunho de Parmênides. Mas antes de concordarem com o filósofo eleata, os interlocutores buscam por si mesmos investigar com seriedade, sem brincadeira e jogos erísticos, o que a expressão ‘não-ser’ pode significar.

A primeira aporia deriva da tentativa audaciosa de pronunciar (*phthéggesthai*) ‘o que de nenhum modo é’ (*tò mēdamós ón*). Tratando-se aqui do ‘não-ser em si e por si mesmo’ (*tò mē ón auto kath’ auto*), ou seja, do não-ser absoluto, a que *prágma* a palavra *tò mē ón* poderia se referir? Neste primeiro argumento (237b10-e7) é demonstrado que a expressão *tò mē ón* não pode ser aplicada (*epiphérein*) a nada, nem aos “os seres” (*tôn ónton*), nem a “algo” (*ti*), nem a ‘algo um’ (*hén ti*) ou “múltiplo” (*tinés*). Em todos estes casos a expressão ‘não-ser’ remeteria a algo que é, que existe, que é ‘um’ ou ‘múltiplo’. Mas o “não-ser” não é absolutamente. Portanto, por definição, não pode ter nenhum referente (*prágma*). O Estrangeiro pergunta a Teeteto o que ele poderia indicar (*deiknúnai*), caso fosse interrogado sobre a referência do ‘não-ser’. É certo que não poderia indicar um *ser*; nem *algo determinado*, nem uma *unidade*, nem uma *pluralidade*. Teeteto tem consciência da dificuldade da pergunta que, ao menos para ele, parece “quase completamente insolúvel”. (237c5-6). A questão é difícil e quase insolúvel porque, de

224 237b1-3.

225 Cf. fr. 7, 3-6.

fato, não há o que mostrar ou apontar para quem pergunta sobre a referência do ‘não-ser’. Não há nada a que o nome ‘não-ser’ possa ser aplicado. Falta o referente. A expressão ‘não-ser’ não nomeia ou descreve nenhum objeto. A expressão ‘não-ser’ não se direciona a nenhum objeto. De modo que quem tenta enunciar o “não-ser” não “diz absolutamente nada” (*pantápassi medèn légein*). Pois quem não diz algo determinado (*tò mē tí légein* – literalmente “dizer o não-algo”), na verdade, nada diz. E, por outro lado, quem nada diz (*medèn légein*), de fato, não fala em absoluto. Assim, quem tenta proferir o ‘não-ser’ nada diz e, portanto, não fala.

A tentativa de enunciar o não-ser resulta, assim, na negação da própria fala. O falante do não-ser, na verdade, deixa de falar. O ato de fala do ‘não-ser’ é uma autonegação. A falta de referente do não-ser gera uma suspensão ou interrupção da fala. A expressão ‘não-ser’ é descrita, portanto, como ruído sem sentido, simples *flatus vocis* ou *vox nihili*. O não-ser adentra o campo do não-sentido.²²⁶

A argumentação da primeira aporia revela como a concepção parmenídico-platônica de linguagem subjacente é eminentemente realista.²²⁷ Falar algo é necessariamente falar de algo real e existente. O não-real ou não-existente não pode, portanto, ser falado. O sentido de uma palavra depende da referência real. A fala exige que se fale de um ente, de algo que é. A condição para entender a aporia é perceber “o pressuposto fundamental de Platão (e de Parmênides)” de que qualquer “*ti*” (algo) é sempre já um *ón* (ente).²²⁸ O termo ‘algo’ (*ti*) não passa de um signo (*sgmeíon*) do que é (*ón*). É impossível dizer algo (*ti*) sozinho (*mónon*), nu (*gumnón*), isolado (*aperemóménon*) de todos os seres (237d2-4). De tal forma que dizer algo pressupõe o tratamento de algo

226 Fronterotta, no argumento em questão, propõe traduzir *légein ti e légein medèn* (237e4-6) por “dizer algo com sentido” e “dizer algo destituído de sentido”. Ele justifica sua tradução com o seguinte argumento: “Effectivement, celui qui prononce une phrase qui implique du non-être ne dit rien d’intelligible ou de signifiant sur le plan de la logique, parce que, au niveaux du non-être, il est absolument impossible de se poser la question du sens et de la signification de ce que est dit: le non-être, tout simplement, *n’est pas*”. (Fronterotta, 1995, p. 312).

227 Le problème tel que posé dans le *Sophiste* est celui du rapport entre le nom *to me on* et le *pragma* auquel il se réfère (237b10 – c4). L’Étranger se demande quel pourrait bien être le *pragma* d’un nom comme celui de *to me on*. Le problème présuppose que tout discours porte sur des choses qui sont, de sorte que le cas insolite d’un nom qui désigne une chose qui n’est pas, apparaît à Platon comme une difficulté inextricable [...]”. (Lafrance, 1984, p.74-5).

228 Cf. Marques, 2006, p. 164.

que é (real e existente). Quando não se dissocia o “*ti*” do “*ón*”, a negação do *ón*, o não-ser (*tò mē ón*), acaba tornando-se algo impossível de ser dito. O não-ser não pode mais sequer ser um objeto do discurso. A expressão ‘não-ser’, por não ter nenhum referente, perde inclusive o sentido.

A segunda aporia aprofunda ainda mais as dificuldades em relação ao não-ser. É preciso ir ao princípio (*arché*) do problema. O Estrangeiro anuncia a segunda aporia como “o maior e primeiro dos impasses” (238a). A verdade é que o não-ser não pode se unir a nada, nem sequer à característica mais básica dos entes, a saber, o número. O Estrangeiro parte de um princípio geral, segundo o qual a uma coisa que é, sempre, pode juntar-se outra coisa que é, mas a alguma coisa que não é, é impossível juntar qualquer coisa que seja. Em outras palavras, os entes podem se unir com outros entes, mas nunca com o não-ente. Isolado, o não-ser não pode se ligar a nada. Pois bem, o número, a unidade e a pluralidade pertencem às coisas que são e são atribuídos “a todos os seres” (238a11). O número, a unidade e a pluralidade estão, assim, necessariamente ligados ao ser. A razão (*lógos*) impede, portanto, de atribuir número ao não-ser. Efetivamente, uma vez que o número está necessariamente ligado ao ser, torna-se impossível atribuir sequer a unidade ou a pluralidade ao que não é de modo algum.

Mas como proferir ou sequer pensar algo sem imediatamente atribuir número? Quando falamos do *não-ser* não falamos a palavra ‘não-ser’ no singular? Não é pressuposto aqui uma unidade? Ou quando falamos dos *não-seres* não falamos a palavra ‘não-seres’ no plural e pensamos em algo múltiplo? É impossível pensar ou dizer algo sem atribuir certo número; nenhum objeto pensado ou dito pode estar totalmente “apartado do número” (*choris arithemou*).²²⁹ Assim, se o pensamento e o discurso exigem o número, mas o número não pode ligar-se ao não-ser, então, o não-ser, ele mesmo, não podem ser pensado e dito. A conclusão inevitável é que “não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si e por si mesmo”; ao contrário, o não-ser é “impensável, inefável, impronunciável e indizível” (*adianóeton te kai árreton kai áphthegkton kai álogon*, 238c9-12). Em suma, sem poder atribuir sequer número ao não-ser, o não-ser se torna absolutamente inconcebível, inalcançável e intratável, seja ao pensamento seja à fala.

229 “Plato is not the first to suggest that speech and thought require number. Consider a fragment attributed to Philolaus, ‘all things that are known have number (*arithemós*). For without this it is not possible to think or to apprehend anything whatever.” (Thomas, 2008, p. 641)

O Estrangeiro encontra, assim, a verdadeira fonte (*archê*) das dificuldades em relação ao não-ser, a saber, que o não-ser é indeterminado, e, com isso, ininteligível. Tudo que é dito ou pensado é sempre algo determinado e contável. O que não é determinado não cabe no pensamento e no discurso. O caráter indefinido, indeterminado e inumerável do não-ser impede, portanto, sua inteligibilidade. O pensamento, entendimento e o discurso exigem certo grau de determinação e definição incompatível com a indeterminação do não-ser. Assim, afastado de todo número e de toda qualidade, o não-ser se torna um (não-)objeto impensável, inefável, impronunciável e indizível.

Mas ainda falta tratar da “maior confusão” em relação ao não-ser. A terceira aporia, apesar de depender das considerações das duas primeiras, revela um novo impasse: sequer refutar (*elénchein*) o não-ser sem se contradizer é possível. A conclusão das duas primeiras aporias é que o não-ser não pode ser nem dito nem pensado; mas se isso é verdade, como explicar que tanto antes como agora o não-ser é dito? Ao tentar refutar o não-ser ele é sempre dito. Ao dizer que é impensável e inexprimível, por não ter nenhum referente e não participar da unidade, sempre, outra vez, é dito e pensado como algo que é, como uma unidade. O Estrangeiro esclarece que a simples enunciação do ‘não-ser’ já significa atribuir ao não-ser unidade. Pois quando digo “o não-ser” digo no singular. O mero artigo ‘tó’ de ‘tò mē ón’ já significa que se trata de alguma coisa, de certa unidade, mesmo que tò mē ón não possa significar nada. Assim, cada vez que se diz ou se pensa ‘o não-ser’ entra-se em contradição, pois a estrutura do dizer e do pensar acaba determinando aquilo que, como foi concluído na segunda aporia, é, por definição, indeterminado. Logo, quem quiser tratar do não-ser corretamente deve esquecê-lo, pois, na verdade, ele é intratável. Qualquer tentativa de compreender, dizer, pensar ou sequer imaginar o não-ser está fadada a defini-lo (*diorizein*) como “unidade ou multiplicidade”, a falar “dele”, a tratá-lo como “mesmo”, a chamá-lo segundo “a forma da unidade” (*henòs eidei*) (239a8-11). Assim, mesmo quem deseja negar e refutar o não-ser como possibilidade, acaba se contradizendo.

Ao fim, parece que o testemunho de Parmênides está comprovado: o caminho do não-ser é intrafegável. Não há como entrelaçar ser e não-ser. Não há como sequer pensar e dizer o não-ser sem cair em contradição. Mas se é assim, como poderia o sofista ser definido a partir dos conceitos negativos de imagens, aparente e de falsidade? Platão encontra-se em uma encruzilhada: ou busca provar que o não-ser é em certo sentido, indo assim contra a tradição, ou

simplesmente aceita Parmênides e abdica da diferença entre filosofia e sofística. A segunda opção é inviável ao filósofo ateniense, pois significaria abdicar da concepção platônica de filosofia. Platão precisa, portanto, lutar contra a tradição eleata-sofística e mostrar que há certo não-ser que pode existir (que participa do Ser), e que, portanto, é possível definir o sofista (mimético, aparente e *pseûdos*) em oposição ao filósofo (sábio e verdadeiro).

A forma aporética (*áporon eîdos*) do não-ser se revelou realmente um problema. E o testemunho de Parmênides, segundo o qual o não-ser é inviável, foi comprovado. Agora falta ver como os argumentos sofisticos ligados a esta negação eleata do não-ser levam à rejeição da possibilidade das imagens, da aparência e da falsidade.

O fracasso em relação ao tratamento do não-ser ajuda a sedimentar a base de novas dificuldades. Até então, no decorrer das tentativas de definir sua arte, o sofista permaneceu sereno, tranquilamente protegido do ataque dos interlocutores do *Sofista*. Contudo, agora, diante do fracasso total dos interlocutores em lidar com o não-ser, o sofista encontra a possibilidade de partir para um contra-ataque. O contra-ataque do sofista pretende destruir as bases da sétima definição segundo a qual a sofística não passaria de uma arte enganosa, produtora de simulacros. O contra-ataque sofisticado se dirige contra os conceitos de imagem e falsidade, os quais são conceitos-chaves para garantir a validade da sétima definição. Com a demonstração da inviabilidade das noções de imagem e de falsidade, o sofista espera provar como uma definição que apela ao aparente, ao mimético e ao falso, é uma definição sem nenhum fundamento.

O sofista não quer ser tratado como um farsante. Ele não se considera um impostor, mas não porque julgue não pertencer à classe dos impostores, mas por uma razão mais profunda, a saber, porque pensa que a própria classe dos impostores não existe. Em outras palavras, o sofista contra-argumenta que é impossível tachá-lo de mentiroso, não porque ele pessoalmente não mente, mas porque ninguém mente, pois o ato de mentir em si é impossível. O sofista ataca as bases metafísicas da acusação. Sua saída não é negar a ação individual de falar falsidades, mas mostrar que a ação de falar o falso é, em si mesma, impossível de ser realizada por qualquer pessoa.

O sofista procede desta maneira contra todas as acusações: foi dito que o saber sofisticado é apenas saber aparente, a defesa do sofista quer mostrar que é impossível qualquer modo de “aparecer sem ser”. Foi dito que a arte sofística é uma arte mimética, empenhada em produzir simulacros, a defesa do sofista quer provar como é impossível

distinguir as imagens dos originais. Foi dito que a arte sofisticada é uma arte enganosa que cria falsas opiniões e falsos discursos, a defesa do sofista responde argumentando que a falsidade em si é impossível.²³⁰

A base sobre a qual o sofista elabora suas *defesas* é a rejeição parmenídica do não-ser. Ao ter mostrado que o não-ser não pode se ligar ao ser de forma alguma, e que por si mesmo o não-ser é totalmente ininteligível, Parmênides ofereceu certo recurso ao sofista que se valendo da autoridade do filósofo eleata pode, doravante, tentar provar como noções ligadas ao campo do não-ser (ilusão, aparência sem ser, imagem, simulacro, falsidade e engano) são todas impossíveis. Apoiado pela negação parmenídica do não-ser, o sofista consegue atacar as bases das concepções comuns de verdade e falsidade, de ilusão e erro, de aparência e realidade, de imagem e original. A artimanha sofisticada está em assimilar todas estas noções ao não-ser absoluto, ao nada.

No *Sofista*, é patente como o sucesso da defesa do sofista depende da negação parmenídica do não-ser. A própria sequência de aporias mostra o vínculo dos argumentos sofisticados com os parmenídicos. Primeiro, como vimos, são exploradas as aporias do não-ser (237b-239a). Apenas após ter ficado estabelecida a inviabilidade racional do não-ser passa-se às dificuldades relativas aos conceitos de imagem e de falsidade. As primeiras três aporias relativas ao não-ser têm claramente um caráter parmenídico e concluem reafirmando o testemunho de Parmênides sobre o não-ser. Por outro lado, as aporias da imagem e da falsidade são argumentos atribuídos aos sofistas. Assim, percebemos como Platão está ciente que os argumentos que negam a possibilidade da falsidade, da imagem e da ‘aparência sem realidade’ não são exatamente parmenídicos. Embora estejam baseados na negação eleata do não-ser, estes novos argumentos são sofisticados. De modo geral, podemos dizer que, para Platão, as aporias sofisticadas relativas à imagem e à falsidade aparecem como um *corolário* das aporias primeiras e mais

230 É importante ter em mente que esta *mise en scène* de caráter forense em que o sofista se defende das acusações platônicas é obra de Platão. Platão atribui vontades e reações aos sofistas que não podemos mensurar com o que seriam as reações e vontades historicamente verdadeiras dos sofistas. É importante destacar como no *Sofista* é o Estrangeiro quem faz as vezes de sofista, de tal forma, que o sofista que responde as acusações é sempre um sofista hipotético, desenhado segundo o pincel platônico. Isso não significa que os sofistas historicamente não tenham defendido a impossibilidade da falsidade, apenas aponta para o fato de que o modo pelo qual é retratada a *situação* nos diálogos é o modo platônico de perceber o problema..

fundamentais colocadas por Parmênides, mas tais aporias sofisticas não equivalem às de Parmênides.²³¹

1.3.3 Aporia da Imagem (239d-240c)

A estratégia do sofista tanto para negar a possibilidade das imagens como a da falsidade consiste em vinculá-las ao não-ser absoluto de Parmênides, tentando provar, com isso, que são noções contraditórias. A intenção do sofista está em demonstrar que a tentativa de afirmar a existência de imagens e da falsidade sempre culmina na suposição de que o não-ser é, ou seja, sempre acaba presumindo que o não-ser participa do ser. Ao conceber que as imagens *não são* os verdadeiros entes, mas, ao mesmo tempo, que *são* alguma coisa; ao considerar que a falsidade está em pensar ou dizer o que *não é*, sem ao mesmo tempo negar que *há algo como* pensamento e discurso falso, sempre terminamos por cair em contradição. Pois sempre relacionamos os dois contrários que, segundo a lógica parmenídica, nunca podem estar relacionados: ser e não-ser.

Os interlocutores do *Sofista* expõem primeiro a dificuldade relativa às imagens (239d-240c). A aporia da imagem é atribuída a um sofista hipotético – o Estrangeiro se passa pelo sofista – e consiste em argumentar que as imagens são ontologicamente impossíveis porque implicam o não-ser. O sofista hipotético parte da interrogação sobre o

231 A distinção entre as aporias de caráter parmenídico e as de índole sofisticada levou alguns autores a destacar que Platão está interessado somente em resolver (e no *Sofista* apenas resolve) as aporias sofisticadas, deixando as aporias parmenídicas intactas. A estratégia platônica seria simplesmente distanciar as noções de imagem, falsidade e aparência do Não-ser absoluto de Parmênides, e ligá-las ao um outro sentido de Não-ser que é o Não-ser relativo. Esta solução apenas vale para os argumentos que atacam a possibilidade das imagens, do falso e da aparência (240d-241b). As aporias relativas ao “que de nenhum modo é” (*tò medamós ón*), ao não-ser absoluto de Parmênides, exploradas em 237b-239c, permaneceriam não resolvidas por Platão. O parricídio de Parmênides seria, assim, apenas relativo, pois se, por um lado, Platão habilita uma nova concepção de Não-ser, negando o uso forte do princípio de não-contradição por parte de Parmênides, por outro, Platão acaba aceitando a inviabilidade do Não-ser absoluto e se distanciando da via que quer pensar e dizer “o que não é de modo algum”. Assim, podemos dizer que Platão é um parricida não porque habilitou o Não-ser absoluto que, no fim do *Sofista*, continua como inexistente, impensável e indizível, mas porque introduziu uma nova concepção de Não-ser, a saber, o Não-ser relativo, a alteridade. Cf. O’Brien, 1995, p. 10; Thomas, 2008, p. 642; Crivelli, 2012, p. 48.

ser das imagens: o que é imagem (*eidolon*)? A resposta de Teeteto é a mais imediata. Ele considera imagens os reflexos que aparecem na água e no espelho, ou ainda as pinturas e esculturas produzidas pelas artes miméticas (239d7-9). A resposta de Teeteto, que apenas lista exemplos de imagens, não convence o sofista que deseja uma real definição. O sofista contra-argumenta que os casos de imagens listados por Teeteto estão apenas “destinados a um homem que vê”, pois aos que fechem seus olhos ou sejam cego estes exemplos seriam incompreensíveis. O sofista exige uma definição que seja retirada “somente de argumentos” (240a2). “O que há de comum entre todos esses objetos que tu dizes serem múltiplos mas que honras por um único nome, que é o nome de imagem, e que entendes como uma unidade sobre todos eles” (240a4-6). O sofista exige uma definição genuína e, assim, melhor instruído, Teeteto oferece a definição de imagem que estará na base da aporia: uma imagem é “um outro parecido, feito à semelhança do que é verdadeiro” (*tò pròs talēthiòn aphomoioménon héteron toioûton* 240a8).

O argumento contra a possibilidade das imagens parte da definição acima: imagem é algo *parecido e semelhante* ao verdadeiro, mas “de modo algum é o verdadeiro” (*oudamôs alēthinón*). O sofista acrescenta: “o que é verdadeiro é o que é (existe) realmente” (*tò alēthinòn óntos òn*) e que “o que não é verdadeiro é o *contrário* da verdade” (*tò mē alēthinòn [...] enantíon alēthoús*). Assim, se uma imagem é algo que, por definição, é parecido, mas que não é, sob hipótese alguma, o ente verdadeiro – é o próprio *contrário* do ente verdadeiro²³² –, então a imagem não é (existe) realmente. Teeteto protesta que as imagens são (existem) de algum modo, pois embora uma imagem não seja o ente verdadeiro, ela “é realmente uma cópia” (*eikòn óntos*). De modo que “não sendo realmente”, a imagem, entretanto, “é realmente uma cópia”. De uma maneira “muito absurda” (*mála átopon*), acusa o sofista, o conceito de imagem culmina na contradição de “entrelaçar o não-ser ao ser” (*sumplokēn tò mē ón tōi ónti*) (240c2-3).

A definição de imagem descreve as imagens como antíteses do ente verdadeiro ou da “coisa mesma” (266c6). Imagens apenas aparentam ser, sem, contudo, realmente serem. São como se fossem (o

232 “Nous sommes toujours dans un univers qui relève des opinions courantes, systématisées par Parménides (et utilisées à leur profit par les sophistes), dans lequel la négation est synonyme de contradiction, d’opposition. Cela va de soi que ce qui n’est pas vrai est contraire (*enantíon*) du vrai, comme le jour est contraire de la nuit (pace Héraclite: cf. le fr. 57 DK, à l’encontre d’Hésiode), le grand du petit (cf. infra, 257b, mise au point de Platon) ... et l’être du non-être.” (Cordero, 1993, nota 164, p.237)

original), mas efetivamente não são (os originais). As imagens são, assim, concebidas como algo que se desvia da verdade, algo que não é genuíno, e, uma vez que o verdadeiro é “o que é realmente” (*óntos ón*), as imagens terminam por se definir por sua “falta de ser”²³³, i.e., pelo seu não-ser.

O sofista consegue, desta forma, assimilar a “falta de ser” que define a imagem ao não-ser parmenídico. O argumento do sofista consiste no seguinte raciocínio: se “falta ser” às imagens, então, elas não são, não existem. Não é concebível na lógica parmenídica (apropriada pelo sofista) um modo de ser precário: ou se é totalmente ou não se é em absoluto. Algo como as imagens que são de um modo secundário é impossível segundo a lógica eleata usada pelo sofista. O sofista transforma a imagem em “*contrário*” (*enantion*) do ser. A imagem que *não é*, no sentido em que não é o ente original, passa a não ser (existir) em absoluto. Na medida em que carrega em sua natureza certa negatividade – a negação em relação ao ente original – a imagem acaba por ser assimilada pelo sofista ao completamente contrário ao ser – ao não-verdadeiro, irreal e inexistente. Não sendo, em certo sentido, com a argumentação do sofista, a imagem termina por não ser de modo algum.²³⁴

O protesto de Teeteto ao tentar defender a existência das imagens (existem como cópias) revela o desconforto gerado pela aceitação deste paradoxo sofisticado. Como se pode negar a existência dos reflexos na água e nos espelhos? Como aceitar que as pinturas e esculturas dos artistas não existem? Tudo isso existe! Basta abrir os olhos. O desconforto de Teeteto leva-o a tentar religar as imagens ao ser. De modo que ao final do argumento as imagens terminam por *ser e não ser*. O sofista obriga Teeteto, bem como o Estrangeiro, a reconhecerem a contradição em que caíram ao tentar novamente relacionar as imagens ao ser. Na verdade, com isso, eles não fizeram nada mais do que contradizer o que fora estabelecido antes, a saber, que não se pode entrelaçar *ser e não-ser*.

233 Cordero, 1993, p. 285.

234 A saída platônica para esta aporia da imagem consistirá em mostrar como a imagem não deve ser concebida como “contrário” do ente original e verdadeiro, mas como um outro em relação ao original. Platão introduzirá uma nova concepção de negatividade que é a alteridade (*não ser o mesmo que* ou *Não-ser relativo*) e que não deve ser confundida com a negatividade parmenídica (*Não-ser absoluto*). Em outras palavras, Platão defenderá que dizer que a imagem não é o ente verdadeiro significa que ela é outra coisa que o modelo, e não que ela não é de modo algum.

Tendo assimilado as imagens ao não-ser o sofista alcançara um dos seus objetivos: não há distinção entre imagem e original. A definição segundo a qual a arte sofisticada seria uma arte mimética fica, assim, impedida. A questão sobre qual o tipo de imagens a sofisticada produz – imagens cópias ou imagens simulacros – perdeu todo sentido, pois sequer a produção de imagens em geral é possível. Ninguém produz imagens, pois quem produz “traz ao ser” coisas que realmente são e que não podem não ser. Produzir imagens significaria nada produzir, e, portanto, não produzir em absoluto. Sendo assim, só são possíveis de produção entes originais. O que supostamente seria uma imagem é tanto ser (real, existente, verdadeiro) quanto o ente modelo. Assim, não há mais sentido, de acordo com o sofista, em tratar um ente como imagem e outro como original. Ambos são entes. Não há diferença ontológica entre eles. Todos *são* no sentido pleno de ser real, existente e verdadeiro.

A acusação de que os sofistas não passariam de artistas produtores de simulacros sucumbe diante da aporia da imagem. Pois se aceitamos que todas as coisas são originais e que nenhuma imagem é possível, então, temos que conceder que, dentre as criações do sofista, nenhuma pode ser considerada como uma imagem falsa da realidade, mas que, tanto como qualquer outra coisa, suas criações são entes reais e verdadeiros. Similar ou não, todas as “imagens” produzidas pelo sofista são entes reais, existentes e verdadeiros. O sofista escapa, assim, de ser considerado um criador de simulacros. Tendo minado as bases ontológicas do conceito de imagem, o sofista consegue, assim, impedir (ao menos até que seja demonstrando que as imagens são possíveis) a consolidação da definição da sofisticada como arte mimética.

1.3.4 Aporia do Falso (240d-241a)

O contra-ataque sofisticado não finda com a negação das imagens. O sofista precisa se defender de uma segunda acusação. Além de dominar uma arte mimética, o sofista é acusado de ser uma espécie de “mágico” e “ilusionista” (cf. 234b-235b; 240d). Conforme esta segunda acusação, o sofista não está satisfeito apenas em criar imagens, mas tem, além disso, a intenção de enganar (*apatân*) os demais com suas imagens. De tal maneira que a sofisticada deve ser considerada também uma “arte enganosa” (*apatetiké*), ligada ao erro e ao falso. A sofisticada pode ser acusada de ser uma arte enganosa na medida em que, por meio dela, o sofista consegue gerar em nós falsas crenças que não correspondem à

realidade.²³⁵ A consequência da arte do sofista sobre as pessoas é a formação de falsas crenças. Um exemplo disso é o caso dos jovens ricos que pagam ao sofista pequenas fortunas baseados na crença de que o sofista é sábio em tudo; estes jovens, segundo o Estrangeiro, são ainda imaturos e em contato com o sofista acabam por serem iludidos e levados a acreditar que o sofista é mestre em tudo, quando, na verdade, o sofista tem apenas a *aparência de saber* e não real saber (234b-e). A técnica do sofista, neste caso, consiste em passar uma imagem falsa de si mesmo que na alma dos jovens imaturos acaba por gerar uma falsa crença.

Diante desta segunda acusação, o sofista contra-ataca argumentando que o engano e as falsas opiniões são impossíveis, e que, portanto, sua arte não pode ser uma “arte enganosa”.

Como no caso da aporia das imagens, a estratégia do sofista em relação à falsidade está em ligar a noção de falsidade ao não-ser absoluto de Parmênides, e, assim, condenar o *pseûdos* à total inexistência. Parmênides já deixou estabelecido que o não-ser não pode sequer ser concebido pelo pensamento ou dito pelo discurso (o exame das aporias do não-ser confirmaram o parecer parmenídico, 237b-239a). Ao sofista, portanto, basta mostrar como o *falso* implica o não-ser para que a noção de falsidade, seja no pensamento seja no discurso, torne-se uma noção contraditória.

O argumento do sofista (hipotético) parte de uma primeira caracterização de opinião falsa (*pseudês dóxa*) segundo a qual a opinião falsa consiste simplesmente em conceber “o contrário daquilo que é” (*t’anantía toís oûsi doxázousa*) (240d5-6).²³⁶ O contrário *do que é* é o

235 “Quando dizemos que o sofista engana (*apatân*), ocupando-se de simulacros (*perì tò phántasma*), e que a arte do sofista não passa de uma arte enganosa (*apatetikên*), queremos dizer com isso que por meio desta arte a nossa alma acaba gerando falsas opiniões” (*pseudê doxázein*.” (240d1-4). Tradução própria.

236 Conforme a detalhada análise de Crivelli, o argumento sofístico contra a falsidade (240c7-241b4) contém duas descrições diferentes da crença falsa. A primeira chamada pelo comentador de descrição *unipolar* da falsidade, porque vincula as crenças falsas apenas às *coisas que não são*; aqui a crença falsa consiste simplesmente em crer no que não é. Crivelli chama a segunda caracterização da falsidade de descrição *bipolar* da falsidade, porque ela vincula as crenças falsas tanto às *coisas que não são* como às *coisas que são*; aqui a crença falsa consiste em crer ou que *as coisas que não são* são ou que *as coisas que são* não são. Crivelli destaca que a descrição bipolar introduz a distinção entre crenças afirmativas falsas e negativas falsas: uma crença falsa pode ser uma afirmativa falsa (quando acredito que o que não é, ou seja, afirmo o que

*que não é, é o não-ser.*²³⁷ A opinião falsa consiste, portanto, em conceber “as coisas que não são”, “os não-seres” (240d9).²³⁸ Mas como o pensamento pode vir a conceber os não-seres? Não ficou estabelecido pelo exame racional que o não-ser é inconcebível? Que o pensamento nunca alcança o não-ser? Ora, ficou seguramente assentado que quem busca conceber *o que não é* sempre fatalmente acaba involuntariamente por conceber *algo que é* (238a-c). Agora, porém, ao caracterizar as opiniões falsas como pensamentos dos não-seres, não se cai necessariamente no absurdo de afirmar a inteligibilidade e, com isso, a existência de não-seres? Esta primeira caracterização da opinião falsa não se sustenta, pois defender que a crença falsa concebe *o que não é* implica a suposição absurda de que o não-ser pode ser concebido e pensado, e que, portanto, existe de alguma maneira.

Mas há ainda uma segunda concepção de opinião falsa que é complementar à primeira: a opinião falsa consiste em conceber que *as coisas que não são* são ou que *as coisas que são* não são. (240d6-8) O problema apontado pelo sofista nesta caracterização da falsidade está no fato dela explicitamente ligar ser e não-ser. A opinião falsa implica o absurdo de, por um lado, conceber que “*as coisas que não são* de nenhum modo *são (existem)* de certa maneira” (*pōs eīnai tà medamōs ónta*) (240e1-2) e, por outro lado, “conceber que *as coisas que são* plenamente *não são (não existem)* de nenhum modo” (*medamōs eīnai tà pántōs ónta doxázetai*) (240e5-6). Em outras palavras, a opinião falsa resulta na combinação entre ser (real, existente) e não-ser (irreal, inexistente). Se, por um lado, a primeira caracterização da falsidade resultava na suposição absurda da inteligibilidade do não-ser, aqui, nesta segunda descrição da falsa opinião, o absurdo nasce da explícita combinação entre ser e não-ser.

não é) ou negativa falsa (quando acredito que o que é não é, ou seja, nego o que é). (Cf. Crivelli, 2012, p. 63-70).

237 Segundo Cordero esta passagem em que a opinião falsa é definida como conceber o contrário do ser (240d6-9) ajuda a esclarecer o sentido do paradoxo da falsidade e pode servir como “um resumo da posição que conduziu os interlocutores para um caminho sem saída, para um paradoxo. Se o Não-ser é o contrário do ser (240d8) e se o juízo falso pensa o que não é (240d9), o Não-ser [...] é inacessível” (Cordero, 1993, p. 239).

238 A concepção de que julgar ou conceber o falso (*pseúdos*) é o mesmo que julgar ou conceber *o que não é (tò mē ón)* era um modo comum dos gregos compreenderem a falsidade. Reencontramos esta concepção de falsidade em vários diálogos. Cf. *Eutidemo* 283e, 284c; *Crátilo* 429d; *Teeteto* 167a, 188d; *Rép.* III, 389c; *Fedro* 262b.

O discurso falso (*pseudês lógos*) é descrito da mesma maneira que a opinião falsa²³⁹: é o discurso “que diz que *as coisas que são* não são e que *as coisas que não são* são” (*tá te ónta légon mē eínai kai tà mē ónta eínai*) (241a1).²⁴⁰ Como no caso da segunda caracterização da falsidade no pensamento, o problema do discurso falso não está apenas na suposta expressão das “coisas que não são” (*tà mē ónta*), i.e., em supor a afirmação do não-ser, mas em explicitamente defender a combinação entre “as coisas que são” (*tà ónta*) e “as que não são” (*tà mē ónta*). O manifesto absurdo do falso está em propor a combinação contraditória entre ser (*tò ón*) e não-ser (*tò mē ón*).

O sofista consegue refutar a possibilidade do falso ao provar para os interlocutores que suas definições de falsidade terminam por conduzi-los a contradizer tudo aquilo com que tinham “concordado” (*homologethénta*) anteriormente em relação ao não-ser. O sofista “nos acusará”, percebe Teeteto, “de dizer agora o contrário do que dizíamos, nós que temos a audácia de afirmar que há falsidade tanto nas opiniões como nos discurso” (241a7-a1). Os interlocutores burlaram o acordo: primeiro, tentando pensar e dizer o que é impronunciável, inefável, inexprimível, impensável (238c9-12), e, depois, ao ter interligado ser e não-ser de muitas formas. Ao definir a falsidade no pensamento e no discurso, os interlocutores “foram obrigados” (*anankázesthai*), mais de uma vez, a “atribuir o ser ao não-ser” (*toi mē ónti tò ón prosáptein*), o que, segundo o acordo sobre o não-ser, “é absolutamente impossível” (241b1-3).

Não é um mistério perceber que a base que gera as dificuldades em relação à falsidade é a compreensão parmenídica do não-ser. O sofista assimila o “o que não é”, implicado pela falsidade, com “o que de nenhum modo é” (*tò mēdamôs ón*). Pensar ou dizer o falso significa, com esta assimilação sofisticada, pensar e dizer o não-ser absoluto, o irreal ou inexistente. Ou, como na segunda formulação do falso, a falsidade significa combinar o ser com “o que não é de modo algum”, com o irreal ou inexistente. O problema da falsidade está, portanto, na noção de não-ser absoluto que tanto o pensamento como o discurso falso implicam cada vez que são afirmados.

239 A correlação das definições de falsidade no pensamento e no discurso pode ser justificada tendo em mente a tese, presente no *Teeteto* e retomada no *Sofista*, conforme a qual o pensamento é uma forma de diálogo silencioso da alma consigo mesma. (*Teeteto* 189e-190a; *Sofista* 263e-264b). Cf. Notomi, 1999, p. 187-8.

240 Encontramos esta mesma caracterização do falso (*pseudôs*) em Aristóteles: Cordero, 1993, p. 239, nota 177.

O sucesso do contra-ataque sofisticado ao negar a falsidade e as imagens depende desta aceitação do sentido exclusivamente parmenídico do não-ser. A questão fundamental que se introduz diante disso é se é possível um outro sentido de não-ser. Há outra maneira de conceber o falso sem cair no absurdo de afirmar o não-ser absoluto? (241a2) Há como reconhecer nas imagens outra concepção de não-ser que não a do que não é de modo algum? A sequência do *Sofista* tem como finalidade, sobretudo, a busca por este novo conceito de não-ser que possibilite a falsidade e as imagens sem cair em contradição. Para isso, Platão precisará negar a tradição que compreende todo não-ser como “o que de nenhum modo é” (*tò medamôs ón*).

O sofista venceu, ao menos por enquanto. “As objeções e as dificuldades se acumulam em grande quantidade” quando se pretende inserir a sofística “na arte dos impostores e mágicos” (*têi tôn pseudourgôn kai goéton téchnēi*) (241b5-8). O sofista conseguiu provar que a tentativa de defini-lo a partir da aparência sem ser, dos simulacros e do falso era, na verdade, *a possibilidade de uma impossibilidade*. O sofista conseguiu levar os interlocutores à *aporia*, i.e., conduziu a investigação a uma via sem passagem. Diante desta aporia o mais óbvio é que os interlocutores desistissem da tarefa, mas o Estrangeiro não quer desistir. Ainda resta a esperança de capturar o sofista. Mas o novo caminho de investigação exigirá coragem, pois não pode ser atravessado sem antes contestar a tradição.

Antes de entrar neste caminho que conduz à contestação da tradição, o Estrangeiro solicita três pedidos a Teeteto: primeiro, que ele não seja exigente e que fique contente “com o pouco” que for possível ganhar diante de um *lógos* tão forte como o de Parmênides (241c7-9); segundo, que não o acuse de parricida (*patraloías*), uma vez que é obrigado a pôr à prova (*basanízein*) o *lógos* de seu pai (241d1-7); e por fim, como terceiro pedido, que não o tome por louco (*manikós*) por tentar refutar um *lógos* cuja refutação ultrapassa suas forças (242a5-b2). Dos três, o segundo pedido é o “mais importante” (*mállon*) (241d1).

Platão insere aqui a imagem do parricídio como sentido simbólico da contestação a Parmênides. O parricídio é uma imagem poderosa que exprime o processo de negação e superação da ascendência. O assassinato do pai representa simbolicamente a passagem de uma antiga ordem tradicional para uma nova ordem. A morte de Cronos é um exemplo clássico deste processo de transição da soberania. No episódio mitológico, Zeus mata seu pai Cronos, e, com

isso, gera as condições para a nova ordem dos deuses olímpicos.²⁴¹ O símbolo do parricídio não representa, portanto, apenas a contestação da figura paterna, mas também a instituição de uma nova soberania. Ao representar a contestação a Parmênides com a imagem do parricídio, Platão não está apenas propondo a refutação do *lógos* do mestre, mas também a construção de uma nova *ordem* em relação ao ser e o não-ser – um novo modo de compreender ser e não-ser.

Como já foi argumentado, o parricídio de Parmênides não é consenso entre os comentadores. Alguns, corretamente, destacam que em momento algum do *Sofista* Platão opera a *sumploké* entre o ser e o Não-ser absolutos de Parmênides, o que, segundo estes comentadores, definiria o parricídio proposto por Platão. Na verdade, o que Platão faz é introduzir novos sentidos de ser e Não-ser, e, com isso, estabelecer uma *sumploké* de ser e Não-ser baseada nestes novos sentidos (*platônicos*). Esta observação dos comentadores que contestam o parricídio, contudo, não chega a comprovar que não há nenhuma forma de parricídio, ou seja, que não há certa contestação de Parmênides. Consideramos que a observação dos comentadores apenas nos ajuda a qualificar melhor em que sentido Platão fala aqui de parricídio. O parricídio de Parmênides parte do fato que Parmênides reduziu o Não-ser ao nada e que a partir disso tornou impossível qualquer relação entre ser e Não-ser. Diante disso, no *Sofista*, Platão propõe a inserção de um novo sentido de Não-ser (alteridade) que pode interagir com o ser. O parricídio de Parmênides não está, portanto, no estabelecimento da *sumploké* entre o ser absoluto e o nada no sentido eleata, mas no fato de Platão ter inserido um novo sentido de Não-ser. A inserção de um novo sentido de Não-ser (alteridade), um Não-ser que participa do ser, é já uma contestação ao *lógos* de Parmênides que tinha uma noção restrita do Não-ser; a inserção de uma nova noção de Não-ser já é, *per se*, uma forma de parricídio. É parricídio no sentido simbólico de uma nova forma de compreensão, uma nova ordem a respeito do Não-ser, na qual o Não-ser participa do ser. O parricídio está em sustentar que *de certo modo* o ser participa do Não-ser e que há, de certo modo, um ser do Não-ser, *i.e.*, Platão está ciente de que a participação entre ser e Não-ser acontece *respeitadas certas condições, segundo certo sentido*. Platão estabelece estas novas condições e sentidos no *Sofista* e, com isso, contesta Parmênides que, por um lado, corretamente separou o ser do nada, mas por outro, reduziu

241 Noutro clássico caso de parricídio da mitologia grega, Édipo mata o pai e toma o posto paterno de rei da cidade de Tebas. Neste caso, encontramos a mesma ideia de transição da soberania.

todo Não-ser ao nada, impedindo que o ser interagisse com o Não-ser *de nenhum modo*.

Para defender a investigação em curso, o Estrangeiro não vê outra via senão necessariamente “pôr à prova (*basanizein*) o *lógos* do nosso pai Parmênides, e obrigar pela força (*biázesthai*) que, de certa forma, o não-ser é e que o ser, por sua vez, de certa forma, não é. (241d5-7)”²⁴² A única forma de defender a definição do sofista é atacando Parmênides. Na verdade, é do filósofo eleata que, a princípio, é preciso se defender. É o *lógos* de Parmênides que está na origem das dificuldades apresentadas pelos sofistas, logo, é contra ele que se deve dirigir, inicialmente, o ataque. Mas a que concerne este ataque? Qual é o *lógos* de Parmênides que deve ser “posto à prova”? A resposta já está indicada pela segunda exigência da defesa, a saber, é necessário “obrigar pela força que, de certo modo, o não-ser seja, e que, por outro lado, o ser não seja de certo modo”. O *lógos* de Parmênides que precisa ser “posto à prova” é o que proíbe a *sumploké* entre ser e não-ser. Em outras palavras, trata-se de colocar em xeque o verdadeiro princípio que guia Parmênides, a saber, a radical separação de ser e não-ser – a completa anulação do não-ser.

Aparentemente o parricídio é inevitável. Pois enquanto não se refutar o princípio de Parmênides, não há nenhuma esperança de definição do sofista, e qualquer tentativa de diferenciá-lo do filósofo está interdita.

Como se diz, isso é evidente até mesmo para um cego! Pois enquanto não for refutado (*elenchthénton*) e não se estiver de acordo (*homologethénton*) sobre tais questões, nunca ninguém poderá falar de discursos e opiniões falsas (*lógon pseudôn* [...] *hè dóxes*), nem de imagens (*eidólōn*), cópias (*eikónōn*), imitações (*mimemátōn*) e simulacros (*phantasmátōn*), nem sequer das artes relativas a tudo isso, sem cair no ridículo de necessariamente contradizer-se a si mesmo (*tà enantía anankazómenos autōi*). (241d10-e6)²⁴³

242 Tradução própria. Como observa Cordero, nesta passagem, “Platão propõe, efetivamente, a inversão da fórmula clássica de Parmênides: ‘O que é, é; e não ser não é possível’ (fr. 2,3 DK).” (Cordero, 1993, p. 240, nota 183).

243 Tradução própria.

Enquanto o *lógos* de Parmênides não for refutado e não estiver garantido que há certo não-ser que participa do ser, não há nenhum fundamento para as noções de falsidade, imagem, cópias ou simulacros, e, conseqüentemente, para as artes miméticas ligadas a estas noções. Todos estes conceitos aporéticos conduzem à contradição, a menos que se demonstre que há certo não-ser que pode realmente dar-lhes certo fundamento. O sentido exato do parricídio de Parmênides está precisamente em mostrar que há este outro não-ser que *é realmente* e que, exatamente por *ser* (participar do ser), pode servir de fundamento para a falsidade, para as imagens e artes miméticas.

Na verdade, o parricídio é uma decisão. Platão encontra-se diante de um dilema: desistir completamente da definição do sofista ou combater o *lógos* paterno. “[...] é chegada a hora de atacar a tese de nosso pai ou se algum escrúpulo nos impede de fazê-lo, de renunciar absolutamente à questão” (242a1-3). O drama da aporia do erro consiste no fato de que, para se defender das aporias do sofista, Platão deve primeiro atacar o mestre eleata. Sem o ataque ao filósofo eleata que figura como a grande autoridade sobre a questão do não-ser, o sofista continuará vencendo o debate. O ataque platônico busca, assim, redefinir o conceito de não-ser, e, com isso, projetar uma nova ordem na qual o não-ser (agora como alteridade) pode servir de fundamento para o equívoco, o falso, as imagens, as cópias, os simulacros, as artes miméticas, a *aparência sem ser*, em suma, para tudo que pode ser pensado em relação ao não-ser.

1.3.5 O Problema a Ser Enfrentado

Platão está consciente de que a concepção parmenídica do não-ser é a principal origem das aporias sofisticadas do erro. Parmênides anula o não-ser. Ele não só nega a realidade do não-ser, mas, também, “negando-a remove sem escusa a ideia de que o ser suporte contradições, que as leve dentro de si, que produza visões enigmáticas”.²⁴⁴ Parmênides não só nega o não-ser, como também proíbe qualquer forma de relação com ele, uma vez que, por si só, tratar do não-ser já significaria atribuir-lhe ser. De sorte que, ao filósofo eleata, a única saída para o não-ser é afastar o pensamento dele, é esquecê-lo absolutamente.

O sofista sabe – o próprio Parmênides já tinha observado – que a maioria não vive segundo as “leis” dos filósofos. Homens de duas

244 Givone, 2009, p. 53.

cabeças, indecisos, a maioria vive a infringir os decretos filosóficos. Eles não conseguem se decidir (*krinein*), e assim constantemente acabam por atribuir ser ao não-ser. De maneira que, ao ser acusado de dissimulação e de lidar com o falso, o sofista não faz mais do que lembrar aos indecisos a resolução de Parmênides: “Jamais obrigará os não-seres a ser” (cf. fr. 7.1; 237a8-9). Retomando este veredito de Parmênides, o sofista tem sucesso na sua defesa. Ele consegue minar as bases da acusação. Ele consegue demonstrar como as noções ligadas ao não-ser são todas contraditórias.

Platão, querendo defender a diferença entre filósofo e sofista, querendo garantir a definição da sofística como saber apenas aparente, do sofista como criador de simulacros e mestre da falsidade, acaba, no *Sofista*, tendo que enfrentar, além do sofista, seu pai espiritual – Parmênides. O não-ser precisa *ser* em certo sentido.

A sequência do *Sofista* é totalmente dedicada a fornecer uma base metafísica aos conceitos de imagem, falsidade e aparência, os quais, por sua vez, servem para definir o sofista. Ou seja, o curso subsequente do diálogo visa garantir a acusação platônica. Platão buscará a base metafísica de sua acusação na realidade inteligível dos gêneros supremos – veremos como isso acontece na próxima parte. Por ora, é importante destacar o modo como Platão coloca a situação: as aporias sofísticas são apresentadas como um contra-ataque, ou seja, são objeções à filosofia platônica. As aporias sofísticas minam a diferença do filósofo e do sofista, a diferença entre ciência e opinião, a possibilidade da falsidade, das imagens e da *aparência sem ser*. Platão descreve a situação como um combate jurídico-filosófico onde, primeiro, Platão acusa o sofista, o sofista se defende e, por fim, Platão responde, reafirmando a acusação. Toda esta *mise-en-scène* revela um aspecto importante dos diálogos e da filosofia platônica: como a teoria platônica se define em grande medida como resposta aos sofistas.

Sobretudo nos diálogos tardios, Platão está empenhado em defender a ciência, o pensamento e a inteligência, tal como as compreende, de qualquer tese ou argumento que possa suprimi-las. “[...] é preciso combater com todos os argumentos quem, suprimindo a ciência, o pensamento ou a inteligência, persiste obstinadamente sobre algo do modo que for” (249c6-8).²⁴⁵ Platão está disposto a atacar até mesmo as suas maiores influências filosóficas em nome destes valores.

Platão prepara uma cruzada filosófica em nome dos valores da sua filosofia.

2 SEGUNDA PARTE: **EUPORÍA: A FUNDAMENTAÇÃO PLATÔNICA DA POSSIBILIDADE DO ERRO**

“como pode existir, pensou consigo, um
ser que no existir põe tamanha
anulação de existência”

(Carlos Drummond de Andrade)

A primeira parte do nosso trabalho buscava, desde uma perspectiva platônica, estudar e apresentar o problema do erro e as dificuldades relacionadas a ele. Nosso objetivo era expor as dificuldades e destacar como Platão percebe a necessidade de enfrentá-las. Nosso novo objetivo, nesta segunda parte do trabalho, consiste em investigar de que maneira Platão busca resolver o problema do erro e da falsidade. Tratamos, assim, do diálogo *Sofista*, onde Platão oferece uma saída para as dificuldades relacionadas ao problema do erro. Devemos destacar que esta saída platônica é metafísica. Para garantir a possibilidade do erro, Platão precisa confrontar a concepção parmenídica do ser e, sobretudo, do não-ser. Platão elabora no *Sofista* uma investigação metafísica que busca dar conta da fundamentação da falsidade em todos os âmbitos – no *discurso*, na *opinião*, na *imagem*. No centro do diálogo está em questão a fundamentação de uma nova concepção de não-ser, cuja função será garantir a consistência das noções problemáticas de erro, falsidade e imagem. A estratégia platônica para resolver a aporia do erro consistirá em transformar as noções eleatas de ser e não-ser em *Formas* intelectivas que perpassam todos os entes, tornando-os existentes, mas também diferentes uns dos outros. Uma vez compreendido como uma *Forma* entre outras *Formas*, ou seja, como um ente inteligível, o não-ser é capaz de ter existência e de fundamentar a falsidade.

2.1 A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DO NÃO-SER PLATÔNICA

Resumo: Neste capítulo procuramos revelar de que maneira Platão tenta enfrentar o problema do não-ser. Segundo a visão platônica, a fonte das dificuldades relacionadas ao problema do falso está na concepção estreita de não-ser como *contrário do ser* (nada absoluto). Neste caso, é imprescindível uma reforma desta compreensão eleata. É preciso pensar filosoficamente uma nova concepção de não-ser que não seja ininteligível e que possa fazer parte do Ser, ou seja, que possa existir de certo modo. Nosso objetivo neste capítulo é, assim, investigar em que consiste esta ‘reforma’ do não-ser; como Platão o ressignifica a partir de um duplo movimento: primeiro, de crítica da metafísica eleata e depois com a inserção de sua metafísica das Formas. Platão ressignifica o não-ser introduzindo-o no interior dos gêneros maiores. Compreendido como alteridade, o não-ser não só deve ser posto como uma Forma entre Formas, como também deve ser uma Forma que transpassa todas as outras. Com a alteração do sentido do não-ser, Platão pretende não só ter garantido a existência do não-ser, mas também que o não-ser perpassasse todos os seres – não apenas o não-ser é, como também deve ser atribuído a todos os seres. A metafísica dos gêneros maiores que garante a função da alteridade em toda a realidade se constitui como a base imprescindível para Platão enfrentar a aporia do erro. Neste capítulo, investigamos o passo metafísico essencial realizado por Platão no centro do *Sofista*, no sentido de resolver o problema do erro.

2.1.1 A Necessidade do Parricídio

Os conceitos de falsidade e imagem que devem estar na base da definição do sofista se revelaram noções contraditórias. O contra-ataque sofístico foi bem-sucedido. Ele conseguiu mostrar as graves dificuldades que surgem quando é suposta a existência de tais noções negativas. A imitação (*mimesis*) é uma espécie de “parecer e mostrar sem ser” (*tò gâr phainesthai [...] kai tò dokein, einai de mê*, 236e1-2) e a falsidade, um opinar ou “dizer qualquer coisa sem, contudo, dizer a verdade” (*tò lêgein mèn átta, alethê de mê*, 236e2). A imagem se constitui como algo que parece (se assemelha), mas que, no entanto, *não é* (cf. 239d-240c) e o *pseûdos*, por outro lado, configura um conceber ou dizer *as coisas que não são* (*tà mê ónta*, cf. 240d-241a). Com efeito, *parecer sem ser* (imagem) e *conceber ou dizer o que não é* (*pseûdos*), tudo isso está pleno de dificuldades. Pois, efetivamente, tais definições conduzem a uma séria contradição (*enantiología*). Elas têm a audácia de “supor que o não-ser existe” (*hupothésthai tò mê òn einai*, 237a3-4). Em outras palavras, elas terminam sempre por pressupor que há um entrelaçamento

possível entre ser e não-ser. Pressupõem que *o que não é* pode, de alguma maneira, ser. Ora, uma tal pressuposição desrespeita frontalmente o interdito de Parmênides, segundo o qual “jamais obrigarás os não-seres a ser” (237a8-9; DK, B 7, 1-2). O filósofo eleata já tinha bem estabelecido que é, de todo, impossível entrelaçar ser e não-ser sem cair na mais grave contradição.

O testemunho (*martúron*) de Parmênides sobre a impossibilidade do não-ser foi testado e foi comprovada sua retidão. O Estrangeiro de Eleia e Teeteto “submeteram à prova” (*basanízein*, 237b1-3) o interdito de Parmênides e ficou bem provada sua procedência. O não-ser se revelou, aos interlocutores do *Sofista*, uma noção inacessível, intratável e intransitável, em suma, *a-porética* (cf. 239a6-b6; 241a). Primeiro, não há nenhum objeto que possa servir de referente para o não-ser. O nome ‘não-ser’ não encontra nenhuma coisa sobre a qual poderia ser colocado. De fato, ele não pode ser *colocado sobre* (*epiphérein*) algo que é. Não pode, portanto, ser aplicado a nada. De modo que o nome ‘não-ser’ sequer pode ser considerado um nome (237b10-e9). É um nome vazio ou um não-nome, uma vez que não respeita as condições mínimas para ser um nome. Segundo, dizendo o não-ser (como se diz aqui), é atribuído (*prosphérein*), inevitavelmente, certas qualidades e determinações ao não-ser. Fala-se o não-ser no singular, atribuindo-lhe, portanto, implicitamente unidade. Ora, ao não-ser, não pode ser atribuído nenhum ser, logo, sequer o número pode ser atribuído ao não-ser. A partir destas duas críticas de índole parmenídica se conclui que o não-ser é, ao mesmo tempo, inominável (sem possibilidade de nome) e inqualificável (sem possibilidade de qualificação).²⁴⁶ Em síntese, o não-ser deve ser tomado como absolutamente ininteligível: impensável, inefável, impronunciável e inexprimível (*adinóētón, árreton, áphthenkton kai álogon*, cf. 238c9-12). Mas o que funda esta ininteligibilidade? Qual a concepção de não-ser que está em causa aqui?

246 “Dans cette page et dans les deux pages que suivent (237a-239c), l’Étranger d’Élée déploie plusieurs arguments destinés à renforcer ce que j’appellerai l’incognoscibilité du non-être. [...] *Premier argument*: le non-être n’aurait aucun référent; si nous prononçons le mot, ce sera donc une *vox nihili*, un simple *flatus vocis*. *Deuxième argument*: En formulant l’expression (“le non-être”), on a distingué implicitement un singulier d’un pluriel ou d’un dual; mais comment, en parlant du non-être/en ne parlant de rien, - comment alors préférer l’un de ces attributs numériques à autres? ‘Parler’ du non-être, c’est donc ou bien ne pas parler du tout, ou bien ne pas parler sans se contredire. (O’Brien, 1995, p. 10).

A raiz da dificuldade em relação ao não-ser está no modo que o não-ser é concebido pela tradição eleata, sofisticada e nos argumentos do Estrangeiro de Eleia (cf.237a-239c). Nesse primeiro momento, o não-ser (*tò mē ón*) é “o que de nenhum modo é” (*tò mēdamōs ón*, 237b7-8), ele é ‘o não-ser em si e por si mesmo’ (*tò mē ón auto kath’ auto*, 238c9). No curso do diálogo, esse não-ser “em si” que “de nenhum modo é” será entendido como o “contrário do ser” (*tounantíon tou óntos*, 258e6). Pois bem, é exatamente esse sentido, herdado de Parmênides, que está na base do impasse encontrado pelos interlocutores que buscam fundamentar a existência das imagens e da falsidade, bem como definir o sofista. O não-ser é pensado aqui como um contrário: “como o dia é o contrário da noite (*pace* Heráclito: cf. frag. 57 DK[...]), o grande do pequeno”²⁴⁷, o não-ser é entendido como o contrário do ser.

Nessa perspectiva, é significativo que Platão insista em comparar ser e não-ser com luz e escuridão.²⁴⁸ Na *República*, livro V, quando o personagem Sócrates apresenta a teoria das Formas, ele caracteriza a opinião como “mais obscura do que o conhecimento”, mas “mais clara que a ignorância” (*gnōseōs mén [...] phainetai dóxa skotodésteron, agnoías dē phanóteron*, V, 478c12-13). Isso decorre da reflexão epistemológica que conclui que o conhecimento (*gnōsis; epistēmē*) lida com o ser (*tò ón*), a ignorância (*ágnōia*), com o não-ser (*tò mē ón*), e a opinião (*dóxa*), com o intermediário (*metaxú*) entre ser e não-ser. Efetivamente, quem conhece, conhece necessariamente algo que é, pois não é possível conhecer algo que não é. Logo, é possível formular o “conveniente” (*hikanōs*) princípio segundo o qual “o que é absolutamente é absolutamente cognoscível, e o que não é de modo algum é totalmente incognoscível” ([...] *tò mēn pantelōs ón pantelōs gnōstón, mē ón dē mēdamēi pánteí ágnōston*, V, 477a3-4). No que se refere a alguma coisa que é e, ao mesmo tempo, não é, ou seja, ao intermediário entre o puro ser e o absoluto não-ser, é preciso garantir uma forma de capacidade intermediária entre o real conhecimento e a ignorância. Essa capacidade intermediária não é outra que a opinião (*dóxa*).

Nessa hierarquia epistemológica, o conhecimento ocupa a primeira posição, uma vez que lida com o luminoso ser; a opinião tem uma posição intermediária, pois trata de objetos que, ao mesmo tempo, são e não-são, e que, portanto, são mais obscuros que o ser e mais claros

247 Cordero, 1993, p.237, nota 164.

248 Cf. *República*, V, 478c; *Sofista*, 253c-254b.

que o não-ser²⁴⁹; por fim, abaixo e na posição final está a ignorância que é, na verdade, uma ausência, uma vez que seu objeto correspondente é o obscuro não-ser. Com efeito, a ignorância, que é privação de conhecimento (*á-gnoia*), tem como objeto um não-objeto, uma não-coisa, um não-existente.²⁵⁰ Ela é uma espécie paradoxal de capacidade, pois se define pela sua incapacidade. É uma privação, um *desconhecimento* (*agnosía*). Tendo em mente a metáfora visual, cuja presença é constatante em toda a argumentação platônica²⁵¹, a ignorância é cegueira, consiste em não ver. A cegueira se define como uma não-capacidade, i.e., como incapacidade de visão, falta de luminosidade. Estar cego é viver na escuridão. Estar na ignorância é, assim, em termos epistemológicos, viver na total escuridão do não-ser, na ausência e no esquecimento total.

Nenhuma metáfora visual é inocente. Ao comparar os contrários luz e escuridão com ser e não-ser, associando o conhecimento à visão plena e a ignorância à cegueira, a argumentação platônica parece retomar a tradição parmenídica.²⁵² Seguindo o princípio “conveniente” de que “o que é absolutamente é absolutamente cognoscível, e o que não é de modo algum é totalmente incognoscível” (477a3-4), Platão faz ecoar as palavras de Parmênides que amarram o *noûs* ao *tò ón* e negam a

249 “[...] poderás dar-lhes [ao que é e não é] melhor colocação do que entre o Ser e o Não-ser? Porquanto não parecerão mais obscuras do que o Não-ser relativamente a terem menos ser que o Não-ser, nem mais claras do que o Ser relativamente a terem mais ser que o Ser. - É verdade. - Descobrimos portanto, ao que parece, que as múltiplas noções da multidão acerca da beleza e das restantes coisas como que andam a rolar entre o Não-ser e o Ser absoluto” (479c-d).

250 “[...] pode deixar-se de lado o objeto da ignorância, a qual não é uma forma de conhecimento, mas simples ausência de conhecimento, e não possui, pois, um objeto próprio, mas sim um *não-objeto* acerca do qual não se cansa de repetir que *não* é; qualquer que seja em tal caso o valor e o significado atribuível ao verbo ser, existencial, predicativo ou veritativo, o *não-ser* do *não-objeto* do *não-conhecimento* é excluído, se assim se pode dizer, “por baixo” do esquema onto-epistemológico até aqui construído” (Fronterotta, 2014, p. 76).

251 “The metaphor is appropriate in this particular context, because the Good, the form that makes all beings what they are, will shortly be compared to the sun, and the rest of the intelligible realm to the world illuminated by the sun” (Notomi, 2007, 255). É possível acrescentar ainda como as imagens da linha segmentada, no livro VI, e da caverna, no VII, são ambas baseadas em metáforas visuais. O que comprova a forte presença da metáfora visual nos livros centrais da *República*.

252 Cf. Notomi, 2007, p. 255; Palmer, 1999, p. 77-87.

possibilidade de conhecer o não-ser. Quem conhece conhece o ser, e nada além do ser. Do não-ser não há nenhum conhecimento, apenas ignorância e ausência. Na concepção eleata, não há dúvida, ser é luz que se manifesta, não-ser, escuridão onde não se vê nada.

A metáfora da luz também aparece no *Sofista*. Em 253e-254b, ao tentar explicar a dificuldade que existe em definir tanto o filósofo-dialético quanto o sofista, o Estrangeiro argumenta que o sofista “se refugia na obscuridade do não-ser (*toû mè óntos skoteinóteta*)”, de modo que “é à obscuridade do lugar que se deve o fato de ser difícil alcançá-lo plenamente” (254a4-6). Por outro lado, “quanto ao filósofo é à forma do ser que se dirigem perpetuamente seus raciocínios, e é graças ao resplendor (*tò lamprón*) dessa região que ele não é, também, de todo fácil de se ver”. Com efeito, “os olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas” (254a8-b1). Embora a argumentação do livro V da *República* e essa passagem do *Sofista* estejam em contextos distintos e sirvam a propósitos diferentes²⁵³, é inegável a tendência platônica de caracterizar ser e não-ser a partir da metáfora visual da luz e da escuridão.

Uma vez compreendido como contrário do ser, o único destino possível ao não-ser é o desaparecimento, a extinção e o esquecimento. O não-ser deve desaparecer, pois é impossível tratar de um *não-objeto*. No plano do conhecimento, o não-ser só pode surgir como ignorância cuja essência está em ser a privação do conhecimento, ausência de saber, e, portanto, um não-saber, um não-conhecer. No plano das metáforas sensíveis, o não-ser corresponde à surdez (silêncio) e à cegueira (escuridão) que são incapacidades: são respectivamente não-ouvir e não-ver. Assim, de modo análogo, é impossível ouvir o silêncio, ver a escuridão, conhecer o incognoscível, pensar, dizer ou representar o não-ser. A ausência do objeto (o silêncio, a escuridão, o incognoscível e o não-ser são não-objetos) impede a realização das capacidades (ouvir,

253 Na argumentação da *República*, a metáfora da luz serve para caracterizar as diferentes capacidades cognitivas – o conhecimento verdadeiro comparado com a plena visão luminosa do ser; a opinião, obscurecida pelo não-ser, mas ainda mais clara do que a total escuridão da ignorância. No *Sofista*, por outro lado, a metáfora da luz serve para explicar o motivo que torna a investigação sobre a essência da filosofia algo tão difícil – tão difícil quanto a busca pela definição do sofista. A investigação da essência do filósofo é dificultada pelo excesso de luminosidade que ele manifesta; a investigação do sofista, ao contrário, pela falta de luz que torna o caminho obscuro. Embora os contextos e as finalidades sejam distintas, é comum nos dois diálogos a ideia de que ser e não-ser são como contrários, comparáveis à luz e escuridão.

ver, conhecer, pensar, dizer e representar). Tais capacidades, quando relacionadas ao não-objeto, tornam-se não-capacidades (não-ouvir, não-ver, não-conhecer ou ignorar, não-pensar, não-dizer e não-representar). Platão está convencido – Parmênides o convencera – de que esse não-ser “em si” que “de modo nenhum é”, de fato, é intratável. Mas isso não significa que a busca do sofista e a fundamentação da falsidade e das imagens chegou ao fim: na verdade, será preciso buscar um novo sentido para o não-ser.

O não-ser de Parmênides não serve para fundamentar a falsidade e as imagens, pois ele remete ao nada absoluto – a pura negatividade impossível de ser concebida.²⁵⁴ No *Poema*, a deusa introduz a noção do não-ser, ao enunciar no fragmento 2 os dois Caminhos de investigação, “os únicos que se pode conceber”: “é” ou “não é” (*éstin, ouk éstin*, fr. 2.3 e 5). Do caminho do “não é” a deusa

254 Como observa Galgano, a incognoscibilidade do não-ser é em Parmênides o resultado de uma reflexão. Para compreender melhor a reflexão parmenídica, Galgano apresenta o seguinte raciocínio: “se com a imaginação nego um ente, percebo que posso fazê-lo sem muita dificuldade, por exemplo: nego este livro e obtenho o específico não-livro não-escrito e que talvez nunca será escrito. Depois posso estender esta negação a muitos entes específicos, imaginando sua anulação, até mesmo em grupos ou classes. Depois ainda imagino anular o mundo inteiro. E depois, por fim, imagino de anular o todo. [...] este pensar o anular o todo me obriga a pensar o anular daquele que pensa, ou seja, do ato cognitivo. É exatamente a anulação do ato cognitivo que estabelece inexoravelmente que é impossível pensar completamente o não-ser do todo, porque o pensamento do não-ser do todo compromete a própria ação do pensar exatamente quando esta quer pensar o não-ser de si mesma. Pensar o não-ser do ato cognitivo que nega, destrói o ato que nega, pelo que o ato que nega não consegue negar a si próprio como ato que nega. Isto significa que é impossível pensar completamente o não-ser do todo em sentido absoluto. Não por acaso encontramos em Parmênides: este, então, eu te digo, é atalho de todo insondável. Parmênides diz que o não-ser é um caminho de investigação, onde a investigação é exatamente a reflexão sobre o não-ser, [...]. Porém, o caminho de investigação do não-ser (absoluto) chega a esta conclusão: não é possível pensar o não-ser (absoluto). E, portanto, se não é possível pensá-lo muito menos é possível expressá-lo, dizê-lo, fazer um discurso. Então é ainda Parmênides que nos diz que, além de ser impossível, o não-ser é também indizível. [...] o não-ser (absoluto total) ‘pode’ ser investigado, mas a investigação revela a impossibilidade de alcançar a pensabilidade completa, o não-ser (absoluto total) é impensável e, portanto, também indizível. [...] Parmênides descobre essencialmente o não-ser, no sentido daquela negação do todo que é impossível de pensar e de dizer. É com o não-ser que ele fundamenta a noção de ser” (Galgano, 2012, p. 4-6).

constata que é “um caminho do qual nada se pode aprender” (fr. 2.5-6), uma vez que “o não-ser (*tò [...]* *mè eón*), tu não poderias sequer conhecer – pois não é acessível – nem comunicável (aos outros)” (fr. 2, 7-8).²⁵⁵ Segundo o comentário de O’Brien, neste contexto, é importante observar como, apesar do uso do participípio *tò mè eón*, o não-ser não pode, na perspectiva parmenídica, “jamais se tornar sujeito”, ao qual se pode atribuir predicados.²⁵⁶ Ao contrário, diz O’Brien, a deusa parmenídica recusa em bloco a segunda Via, a Via do *ouk éstin*, porque conclui que “não podemos nem conhecer nem comunicar (aos outros) o não-ser: *tò mè eón*”.²⁵⁷

Contudo, os mortais errantes são tentados a tomar o não-ser como um sujeito ao qual se pode juntar o verbo ser. Eles querem, inconsequentemente, fazer do não-ser um sujeito como outro qualquer e assim acabam por atribuir ser ao não-ser. Mas, defende a deusa, não é possível que contrários (excludentes) possam estar ligados. Se é quente, não pode ser frio, se é luz, não pode ser escuro, enfim, se é ser, não pode ser não-ser, e se é não-ser, não pode ser ser - o paradoxo já está na formulação dessa última hipótese que acaba ligando o verbo ser ao sujeito não-ser (se *é não-ser*) quando nem o *não-ser* pode se tornar um sujeito nem o *é* (o verbo ser) pode estar ligado a ele. A ignorância ou teimosia dos mortais leva, inevitavelmente, à contradição. Os mortais são guiados pela falsa crença de que é viável tratar do não-ser, acreditando que o não-ser é, de alguma forma, compreensível, concebível e comunicável. Mas, desse modo, cada vez terminam por tratar do não-ser como se fosse um sujeito ao qual é possível ligar o seu contrário, o ser. Por essa razão, a deusa aconselha o afastamento do caminho dos mortais que têm um “espírito errante” (*plagktón nóon*, fr. 6.6). Eles “nada sabem, criaturas de duas cabeças” (fr. 6.4-5) que são “incapazes de decidir” (*ákrita*, fr. 6.7) entre ser e não-ser, uma vez que

255 Seguimos a tradução francês-inglês de O’Brien e Frère, presente no primeiro volume da obra *Études sur Parménides* dirigido por Pierre Aubenque.

256 O’Brien, 1995, p. 7-8.

257 “Le participe substantivé (*tò mè eón*) exprime à lui seul la seconde Voie (*ouk éstin*), il se substitue en quelque sorte au verbe, à la différence de l’*éstin* et de *eón* où le participe s’ajoute au verbe, soit pour former le sujet, soit comme élément apposé au sujet. Bref, la première Voie s’exprimera plus loin dans le discours sous forme de proposition («<l’>être est», «étant, <il> est»), alors que la seconde Voie ne peut s’exprimer que sous la forme d’un verbe qui n’a pas de sujet (*ouk éstin*, «n’est pas»), ou bien, si la formule n’est pas trop paradoxale, sous la forme d’un sujet qui n’a pas de verbe («le non-être», *tò mè eón*)”(O’Brien, 1995, p. 8).

“‘ser’ assim como ‘não-ser’ são considerados [por eles] o mesmo – e não o mesmo” (fr. 6.8-9). Efetivamente, reitera a deusa, é preciso se afastar de qualquer caminho que interliga ser e não-ser, pois isto nunca será possível: forçar os não-seres a ser - “jamais obrigará os não-seres a ser” (237a8-9; 258d2-3; fr. 7.1).

O erro dos mortais consiste nesse querer obrigar os não-seres a ser. É um erro duplo, pois nem o *não-ser* pode se tornar um sujeito nem o verbo *ser* pode ser seu atributo. O fragmento 2 provara a inviabilidade do caminho do não-ser e ordenara o afastamento da Via do não-ser. Mas os mortais, ignorando a incognoscibilidade e a incomunicabilidade do não-ser, insistem em tratar o não-ser como se fosse um sujeito possível. Não bastasse isso, ainda atribuem ao não-ser o seu contrário, o ser. Desprezam a contrariedade de ser e não-ser, enunciada pela deusa no fr. 2, e, imprudentemente, reúnem “o verbo da primeira Via e o particípio substantivado da segunda”, disso resulta uma “fórmula que não somente tem por objeto o ‘incognoscível’ (o não-ser), mas que é contraditória porque reúne numa só e na mesma proposição o ser (como verbo) e o não-ser (como sujeito)”.²⁵⁸

A indecisão (*akrita*), o espírito errante (*plaktón nóon*), o hábito que nasce das experiências múltiplas (*éthos polúpeiron*), tudo isso leva os mortais a esquecer a contrariedade de ser e não-ser, assimilando-os numa mesma fórmula: *eínai mē éonta*. A incapacidade de escolher entre ser e não-ser (metaforicamente entre a luz e a escuridão) conduz os mortais à *sumploké* dos contrários. Os mortais encontram-se, assim, em flagrante contradição; guiados pelo pensamento incoerente, acorrentados ao hábito inconsequente, nascido das experiências múltiplas.

O procedimento correto para não cair na contradição, é, segundo a deusa, aceitar a inviabilidade do não-ser, ou seja, descartar a possibilidade da Via do não-ser – e isso significa, primeiro, não tratar o não-ser como se fosse um sujeito possível (um objeto possível); depois, não ceder à contradição de interligar os contrários. O verbo ser não pode ser atribuído ao não-ser. O *éstin* é exclusivo da primeira Via – e, além disso, o *éstin* é a única ação que pode ser atribuída para a Via do ser: “o *éstin* da primeira Via não pode ter por sujeito senão a substantivação desse verbo sob a forma do particípio: ‘ser’”²⁵⁹. Para a segunda Via, a não-Via do não-ser, sequer há um verbo que lhe seja possível, uma vez que nem sujeito ele pode se tornar. Assim, para evitar contradição, primeiro, não se deve tomar o não-ser como um sujeito, e, depois, não se

258 O’Brien, 1995, p. 8.

259 Idem.

deve atribuir-lhe nenhum ser, nenhuma ação; são esses os dois passos necessários para se evitar o erro dos mortais.

Parmênides é o filósofo da decisão (*krísis*) entre ser e não-ser – a encruzilhada entre *éstin* e *ouk éstin*. Ele acusa os mortais de não compreender que esses são “os únicos (caminhos) que se pode conceber” (fr. 2.3). Na verdade, o equívoco inaugural dos mortais está em não se colocarem em posição de decisão. Eles são indecisos e afirmam, sem preocupação e sem se colocar na encruzilhada, que “os não-seres são” (fr. 7.1). A contradição e a incoerência dos mortais está baseada na ingenuidade imatura daquele que não toma uma posição e que ignora a necessidade de se decidir pelo ser ou pelo não-ser. Por não se colocar na *krísis*, os mortais nunca chegam a duvidar da possibilidade do não-ser. Por isso, inconsequentemente e precipitadamente, enunciam que “os não-seres são”.

Aquele que se coloca em posição de decisão (*krísis*), seguindo o conselho de Parmênides, dá um passo adiante e consegue reconhecer, por um lado, a inviabilidade do não-ser, e, por outro, a inevitabilidade do ser. Platão, herdeiro filosófico de Parmênides, segue a deusa: coloca-se em posição de decisão. Talvez melhor é dizer que é o sofista (imaginário) quem obriga Platão a se colocar diante da encruzilhada entre *éstin* e *ouk éstin*. Qual direção Platão escolhe? A Via do não-ser ele não pode seguir: o não-ser é “incognoscível e incomunicável” como a deusa afirma no fr. 2. 7-8. Platão concorda e ainda acrescenta: é também “impronunciável e indizível” (cf. 238c9-12). Mas também não pode seguir a Via do ser, pois isso seria abdicar das diferenças entre os seres. Seguir a Via do ser simplesmente impediria a fundamentação da falsidade, das imagens e da definição do sofista. Lançaria o filósofo e o sofista no mar da indefinição do ser. Na verdade, apesar de ter sido colocada em posição de decisão entre ser e não-ser, na encruzilhada da deusa, Platão está determinado a dar um passo atrás e voltar à condição mortal que busca interligar os não-seres ao ser.

Em outras palavras, Platão, de fato, está convencido de que tomado no sentido absoluto o não-ser não é, sob hipótese alguma, possível. Platão concorda com a deusa no fr. 2 e se afasta da segunda Via. Mas Platão não está disposto a ceder às ordens da deusa no que concerne à postura dos mortais. Platão não concorda com o que a deusa afirma no fr. 7 e segue em direção da defesa da posição dos mortais.

- O Estrangeiro aprova (implicitamente) a condenação do não-ser pronunciada no fr. 2. O não-ser tomado isoladamente, não

fazendo parte de uma proposição, é não só incognoscível, mas ainda indizível (cf. 237a-239c). Isso que Platão deseja reverter não é a condenação pronunciada pela deusa no fr. 2, mas a condenação que ataca as opiniões dos mortais no fr. 7. O não-ser se integra aqui numa proposição: ‘os não-seres são’ (fr. 7.1). [...] Eis aqui, o não-ser, o único, que Platão deseja reabilitar, a partir da condenação que ele aprova, do não-ser mencionado no fr. 2 do poema (O’Brien, 1995, p. 12-13)

O desafio de Platão é descobrir uma maneira de manter a condenação do não-ser “em si” mencionado no fr. 2, sem, contudo, abdicar da opinião dos mortais, i.e., sem impossibilitar toda e qualquer interação entre não-ser e ser. Como garantir que os “não-seres são” aceitando que o não-ser “em si” é inviável? A resposta de Platão está na *Sofista*: concebendo um certo não-ser que possa interligar-se com o ser e que não se confunde com o não-ser “em si” mencionado no fr. 2. Será preciso encontrar um novo sentido para o não-ser, pois o não-ser de Parmênides que sequer se constitui como um sujeito possível nunca poderá ser interligado ao ser. Esse não-ser “em si” que “de nenhum modo é”, o contrário do ser, esse não-ser nunca poderá ser. Platão precisa mostrar que o *enantíon tou óntos* não é o único [...] o *mè ón*. O primeiro permanece até o fim como inefável, impensável, o impronunciável (cf. 238c), mas o segundo pode servir de sujeito e participa da existência.

O parricídio platônico não é uma morte súbita. Não é simplesmente a negação de Parmênides; não significa transformar o não-ser (absoluto) de Parmênides simplesmente numa espécie de ser. O parricídio não está na reversão do não-ser (absoluto) de Parmênides em um ente que existe entre outros entes e, portanto, pode ser objeto de conhecimento e linguagem. O parricídio não visa o não-ser “em si”. Na verdade, o ato do parricídio se baseia na tentativa platônica de inserir um novo sentido de não-ser. A estratégia platônica para buscar um novo sentido de não-ser consiste, por outro lado, no exame do ser. Platão espera que do estudo e da crítica dialética do ser ele possa revelar um não-ser cativo que garanta sua participação na existência. O sentido do parricídio está, assim, na crítica da concepção eleata do ser e, sobretudo, na inserção de uma nova noção de não-ser que nasce desse exame do ser. Platão não “mata” Parmênides porque tenha transformado o

caminho do não-ser “em si” numa via viável, mas, ao contrário, porque volta a atenção para as dificuldades do ser (aporias do ser). A estratégia do parricídio platônico é, tendo aceito a impossibilidade do não-ser “em si”, investigar a via do ser, para verificar se a partir do exame do ser não é possível encontrar um novo sentido de não-ser.

Há, portanto, no parricídio de Parmênides uma ambiguidade fundamental. Platão discorda de Parmênides, mas não discorda em tudo. Discorda que o não-ser não possa, de forma alguma, se ligar ao ser. Mas, por outro lado, concorda que o não-ser “em si”, entendido como *o contrário do ser*, é inviável e que, portanto, não pode ser sujeito de nenhuma proposição – muito menos da proposição que liga-o ao verbo ser. O desafio de Platão é, nessa perspectiva, encontrar uma concepção de não-ser que possa servir de sujeito. A caça desse novo não-ser cativo leva Platão a contrariar Parmênides, mas esse ato de negação do pai “espiritual” está baseado na aceitação anterior de que tomado absolutamente e “em si” o não-ser é totalmente inviável. Platão, portanto, de fato, nega Parmênides, mas sem deixar de ser, em certo sentido, parmenídico. Em suma, Platão contraria o pai, mas sem rejeitar absolutamente a paternidade.

No *Sofista*, mesmo após ter reconhecido as graves dificuldades que o não-ser encera, o Estrangeiro e Teeteto não desistem de garantir a definição do sofista. Estão dispostos a enfrentar o grande desafio colocado por Parmênides. Eles têm consciência de quais dificuldades devem ser ultrapassadas - “se pretendemos observá-lo [o sofista], atribuindo-lhe como arte a dos impostores e mágicos, vês que as objeções e as dificuldades (*antilépseis kai aporías*) se acumulam à vontade” (241b5-7). Assim, o Estrangeiro endereça a Teeteto três pedidos: primeiro, que o interlocutor não seja indulgente e que se contente com o pouco que se possa ganhar, “não importa em quê”, diante de *lógos* tão forte como o de Parmênides; segundo, que não o tome por um injusto parricida, uma vez que é compelido a colocar à prova o *lógos* de seu pai Parmênides; por fim, que não o acuse de ser insensato, desequilibrado e delirar ao pretender refutar um *lógos* tão poderoso que claramente excede suas forças e capacidades (241c-242a). O Estrangeiro e Teeteto mostra, desse modo, que têm consciência da gravidade da situação em que estão enredados ao ter que colocar à prova o *lógos* poderoso de Parmênides. Eles, contudo, não perdem a coragem, não pretendem desistir e estão determinados a garantir a possibilidade da falsidade e das imagens para definir o sofista. Até “mesmo para um cego” é evidente que é preciso contestar Parmênides a fim de garantir a possibilidade da falsidade: enquanto o *lógos* de Parmênides “não for

refutado e não se estiver de acordo sobre tais questões, nunca ninguém poderá falar de discursos e opiniões falsas, nem de imagens, cópias, imitações e simulacros, nem sequer das artes relativas a tudo isso, sem cair no ridículo de necessariamente contradizer-se a si mesmo” (241d10-e6).

Mas que *lógos* é esse? É o *lógos* que barra a rota e que torna impossível a existência e o entendimento das noções negativas. Tradicionalmente se lê que o *lógos* parmenídico que deve ser contestado em nome da possibilidade das noções negativas é “o verdadeiro e original princípio do pensamento parmenídico, a saber: o ser é e o não-ser não é”.²⁶⁰ Quanto ao problema de definir exatamente qual é o sentido do *lógos* parmenídico que Platão precisa refutar no *Sofista*, é central retomar como o Estrangeiro define o objetivo do exame: “será necessário, para nos defender, pôr à prova (*basanízein*) o *lógos* do nosso pai Parmênides, e obrigar pela força (*biázesthai*) que, de certa forma, o não-ser é e que o ser, por sua vez, de certa forma, não é. (241d5-7)”.

Monique Dixsaut destaca como o “será necessário” tem dois comandos e não apenas um: primeiro, pôr à prova (*basanízein*) o *lógos* paterno; depois, obrigar pela força (*biázesthai*) que, de certa forma, o não-ser seja e o ser não seja. É possível considerar que eles são redundantes e que há, de fato, apenas um comando, mas essa interpretação, segundo Dixsaut, perde de vista que a tarefa platônica de buscar o entrelaçamento entre ser e não-ser depende do exame dialético e da redefinição dos termos implicados na *sumploké*. “Não se pode crer, sem absurdidade, que a violência infligida por Platão ao ser e ao não-ser deixa intacta seus sentidos parmenídicos”.²⁶¹ Mesmo concordando que o objetivo principal da refutação platônica é garantir a interligação entre ser e não-ser, a autora enfatiza como isso só pode resultar de um questionamento crítico dialético dos conceitos mesmos. Dixsaut destaca que a intenção platônica de reexaminar e redefinir o sentido dos termos centrais da filosofia parmenídica está presente desde o início do exame das aporias do ser, logo após ter sido enunciada a exigência do parricídio.²⁶²

Para Dixsaut, é um erro focar apenas na exigência platônica da *sumploké*, reduzindo o escopo do parricídio ao entrelaçamento interdito pelo filósofo eleata. Evidentemente, é necessário garantir a *sumploké*, pois somente através dela será possível fundamentar a existência da

260 Dixsaut, 2000, p. 177.

261 Idem.

262 Idem.

falsidade e das imagens, mas a *sumploké* é já um resultado. Ela depende da revisão dos conceitos parmenídicos. Colocar em questão o *lógos* de Parmênides é, assim, a condição da *sumploké* – sem primeiro ter redefinido metafisicamente os conceitos de ser e não-ser não há possibilidade de *sumploké*.

“Pôr à prova (*basanízein*)” o *lógos* paterno significa, nesse sentido, reavaliar totalmente a ontologia eleata. O *lógos* de Parmênides “constitui verdadeiramente o primeiro discurso sobre o ser, a primeira *ontologia*”.²⁶³ Pois bem, no *Sofista*, é essa primeira ontologia que efetivamente está sendo confrontada desde uma perspectiva platônica. Platão é ciente da necessidade de combater todo *lógos* filosófico que destrua a possibilidade do verdadeiro saber. “[...] é preciso combater com todos os argumentos quem, suprimindo a ciência, o pensamento ou a inteligência, [e] persiste obstinadamente sobre algo do modo que for” (249c6-8).²⁶⁴ Especificamente “ao filósofo” que estima o conhecimento, o pensamento e a inteligência “acima de todos” os bens, é necessário que não aceite nenhuma teoria que remova a própria possibilidade da filosofia. Em outras palavras, é precisamente em nome da filosofia, de sua possibilidade, que é preciso confrontar os filósofos que acabam por bloquear o caminho do pensamento, da ciência e da inteligência. E é aqui que a riqueza simbólica da imagem do parricídio parece ganhar sua profunda significação: é preciso contrariar o pai que impede e poda o pensamento, colocando em risco o futuro da filosofia. É preciso contrariar Parmênides para garantir a possibilidade da filosofia entendida no sentido platônico.

A maior ambiguidade da transição filosófica, da história da filosofia, está na constatação de que os “pais” espirituais são a porta de entrada dos jovens filósofos, mas, muitas vezes, acabam se tornando um verdadeiro entrave para o desdobramento da filosofia. Todo pai é, ao mesmo tempo, uma fonte e uma barragem; todo mestre serve como guia, mas, frequentemente, acaba tornando-se um obstáculo.

De uma perspectiva metafísica, o foco do parricídio de Parmênides não está na reversão do não-ser “em si” – no que se refere a esse não-ser Platão concorda com o mestre eleata –, mas na busca de um não-ser cativo, existente e capaz de fundamentar a falsidade e as imagens. A *sumploké* entre ser e não-ser depende da redefinição dos conceitos eleatas. E essa redefinição, por outro lado, só pode resultar do exame crítico do *lógos* de Parmênides. A estratégia platônica para buscar

263 Ibid., p. 179.

264 Tradução própria.

uma nova concepção de não-ser será partir do exame do ser parmenídico. Parmênides acertou, segundo Platão, ao renunciar a via do não-ser absoluto no fr. 2, mas será que acertou ao aceitar, tão facilmente, a via do ser como o único caminho possível? Não seria a via do ser o ponto fraco da tese parmenídica? O principal problema de Parmênides não parece estar no que disse sobre o não-ser, mas sobre o ser. O filósofo eleata negligencia as dificuldades que o próprio ser coloca, limitando-se a defender sua necessidade, decorrida da impossibilidade do seu contrário, o não-ser. É preciso não negligenciar as dificuldades colocadas pelo próprio ser. “[...] Parmênides e todos os que com ele empreenderam discernir o número e a natureza dos seres, assim fizeram sem proceder a uma análise cuidadosa” (242c4-6). É preciso refazer o exame, não negligenciando as dificuldades colocadas pelo estudo do ser.

A estratégia platônica no enfrentamento da interdição parmenídica consiste, assim, em começar pelo exame do ser – em vez de ir diretamente ao não-ser, ele parte da análise do ser. Parmênides, ao corretamente revelar pelo exame crítico que o não-ser é inviável, não trata com o mesmo rigor o ser. Facilmente o filósofo eleata aceita a via do ser, sem realmente questionar o que significa esse ser. Pacificamente, sem muita dificuldade (*eukólos* – de modo negligente, 242c4), Parmênides defende o ser. Mas uma vez que se busca reverter a interdição parmenídica, e isso significa repensar os conceitos do filósofo eleata, o melhor caminho de análise consiste em partir do exame crítico do ser – exame que Parmênides negligenciou. O ser é, em certo sentido, o ponto cego de Parmênides. É preciso que a dialética platônica destaque esse ponto oculto. A dialética deve colocar em questão o ser, começando por perguntar o que, exatamente, se pretende dizer com a palavra ‘ser’ (244a5-6).²⁶⁵ De fato, é preciso investigar, primeiro, o

265 Monique Dixsaut destaca que o parricídio não se resume à reversão do interdito de Parmênides de que o ser e não-ser nunca se entrelaçam, mas que o confronto platônica com o filósofo envolve a reconsideração dos conceitos e inclui uma reformulação do método: “[...] la rébellion porte d’abord sur la méthode, la voie à suivre. Parce qu’il a continué à chercher, ouvrant à l’examen un champ bien plus large (*pleîon [...] skopeîn*, 258c9), voyant des myriades de difficultés là où Parménide n’en voyait aucune, il a pu, non pas seulement contredire et réfuter, mais définir autrement, aller plus loin. En réfléchissant l’ensemble de sa démarche par rapport à Parménide, Platon la présente comme une défiance opposée à une trop facile conviction, une audace d’examiner opposée à une trop hâtive interdiction. Il n’a dépassé le père que parce qu’il n’a pas craint d’explorer, parce que le logos n’est pas pour lui cet unique chemin qu’il faut suivre, mais un moyen périlleux de frayer de multiples voies. Ce n’est

conceito “mais importante e principal” (*toû magístou te kai archeoû*, 243d1) - “[...] é o ser que deve ocupar-nos de início para descobirmos que significado lhe emprestam aqueles que dele falam” (243d3-5).

Nesse sentido, “pôr à prova” o *lógos* de Parmênides significa examinar dialeticamente o ser, ou seja, investigar a fundo o que Parmênides apresentou de modo negligente. O caminho que pode levar à superação da interdição parmenídica – ao entrelaçamento de ser e não-ser – passa, necessariamente, pelo exame crítico da própria noção do ser. Através do estudo crítico Platão espera conseguir: i) revelar novos sentidos para o ser e para o não-ser; ii) garantir a *sumploké* entre ser e não-ser; iii) fundamentar a possibilidade da falsidade e das imagens; iv) garantir a definição do sofista; v) salvaguardar a separação entre sofistas e filósofos. Como observa Notomi²⁶⁶, há uma hierarquia de problemas a serem investigados; a solução de cada um depende da solução dos outros. Para garantir a distinção entre sofista e filósofo, é preciso assegurar a definição do sofista; mas para isso, é preciso, antes, assegurar a possibilidade da falsidade e das imagens; mas para isso, é preciso, antes de tudo, investigar o não-ser e assegurar a sua participação no ser. Notomi enfatiza como as dificuldades, presentes no centro do diálogo *Sofista*, estão interligadas segundo uma cadeia de dependência.

Nesta cadeia de problemas, o que está no topo é o do ser e o do não-ser. Logo, é preciso começar pela investigação metafísica dos dois conceitos centrais da tradição eleata. O primeiro passo no caminho para a fundamentação da possibilidade da falsidade e das imagens (isso significa a resolução da aporia do erro) está na redefinição dos conceitos eleatas de ser e não-ser. O segundo, a demonstração da possibilidade da *sumploké*. Esses passos iniciais são dados na chamada digressão ontológica do *Sofista*, onde Platão está preocupado em i) esclarecer *o que é o ser e o que é o não-ser*; e ii) fundamentar a possibilidade da *sumploké* entre as *Formas*.

2.1.2 O Estudo do Ser: o ser *dialetizado*

A estratégia escolhida por Platão para resolver a aporia do erro parte do exame dialético do conceito de ser. Em vez de dirigir-se prontamente ao conceito de não-ser, Platão decide iniciar sua

pas la soumission à la parole qui est route de vérité, c'est la liberté de l'examen” (Dixsaut, 2000, p. 188).

266 Cf. Notomi, 1999, p. 171-173.

investigação pelo conceito oposto, apontando que o estudo do conceito de ser é imprescindível para esclarecer o de não-ser. O entendimento platônico de que ser e não-ser devem ser elucidados conjuntamente ficou conhecida como a estratégia do “Esclarecimento Conjunto” (*Joint Illumination*) ou “Assunção da Paridade” (*Parity Assumption*).²⁶⁷ Tratar ser e não-ser conjuntamente, contudo, não é uma inovação platônica. Parmênides foi quem colocou lado a lado essas noções contrárias. Platão, neste aspecto, está apenas seguindo a tradição eleata quando assume que, em relação ao estudo do ser e do não-ser, “um não pode ser esclarecido sem o outro”.²⁶⁸

Mas em que sentido o ser pode ajudar a esclarecer o não-ser? Após Teeteto declarar apoio à decisão de confrontar Parmênides (242b3-5), o Estrangeiro questiona Teeteto sobre o princípio do exame: “por onde começaremos uma argumentação tão perigosa (*parakinduneutikou lógou*)?” (242b6-7) O “caminho que se impõe”, defende o Estrangeiro, é “iniciar o nosso exame pelo que atualmente nos parece evidente” (*tà dokoúnta nún enargôs échein episképsasthai prôton*, 242b10-c1). É preciso evitar confusões e não aceitar facilmente nenhuma noção que não esteja “bem distinguida” (*eukrinôs*, 242c2). Por conseguinte, o exame dialético deve começar pelo estudo do ser. Diante das dificuldades levantadas pelo não-ser, cuja “forma é aporética” (*áporon eîdos*, 236d2) em si mesma, o conceito de ser “parece evidente” (*dokoúnta [...] enargôs*, 242b10). Aparentemente, o ser é um conceito óbvio. Sem dúvida, bem mais claro do que o obscuro conceito de não-ser. Com efeito, o positivo parece ser sempre mais claro do que o negativo: o real aparenta ser mais evidente do que o irreal, o existente mais inequívoco do que o inexistente, em suma, o ser aparenta ser mais compreensível do que o não-ser. Mas será mesmo? O Estrangeiro recorda que quando era jovem acreditava compreender claramente o não-ser, mas agora reconheceu o grande problema que é o não-ser, assim, ele questiona: não “pode acontecer que, com relação ao ser, a nossa alma se encontre em igual (*ísos*) confusão” e que acreditando “tudo compreender, sem dificuldade, quando dele ouvimos falar”, na verdade, nada realmente compreendermos (243b-c)? Não seria o ser tão aporético quanto o não-ser? Efetivamente, a ideia de considerar o ser algo evidente se mostrará uma ilusão. A aparente evidência do ser não passa de mera aparência. Na realidade, na sequência do diálogo, o

267 Owen, 1986, p. 110-111.

268 Idem.

exame dialético do ser provará que o ser é tão aporético quanto o não-ser.

Mas não estariam as dificuldades de ser e não-ser interligadas? É o que conclui o Estrangeiro:

Já, pois, que o ser e o não-ser nos trazem iguais dificuldades (*aporias*), podemos doravante esperar que, no dia mais ou menos claro, em que um deles se revelar, o outro se esclarecerá de igual modo. Se nenhum deles se revelar a nós, não deixaremos de prosseguir em nossa discussão, da melhor maneira que nos for possível, tomando a ambos simultaneamente (250e6-251a3).

No dia em que se esclarecer o ser, o não-ser igualmente será esclarecido. A estratégia platônica do “Esclarecimento Conjunto” (*Joint Illumination*) só tem sentido se se supõe que as dificuldades relativas ao ser e ao não-ser estão intrinsecamente associadas. Mas que tipo de associação há entre ser e não-ser? À primeira vista se trata da associação que há entre opostos que estão em mútua negação. O não-ser nega o ser.²⁶⁹ Como negação do ser, o não-ser também se determina em relação ao ser, de modo que a dificuldade do não-ser pode estar em princípio (*arché*) no próprio ser, ou seja, na concepção que se tem do ser e que é negada pelo não-ser. O sentido do não-ser está, assim, interligado ao sentido que se dá ao ser. Dependendo da concepção que se tem do ser, uma concepção de não-ser se projeta. Essa relação de correlação do sentido de ser e não-ser é o que fundamenta a estratégia platônica. Em teoria, investigando as concepções de ser, concomitantemente, é possível investigar uma nova concepção correlata de não-ser que não cai no não-ser absoluto de Parmênides.²⁷⁰ Desse modo, investigar o ser abre,

269 Platão no curso da investigação no *Sofista* repensará inclusive essa relação de negação que o não-ser tem com o ser. Ele defenderá que o não-ser passível de tratamento não é o contrário do ser (*enantion* [...] *toû óntos*, 257b3-4), mas se baseia no diferente (*héteron*). Platão apresenta, assim, um modo de conceber a negação que não se confunde mais com a contrariedade. De qualquer forma, mesmo reconsiderando o sentido de negação, ainda ser e não-ser devem ser estudados e compreendidos conjuntamente, pois não-ser continua sendo uma forma de negação do ser, mesmo que não mais no sentido de contrariedade. Cf. 257b-258c.

270 Em hipótese, se levarmos ao pé da letra a ideia de que cada definição de ser define, por contraste, também o que é o não-ser, então é possível propor que a

para Platão, a possibilidade de pensar uma nova alternativa ao não-ser absoluto de Parmênides.

É crucial reconhecer que a investigação empreendida pelo Estrangeiro e Teeteto de 242a – 249d é uma investigação dialética. Platão realiza um exame interrogativo sobre o que é o ser (*tí tò ón*). O *Sofista* se torna, nesse ínterim, um diálogo sobre o ser (o que sublinha o subtítulo atribuído ao diálogo pela tradição – *Peri tou óntos*). O exame dialético pretende questionar o modo que os filósofos precedentes (dentre os quais estão, principalmente, Parmênides e inclusive o próprio Platão) trataram da questão do ser. Com efeito, Platão acredita que foi a visão que os primeiros filósofos tiveram do ser o que os “impediu de reconhecer que poderia haver qualquer coisa de diferente do ser, que, portanto, seria uma espécie de não-ser”.²⁷¹ O exame do ser visa, assim, abrir caminho para uma reconsideração do não-ser. Por meio do ser é o não-ser que se busca.

O exame dialético dos filósofos precedentes pretende, criticamente, investigar qual é a *essência* do ser. De fato, o destino da dialética platônica é sempre a essência.²⁷² Mas o que acontece quando o

cada concepção proposta para o ser no decorrer da investigação ontológica realizada no *Sofista* (242b-249b), projeta-se uma concepção negativa do ser, ou seja, uma concepção correspondente de não-ser. Em teoria, se o ser é o *Ser/Um/Todo* como determina, segundo Platão, Parmênides, então o não-ser deve ser o *Não-ser/Inqualificável/Em nenhuma parte*. Se o ser é, como defende os “materialistas” mais grosseiros, apenas *corpo*, então o não-ser deve ser o *incorpóreo*. Se o ser é, como defendem os “materialistas” mais sofisticados, *poder de ação (dúnamis)*, ou seja, *movimento*, então o não-ser é o *absoluto repouso* – o que não está em nenhuma interação, movimentação ou relação. Por outro lado, se se define o ser, como os Amigos das Formas, a partir do *repouso*, então o não-ser se torna o *movimento* – o que muda, interage e está em relação. É importante destacar que Platão ele próprio não apresenta tais noções hipotéticas de não-ser no corpo do texto do *Sofista*. Mas mesmo assim tal especulação é possível interpretativamente tendo como base teórica a constatação de que ao definir um termo como ser definimos por contraste seu contrário, o não-ser.

271 Cordero, 2005, p. 181.

272 “La dialectique est l’unique route, *odos* ou *methodos*, vers l’essence; seule la puissance dialectique peut nous frayer un chemin vers l’intelligence de ce qu’une chose est en vérité. L’objet auquel s’applique la puissance du *dialegesthai* est ici désigné par l’expression “ce que c’est” (*ho estin*). Dans le *Phédon*, l’essence (*ousia*) est “ce que chaque chose se trouve être”, “son nom a pour signification “ce que c’est” (*Phéd.*, 65d et 92d). “C’est de son être que nous donnons le logos quand nous questionnons et quand nous répondons” (*Phéd.*, 78d). Questionner et répondre sont des dimensions fondamentales de

ser é investigado desse modo? Quais as consequências de conceber o ser no horizonte da pergunta socrático-platônica – *tí estín?* O que acontece ao ser quando é tratado como um “objeto” cuja essência deve ser revelada? Pois bem, inevitavelmente acontece que o ser é tomado por uma *Forma*, um “objeto” inteligível que deve ser separado, distinguido na sua essência, e que, uma vez separado, deve ser capaz de comunicar-se com as demais *Formas*. Ao inserir a questão do ser no horizonte da pergunta socrático-platônica *tí estín*, Platão, na verdade, começa a operar a incorporação do ser ao saber dialético – doravante, o ser refletirá as vicissitudes do pensamento dialético.²⁷³

O primeiro passo da dialética é perguntar pelo sentido do ‘ser’. É preciso começar por investigar os primeiros filósofos que empregaram o termo ‘ser’, para avaliar em que sentido o empregaram. Na realidade, esses primeiros filósofos utilizaram o termo ‘ser’ de diferentes formas (ora como verbo ora como substantivo). O que queriam “significar” (*semáinein*) a cada vez com o uso deste termo? (244a5-6) Semelhante ao exame socrático, o Estrangeiro gostaria de ter uma conversa *tête-à-tête* com os primeiros filósofos, mas como isso não é possível – eles não podem estar presentes –, será preciso supor que eles estejam “presentes” (*parónton*, 243d8) e, assim, interrogá-los da seguinte maneira: que “pretendeis fazer-nos entender por este ‘é’” (*tí tò eínai toúto hupolábomen humôn;*, 243e2) que aplicais ao par quente e frio (dualistas); ao *um-todo* (monista em geral e Parmênides em particular); apenas aos corpos (Filhos da Terra) ou apenas às *Formas* inteligíveis (Amigos das Formas)? Deve-se observar como a presença dos primeiros ontólogos é suposta a fim de tornar possível o exame dialético. O método, segundo o Estrangeiro, consiste em interrogar os primeiros filósofos como se eles participassem, efetivamente, da discussão. Dessa forma, será possível, mesmo que apenas supondo a presença dos antigos filósofos, examinar criticamente suas respostas e até refutá-las em vista da elucidação da questão do ser.

toute pensée, mais lorsque questions et réponses sont dialectiques, elles sont centrées sur l’essence; le questionnement peut évidemment adopter, au cours de l’examen, d’autres formes que celles du “qu’est-ce que” (*ti estin*), mais il finit toujours par se recentrer sur une réalité essentielle, restant même qu’elle-même, soustraite au changement et in affectée par la diversité des lieux où elle se manifeste et de ceux à qui elle apparaît” (Dixsaut, 2001, p.75).

273 Uma vez incorporado à dialética, o *ser* se torna um conceito, i.e., uma *Forma* que habita, doravante, a região inteligível e que, como tal, é alcançada pelo pensamento.

De 242c até 249d, as principais posições ontológicas dos filósofos precedentes são apresentadas e dialeticamente analisadas pelos personagens do *Sofista*. O Estrangeiro começa diferenciando duas maneiras distintas como a questão ontológica foi tratada por esses filósofos: a quantitativa e a qualitativa. A primeira buscava definir quantos são os seres: se são três, dois, um ou até *um-e-muitos* (242c-243a). Esses filósofos se preocupavam, sobretudo, em determinar a quantidade dos seres (*tà ónta diorísasthai pósa*, 242c5-6). Seu foco era o númeno e o problema central colocado por eles era *se o ser é um ou múltiplo*. O fato de focar na quantidade não significa que o problema da qualidade fosse simplesmente desconsiderado. Com efeito, para qualquer um que queira contar o número de algo, é preciso já ter em mente certo critério qualitativo que possibilite a seleção e a contagem. Sem uma ideia mínima do que seja o ser seria impossível contá-lo. Mas, apesar de pressupor certo critério qualitativo, o centro das atenções desses filósofos estava na discussão da quantidade, e não da qualidade.

Em relação à linguagem dos primeiros filósofos, o Estrangeiro queixa-se que eles “pouco se interessaram e pouca consideração tiveram para conosco, o vulgo” (243a7-8), uma vez que trataram da questão do ser de maneira enigmática, sem cuidado (*eukólos*), como se contassem um “mito” (*múthón*) para crianças. Assim, fica difícil saber exatamente o que pretendiam dizer sobre o ser.

Os primeiros filósofos evocados são os pluralistas que reduzem o ser a dois princípios fundamentais. Eles afirmam, por exemplo, que “tudo é o quente e o frio” (*thermòn kai psuchròn [...] tà pánt’ eînaí*, 243d8-9). É preciso perguntar-lhes: o que entendem por esse “é”? Entendem que é (i) uma terceira coisa, ao lado dos dois princípios fundamentais? Ou (ii) identificam o ser a um desses dois princípios, excluindo o outro do campo do ser – por exemplo, identificam ser e quente, recusando a atribuição de ser ao frio. Ou ainda (iii) compreendem o ser como *um duplo*, ou seja, o composto de quente e frio? Pois se os dois princípios *são* e cada um *é*, não fica melhor considerar que há apenas um, a saber, o próprio ser? Afinal, pressiona o Estrangeiro, como esses dualistas evitam cair na afirmação de que há, na verdade, *três entes* (quente, frio e ser) ou apenas *um* (apenas o quente ou apenas o frio, ou ainda simplesmente o *ser-um* que engloba quente e frio)? (243d-e) Essa posição pluralista acaba, desse jeito, num

impasse.²⁷⁴ Mas a posição contrária, a dos monistas, não é mais fácil de defender.

O Estrangeiro interroga na sequência “aqueles que dizem que tudo é um” (*tôn hén tò pân legónton*, 244b6), perguntando-lhes o que pretendem dizer com esse “ser”? Querem dizer que não existe senão uma *única coisa* (*mónon eínai*, 244b9-10) e que fora dela não há nada mais. É a tese de Parmênides: “a tese da exclusividade do ente (tudo que não é o ente não é, logo fora do ente não há nada)”.²⁷⁵ A exclusividade do ente “tem como consequência a tese da unidade e da unicidade do ente: o ente é interiormente uno e é único. Não há nada fora do ente;” não apontamos para nada no mundo que está fora do ente, pois isso não teria sentido; “o mundo está dentro do ente. Não há nada fora do ente”.²⁷⁶ Esse *ente-um* é chamado, dessa forma, tanto “*ser*” (*ôn kaleíte ti*, 244b12) como também “um” (*hén*). Mas – e aqui começam as dificuldades – como é possível chamar essa única “coisa” de “ser” e de “um”, ao mesmo tempo? Se há apenas a unidade absoluta, por que atribuir dois nomes? No mínimo, parece “ridículo” (*katagélaston*) aplicar dois nomes ao que é uma unidade absoluta (se é apenas um, por que dois nomes?!).²⁷⁷ Mas, pensando bem, já é absurdo, para um

274 É crucial notar que a análise do ser se desenvolve no plano conceitual. A pergunta pelo ser é posta, inicialmente, em termos de significação: “o que se pretende dizer com o ‘ser’?”. Trata-se, assim, de uma abordagem semântica e conceitual que “através da análise da linguagem” visa esclarecer “a natureza do ser, [...] mais que a extensão, busca-se a intensão. Os dualistas supõem que o ser é dois, mas não empreendem seu parricídio ‘henológico’ corretamente. Eles põem a multiplicidade de modo não-crítico e unilateral, sem se perguntar a si próprios a questão da significação e sem examinar as implicações do que estão propondo. O que faz com que caiam necessariamente em contradição. Ao confundir o ser com um dos dois princípios opostos, confundem aquilo que, na verdade, deve ser visto como separado, como outro. Pois o ser, o nome e a coisa, significa sempre alguma coisa outra com relação às outras coisas e nomes. O ser pode entrar em relação com as outras coisas, mas o faz de um modo próprio” (Marques, 2006, p. 182).

275 Aubenque, 1990, p. 4.

276 Idem.

277 O ridículo está no fato de os monistas sustentarem que há apenas uma única coisa, mas atribuindo a essa única coisa os nomes de ‘ser’ e de ‘um’. Ora, os nomes ‘ser’ e ‘um’ designam duas coisas diferentes. “Les ‘monistes’ soutiennent que l’être, tout ce que est, est un; or, si l’un n’est pas identique à l’être, il faudra dire qu’il y a non pas une, mais deux choses qui existent, c’est-à-dire celles que désignent les deux termes “être” et “un”, puisqu’il serait étrange d’affirmer l’existence du nom mais non de la chose correspondant au nom; si au contraire

monista, simplesmente conceber que é possível a existência dos nomes. Como seria possível se, na verdade, existe apenas uma única “coisa”? A existência dos nomes pressupõe que exista, no mínimo, duas coisas distintas, a saber, o nome e a coisa nomeada. Ora, o nome é sempre “outro que a coisa” (*toû prágmatos héteron*, 244d3) que nomeia. De modo que para a *unidade absoluta* ter um nome, ela deve ser cindida; deve ser separada do seu nome. Nomeá-la significa, portanto, inserir a *diferença* no seu interior; é criar uma distinção entre seu nome e ela mesma. Nomear a *unidade absoluta* resulta, assim, em torná-la múltipla. Por conseguinte, a posição monista é obrigada a abdicar dos nomes.²⁷⁸

Contudo, a maior dificuldade da tese monista está por vir. Os que sustentam que “tudo é um” (*hén tò pân*) atribuem a esse *ser-um* a qualidade de “todo” (*hólon*, 245a2). Porém, o todo tem partes e o que é “absolutamente e verdadeiramente um” (*pantelôs tó ge alethôs hén*, 245a8) não deve ter partes. Como compatibilizar, assim, a unicidade do ser com a totalidade? Pois se é simplesmente um, é indivisível, mas se é também todo, é divisível. A qualidade de todo insere a divisão e, portanto, a diferença e a multiplicidade no interior do *ser-um*. Novamente, a unidade absoluta acaba se tornando múltipla. Abdicar da qualidade de todo também não é viável, pois se o ser não coincide com o todo, de duas uma: ou (i) o todo é (independente do ser) e o ser será de algum modo privado de uma parte de seu ser; ou (ii) o todo não é absolutamente, mas assim nada poderá ser, nem poderá se gerar, nem se formará nenhuma quantidade.

O grande impasse dos monistas é o seguinte: por um lado, atribuir a qualidade de todo ao ser acaba dividindo-o e, dessa forma, o ser deixa de ser simplesmente *um*; por outro lado, negar que o ser é todo impede que o ser seja *totalmente ser* – priva o ser de uma parte de si. Por suas próprias dificuldades, a posição monista não parece viável.²⁷⁹

l’être est la même chose que l’un, il est absurde d’avoir deux noms différents, alors que l’on affirme que seul l’être est” (Fronterotta, 1995, p. 318). Assim, mesmo acreditando que são dois nomes para a mesma coisa, o simples fato de ter dois nomes (e não apenas um) já depõe contra os monistas que querer reduzir tudo a uma única coisa.

278 O *um absoluto* é estranho à linguagem. A nomeação corrompe sua unicidade – o nome destrói o simplesmente ser um do *um absoluto*. Nesse aspecto, o *ser-um absoluto* é semelhante ao *não-ser absoluto*: ambos tendem à afasia – sua expressão apropriada é o silêncio.

279 Uma clássica crítica contra os monistas sempre foi questionar como eles explicam a passagem desse *Um* primordial para a experiência perceptível e partilhada do múltiplo. Em outros termos, como *tudo* pode ser *Um* se, na

Um ou *múltiplo*, o fato é que tratar do ser a partir da quantidade, sem antes ter definido a sua natureza, parece só complicar a situação.²⁸⁰ Pois, como decidir corretamente se o ser é *um* ou *múltiplo*, sem antes ter investigado propriamente o que é ser?! A definição do exato número do ser depende, portanto, do exame qualitativo do que é ser. É preciso ir em frente e questionar aqueles que trataram do ser desde uma perspectiva qualitativa, preocupados, primordialmente, em definir a *verdadeira constituição* do ente.

O Estrangeiro distingue os filósofos que pensaram a questão do ser desde uma perspectiva qualitativa em dois grupos: materialistas e idealistas.²⁸¹ Entre os dois grupos há um “combate de gigantes (*gigantomachia*), tal o ardor com que disputam, entre si, sobre o ser” (*perì tês ousías*, 246a4-5). Os primeiros são “homens terríveis” (*deinòus*

experiência concreta, o mundo sempre é múltiplo? Platão não faz essa crítica contra os monistas. Sua crítica é de outra ordem. Ela parece ser mais simples e parte do seguinte raciocínio: uma vez reduzido tudo a uma só “coisa”, como é possível nomear ou atribuir qualquer conceito para descrever, explicar ou simplesmente compreender essa única “coisa”? Em outras palavras, como os monistas podem nomear ou valer-se de diferentes conceitos para qualificar aquilo que é simplesmente um e exclusivamente existente? Qualificar não torna esse *um* múltiplo?! Não acrescenta outros entes a realidade?! Atribuir qualidades torna, inevitavelmente, o que é qualificado algo complexo e aumenta o número de entidades. Na mesma linha, Verity Harte concebe do seguinte modo a estratégia platônica de crítica ao monismo: “a estratégia do Estrangeiro é enredar os monistas em uma série de dificuldades, que mostram, ultimamente, que os monistas nem conseguem nomear, nem descrever o ser sem cair no pluralismo. Central à sua discussão dos monistas é a passagem de um problema linguístico que os monistas parecem ter ao tentarem caracterizar o ser a um problema associado, sobre as características que o ser parece ter. Há, portanto, duas linhas argumentativas, separadas, mas relacionadas, no argumento com os monistas: (1) um problema sobre nomes (*onómata*) (244b6-d13) e (2) um problema sobre atributos (*páthe*) (244d14-245e2)” (Harte, 2015, p. 172). O que Platão mostra aos monistas é que, de um ponto de vista linguístico e conceitual, eles nunca conseguirão justificar as articulações necessárias para explicar ou descrever o *um absoluto*. Pois o *um absoluto* é refratário ao *lógos*. O ser único e simplesmente um nunca poderá ser um *ser articulado*. O *um absoluto* não cabe num S é P.

280 “[...] surgirão, em cada caso, milhares e intermináveis dificuldades a quem definir o ser ou como um par ou como uma unidade. [...] Na verdade, elas se seguem, sem cessar, uma à outra, e a dúvida que levantam, a propósito de cada solução dada, é cada vez maior e mais inquietante” (245d12-e5).

281 Claramente não se trata aqui do materialismo e idealismo moderno, mas de tendências antigas, identificadas por Platão.

andrás) que reduzem tudo ao corpo, defendendo, com unhas e dentes, que “só existe o que oferece resistência e o que se pode tocar” (246a10-b1). Eles simplesmente identificam o ser (*ousía*) ao corpo (*sôma*), negando, por conseguinte, que qualquer coisa incorpórea exista. Com efeito, desprezam quem busca “atribuir ser a algo que não tenha corpo” (246b1-2). Os seus adversários, os Amigos das Formas, “do alto de alguma região invisível”, rebatem afirmando que “o ser verdadeiro” (*alethinên ousían*) são “certas formas inteligíveis e incorpóreas” (*noetá [...] kai asómata*, 246b7-8). Argumentam, contra os materialistas, que os corpos, considerados por esses como a “única verdade”, não passam de “um móvel devir”. E não se deve atribuir ser (*ousía*) ao que está em perpétuo devir (*gênesis*). Entre as duas partes há, assim, uma batalha interminável sobre o que verdadeiramente é a realidade.

Diante da polêmica, o Estrangeiro busca avaliar criticamente “qual é a definição de ser (*lógon [...] tês ousías*) que cada um sustenta” (246c6-7). A análise dialética começa pelos materialistas. Eles admitem que o homem existe e que é um “corpo animado”, ou seja, dotado de alma. Aceitam, portanto, que a alma existe. Mas a alma é, por acaso, corpórea?! Com efeito, alguns, mais obstinados com a causa materialista, defendem que até mesmo a alma tem corpo. Ora, os materialistas ainda não escaparam de todas críticas. Além da alma, eles atribuem existência a outros objetos invisíveis cuja constituição ninguém em sã consciência pode acreditar que seja corpórea. Eles admitem a existência de virtudes e vícios. Acreditam que alguém é justo, sábio ou bom quanto tem presente na alma essas virtudes. A aceitação de que virtudes e vícios existem leva os materialistas à contradição, pois são claramente e indubitavelmente entidades destituídas de corpo (cf. 246e-247c).

Essa pequena análise já revela os limites de uma posição dura e intransigente de certo materialismo – o pertencente aos que “foram semeados e nasceram da terra”, que não mudam de ideia, defendendo até o fim que “tudo o que não possam apertar em suas mãos [...] absolutamente não existe” (247c3-7). Mas há outros materialistas, “mais razoáveis”, que o Estrangeiro decide continuar a questionar: uma vez aceito que há certas entidades incorpóreas, o que há de “essencialmente comum” entre estas entidades incorpóreas e as corpóreas, que permite dizer que existem? (247d2-4) O Estrangeiro propõe uma definição do ser para esses materialistas mais refinados. Eles podem estar “dispostos a admitir e concordar” que a marca distintiva (*hóros*) dos seres é que “eles não são senão um poder” (*tà ónta hos éstin ouk állo ti plên dúnamis*, 247e3-4). Segundo a indicação do Estrangeiro, o ser se

definiria por uma capacidade de agir e padecer. Até mesmo coisas incorpóreas como as virtudes caberiam nessa definição – uma virtude existe na medida em que está “presente” (*parousía*) na alma de quem é virtuoso; é qualquer coisa “capaz de estar presente” (*dunátōn toî pargígnesthai*, 247a8) e de afetar a alma.²⁸²

A análise da posição idealista começa por destacar como estes *amigos das Formas* “separam” (*chorís*) o ser (*ousía*) e o devir (*genesis*). Por um lado, afirmam que o homem, com o corpo e através da sensação, “comunica-se” (*koinoneîn*) com o *devir* que é sempre diferente, pois está em perpétua transformação; mas, por outro lado, com a alma e através do raciocínio (*logismós*), comunica-se com o “ser verdadeiro” (*óntos ousía*) que é sempre idêntico a si mesmo. A análise dialética se concentra na ideia de “comunicação” (*koinonía*) que caracteriza tanto a ligação que o corpo tem com o *devir*, como também a que a alma tem com o *ser verdadeiro*. Qual é o sentido dessa comunicação? Não é toda comunicação uma espécie de “afetação” (*páthema*) ou “ação” (*poiema*) resultante do “encontro recíproco” de dois elementos? A comunicação não deve, portanto, ser compreendida no horizonte da definição materialista de ser como *dúnamis*? Comunicação é, nesse sentido, um poder de relação; a *dúnamis tou koinoneîn* que coincide com a relação agente/paciente.²⁸³

Ao considerar que há *comunicação* da alma com o “ser verdadeiro” (*óntos ousía*), os *amigos das Formas* estão, na verdade, a um passo de endossar a definição materialista do ser. Contudo, eles não concordam que o ser é *dúnamis*. Apenas no domínio do devir opera a capacidade de ação e afetação. É ao devir que está em perpétuo movimento não se pode atribuir o título de ser, pois só o que é sempre

282 “[...] incorporeal items as justice, wisdom, and the remaining virtues count as beings according to the modal characterization of being: for justice causes people to act in ways in which they would not in its absence, and similarly with wisdom and other virtues, so that justice, wisdom, and the other virtues may be described as having the power of affecting things in that they have the quasi-causal power of making them be in certain ways” (Crivelli, 2012, p. 87).

283 “[...] l’Eléate se concentre sur le sens de cette ‘communication’ (*koinoneîn*) qui caractérise le rapport, [...], et il propose à nouveau la définition suggérée dans 247d8-e4 [...], si l’être d’un élément se constitue en tant que puissance d’agir et pâtir, et si la communion entre les éléments se réduit à l’action (ou l’affection) produite (ou subie) par un élément, l’être d’un se définit comme la capacité d’établir des rapports de communication avec les autres éléments. Le *koinoneîn* s’explique à partir d’une *dúnamis tou koinoneîn*, qui, comprise comme *dúnamis tou poiêîn kai tou páschein*, coïncide avec l’être de ce qui est [...]” (Fronterotta, 1995, p. 324).

idêntico a si mesmo e imutável pode receber esse título. Os amigos das Formas, seguindo o próprio raciocínio, devem concluir que “a comunicação com o ser não pode consistir na ação e na afecção”.²⁸⁴

O Estrangeiro, contudo, não convencido, desloca sua crítica, colocando em questão, doravante, o que os amigos das Formas entendem pela comunicação da alma com os verdadeiros seres. Eles admitem que a alma *conhece* (*gignôskein*) e que o *ser é conhecido* (ousían *gignôskesthai*, 248d1-2). Ora, esse conhecer não é uma espécie de ação; e, por outro lado, esse ser que é conhecido não é afetado? Conhecer e ser conhecido não coincidem com agir e padecer?! Na verdade, para não contradizer o que disseram antes, os amigos das Formas são obrigados a negar que conhecer seja afetar e que ser conhecido seja ser afetado (cf. 248d8-9). Pois se conhecer é afetar e ser conhecido é ser afetado, então, ao conhecer o ‘verdadeiro ser’ (*ousía*), ele deve ser afetado, e, portanto, mudar. Mas o que é “verdadeiramente ser” (*óntos ousía*) não muda; o ser verdadeiro é sempre idêntico a si mesmo e imóvel. Assim, por um lado, os idealistas admitem que o ser verdadeiro pode ser conhecido pela alma, mas, por outro, intransigentes, negam que ele possa sofrer qualquer mudança que seja. Severos em relação à separação entre *gênesis* e *ousía*, eles mantêm firme que o ser não pode afetar ou ser afetado.

O custo da intransigência é alto. Para os amigos das Formas é retirar do seio do “ser total” (*tò pantelôs ón*)²⁸⁵ “o movimento, a vida, a

284 Ibid, p.325.

285 “Cette expression [*tò pantelos ón*] peut être traduire et interprétée de différentes façons: son sens littéral est “ce qui est entièrement (ou totalment)”; j’estime cependant que l’adverbe *pantelôs* n’indique pas seulement, dans ce cas, un degré “ontologique” de l’être (l’ “intensité” de l’être de ce qui est): en revanche, d’après ce qui est dit plus haut, il aurait aussi un sens extensif qui désignerait le domaine des réalités existantes. C’est à dessein que la signification globale de ce passage n’est pas de démontrer “combien” *sont* le mouvement, l’âme et l’intelligence, mais de les admettre dans l’ensemble des choses qui *sont* réellement: l’expression *tò pantelôs ón* devrait donc être traduire par “la totalité de l’être” ou mieux encore par “ce que *est* dans son ensemble”. Par ailleurs, l’appartenance du mouvement, de l’intelligence et de l’âme au domaine de l’être est introduire par le verbe *pareînai*, qui signifie précisément “être présent”, “être compris dans”, et qui donc exprime la présence de quelque chose dans un lieu – ici: dans un domaine déterminé de la réalité (le domaine des choses qui sont) – et non seulement un degré – le plus haut – d’intensité ontologique” [...] dans le *Sophiste*, l’être (*tò ón, tò pantelôs ón, eînai*) est conçu comme le domaine global qui comprend toutes les choses qui sont; aussi participer de l’être signifie bien être compris dans la totalité,

alma e a inteligência” (*kínēsin kai zoēn kai psuchēn kai phrónēsin*, 248e7-8). *O que verdadeiramente é* estará de tal modo separado da vida e da inteligência?! De forma que “ele nem vive nem pensa e [...], solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?” (249a1-2) Com efeito, “a inteligência requer vida, que requer a alma, que, por sua vez, requer mudança”.²⁸⁶ Logo, para garantir a “inteligência” (*noûs*), é preciso “conceder o ser ao que é movido e ao movimento” (249b2-3). Conclui-se que se os seres são simplesmente imóveis, e nenhum movimento se insere no ser, então, não há “inteligência em parte alguma, em nenhum sujeito e para nenhum objeto” (249b5-6). É simplesmente inaceitável para a filosofia excluir a inteligência dos seres; nas palavras de Teeteto: “é irracional!” (*áloga*, 249b1).

Nesse momento, após ter sido reconhecida a necessidade de incluir o movimento no campo dos seres, o Estrangeiro coloca em questão um tópico recorrente nos diálogos platônicos²⁸⁷, a saber, a exigência de certa estabilidade para garantir o conhecimento. O personagem argumenta que não é apenas a exclusão do movimento do domínio dos seres que impede a possibilidade da inteligência, também a exclusão da estabilidade e do repouso termina por impedir a ação da inteligência. Se se admite que tudo está em translação, todo tempo, e, portanto, nada cessa, como será possível conhecer qualquer coisa?! Todas as coisas se transformarão no mesmo instante em que se busca conhecê-las. A inteligência e o conhecimento dependem, assim, de certa estabilidade. Sem satisfazer a condição de que algo seja “no mesmo estado, da mesma maneira e sobre o mesmo” (*tò katà tautà kai hōsaútōs kai perì tò autò*, 249b12) não será possível nenhuma forma de entendimento. É preciso permanecer em certo estado, de certo modo e ser o mesmo objeto para que a inteligência seja capaz de captar o ser dos objetos.²⁸⁸

dans l'ensemble des choses existantes, [...]”. (Fronterotta, 1995, p. 339-340).

286 Crivelli, 2012, p. 92.

287 Cf. *Crátilo* 439c-440c; *Fédon* 78d-79a; *República* 479a-e; 484b; *Político* 269d; *Timeu* 27d-28a; 38a; 48e-49a; 51e-52a; *Filebo* 58a; 59a-c; 61e.

288 “[...] according to Plato it is impossible to understand what it is to be (a) ϕ unless being (a) ϕ amounts to the same at all times and in all circumstances and contexts ([...] ϕ is a schematic letter to be substituted with any general term). For instance, unless (contrary to what Meno says at *Men.* 71e1-72a5) being a virtue amounts to the same for men, woman, children, the elderly, free men, and slaves, it is impossible to understand what a virtue is. The requirement that something satisfy the condition of ‘being in the same manner and the same way

A conclusão, que se segue dos últimos dois argumentos, é que para assegurar a possibilidade do conhecimento, do pensamento e da inteligência (*epistēmē, phrōnesis, noûs*, 249c7), é preciso concordar que “o ser e o todo são, conjuntamente, tanto as coisas imóveis como as móveis (*ôsa akînetá kai kekineména, tò ón te kai tò pân sunamphótera*, 249d3-4)”²⁸⁹ A luta do filósofo deve ser, por conseguinte, ao mesmo tempo, contra os imobilistas e contra os mobilistas. Ao filósofo, amante incondicional do saber (aprecia em mais alto grau o conhecimento, o pensamento e a inteligência), é uma “necessidade” (*anáγκη*), de um lado, recusar a tese dos que afirmam que “a totalidade é estática quer seja o Um [Parmênides], quer muitas Formas [amigos das Formas]”, e, de outro, fazer ouvidos moucos aos que “movem o ser de todos os lados” (249c10 d2).²⁹⁰ Como criança que se nega a escolher entre um brinquedo e outro e quer ambos de uma só vez, o filósofo exige que a totalidade dos seres inclua tanto coisas em repouso como coisas em movimento.²⁹¹

and about the same’ is simply the requirement that the attribute of being (a) ϕ have a nature that is invariant with respect to times, circumstances, and contexts, that there be a single and definite answer to the question ‘What is it to be (a) ϕ ?’ Such invariance requires the attribute itself to be completely unchanging (the only ‘change’ it can undergo, like being instantiated by different things at different times or coming to be known by thinkers who were previously ignorant of it, do not count as genuine changes)”. (Crivelli, 2012, p. 94).

289 Tradução própria.

290 Tradução própria.

291 Essa conclusão, na qual os entes mutáveis são incluídos na totalidade dos seres, parece ser inconsistente com a metafísica tradicional de Platão. Em outros diálogos, Platão parece afirmar *ipsis litteris* a posição dos amigos das Formas, separando as Formas inteligíveis do sensível em termos da dicotomia Ser e Devir (Cf. *República* 509b-509c; 518c-d; 525c-526e; 534a; *Fédon* 78c-.d; 79c-d; 82e-83c). No *Sofista*, contudo, Platão parece ter mudado de ideia, defendendo a inclusão dos entes mutáveis no domínio dos seres. Segundo Aubenque, essa inconsistência entre a metafísica tradicional de Platão e a do *Sofista* está, na verdade, fundada em dois usos distintos da palavra *éinai*. O primeiro é o uso geral que coincide com “o uso da palavra na linguagem ordinária”: neste sentido “es o es ente todo aquello de lo que se puede hablar, todo sujeto posible de una atribución cualquiera, sea existencial o copulativa. Todo aquello de lo que se puede decir «es» es algo, o es absolutamente, en sentido existencial. Pero también en la función copulativa es ente todo aquello de lo que se puede decir algo. Todo lo pensable, todo lo que se puede concebir, todo aquello de lo que se puede hablar es un ente. Así, pues, todo es ente, desde este punto de vista. Se encuentran ejemplos de este uso universal de «ente» en algunos pasajes platónicos anteriores al *Sofista*, pero muy raramente. Por ejemplo, en el *Fedón*

O ser foi cercado pela investigação (*perieilephénai tōi lōgōi tò ón*, 249d6-7). Mas a análise dialética não foi capaz de revelar, sem dificuldades, qual é a *essência* do ser. Apenas ficou provado que o ser é tão aporético quanto o não-ser. Como se observa, no fim das contas, nenhuma filosofia saiu ilesa do exame dialético. Os monistas e pluralistas foram, ambos, severamente criticados, e os materialistas e idealistas foram obrigados a fazer concessões nas suas respectivas ontologias originais – os materialistas tiveram que ceder que há coisa incorpóreas e que nem tudo está em perpétuo fluxo e transformação; e os idealistas, por outro lado, que coisas mutáveis também se incluem na totalidade dos seres. O exame ontológico resulta, assim, no

79a dice Platón que hay dos especies de entes, la una es lo visible, la otra lo invisible (llamado curiosamente aquí *a-eidés*: lo que no tiene *eidos*). Lo invisible no tiene *eidos*, pero por otra parte Platón utilizará la palabra *eidos* para caracterizar en un sentido metafórico lo inteligible, es decir, lo invisible. Cuando Platón dice que hay dos especies de entes, este aserto abarca todo, la totalidad de lo pensable: se pueden distinguir dos mundos, por una parte el mundo visible, por otra parte el mundo inteligible; es una división (*divisio entis*, como se dirá en la Edad Media) que es total, división exhaustiva del ente en general. Pero este uso común y general de la palabra ser o ente es muy raro en Platón, antes del *Sofista*. Este uso común deja el puesto en los diálogos de madurez a un uso más específico, que hace del ente una de las dos especies de la división: el ente es lo invisible, lo inteligible, que coincide con lo inmóvil. En términos platónicos (y es cosa que se puede verificar, como yo mismo he hecho en el caso de la *República*) cabe constatar que, en los diálogos de la madurez, «ente» (especialmente en el plural *onta*, pero también en el singular *on*) designa las ideas, el mundo de las ideas y solamente ese mundo: *tà onta* significa en la *República* las ideas, no las cosas o los objetos, como decimos hoy, sino las ideas. Por ejemplo, cuando Platón habla de una ascensión hacia el ente (*toú ontós epánodos*) se trata naturalmente de una ascensión a lo inteligible; cuando dice «debemos ir al ente mismo» (*ep'autò tò òn iénai*) se trata naturalmente, como prueba el contexto, de lo inteligible, esto es, el ente. La consecuencia radical de este uso semántico del verbo «ser» y de sus participios es que las cosas [...] que no son inteligibles, no son: lo sensible no es, no es un ente, pues ente es solamente lo inteligible. Lo sensible es un *mè ón*, no existe, en el sentido fuerte, aunque específico, de la palabra «ser». [...] Estas consecuencias van a ocasionar aporías, dificultades: una es que sólo lo inmóvil puede ser denominado ente (lo demás es no ente) [...]. (Aubenque, 1991, p.7-9)”. No fim das contas, o que se percebe no *Sofista* é que Platão, embora em nenhum momento tenha desistido de contrastar sensível e inteligível, deixa de pensar essa separação em termos da dicotomia Ser e Devir, uma vez que o Ser deve abarcar tanto o que está em repouso como o que está em movimento.

reconhecimento da abrangência do ser que comporta tanto entes corpóreos como incorpóreos, tanto entes mutáveis como estáticos.

Além disso, no curso da investigação, o ser se mostra um conceito anárquico que não é facilmente apreendido em sua essência. O ser em si mesmo não pode ser nem o quente nem o frio, ele é um “terceiro” (*trítion*, 243e3). O ser em si mesmo não pode nem ser identificado ao Um nem ao Todo, pois semanticamente e por natureza é distinto (*choris idían hekatérou phúsin*, 245c9). Por fim, o ser não pode ser reduzido nem aos entes mutáveis nem aos imóveis, abrange ambos e, portanto, está “fora” (*ektós*, 250d3) e é “diferente” (*héteron*, 250c4). As primeiras conclusões sobre a investigação da essência do ser parecem apontar que o ser “é um elemento abrangente e indefinível.”²⁹² O que parece, ao fim do exame, é que “em si mesmo, e em virtude de seu próprio conceito, o ser é algo ainda mais radical do que esses conceitos tão fundamentais e indispensáveis”²⁹³; o ser é mais radical do que os conceitos de “um e muitos, ou de todo e parte – ou qualquer coisa que eventualmente venha à luz no curso dessa elucidação crítica [...]”²⁹⁴. Com efeito, “o ser está necessariamente presente em toda e qualquer especificidade enunciada, e por isso não pode ser explicado por nada que diga respeito às especificidades enunciadas, mas por excelência é posicionado junto ao cume.”²⁹⁵

No fim do exame dialético das concepções filosóficas precedentes, o ser se revelou um conceito mais fundamental do que todos os outros que pretendiam explicá-lo. O quente e o frio, os contrários, o um, o todo, o corpo, a *dúnamis*, as Formas, o movimento, o repouso, tudo isso que pretendia explicar o que é o ser acaba por não explicar a *natureza* do ser. Muito pelo contrário, é percebido que são estes entes que carecem de explicação, uma vez que são seres e enquanto tais o fato de serem permanece inexplicado.

O resultado é que “acreditando discerni-lo [o Ser] claramente, nós agora nos encontramos na ignorância mais profunda a seu respeito” (249e2-3). E a dificuldade colocada pelo Estrangeiro na sequência só destaca ainda mais “o quanto o seu exame é difícil” (249d9-10). Seguindo o curso da discussão anterior, que incluía na totalidade dos seres tanto entes mutáveis como estáticos, o Estrangeiro argumenta,

292 Moravcsik, 2006, p. 193.

293 Natorp, 2012, p. 114.

294 *Ibid.*, p. 115

295 “[...] o ser continua a ser o conceito original: todos os outros (portanto também o de repouso e movimento) o pressupõem, mas não pressupõem quaisquer outros (portanto nem mesmo estes)” (*Ibid.*, p. 114).

doravante, que o ser é irreduzível ao movimento e ao repouso. Mas isso acaba por gerar uma nova dificuldade, a saber, como algo pode escapar de não estar nem em movimento nem em repouso?! (cf. 250a-e)

O Estrangeiro anuncia que apresentará uma argumentação similar à que foi dirigida aos pluralistas quando foi defendido que entre quente e frio (e qualquer dupla de opostos), o ser deve ser destacado como um terceiro (*trítion*, 243e3). Com relação ao movimento e ao repouso, é preciso constatar, inicialmente, que são “absolutamente contrários” (*enantiótata*, 250a7). De modo que se, por um lado, o ser é identificado ao movimento e é dito do repouso que ele *é*, então o próprio repouso enquanto *ser (=movimento)* estará em movimento; por outro lado, se o ser é identificado ao repouso e é dito que o movimento *é*, então o movimento enquanto *ser (=repouso)* estará em repouso. O ser não pode ser identificado a nenhum dos contrários, pois é dito de ambos, mas os contrários não podem ser ditos um do outro. Assim, uma vez que o ser “abrange” (*periechoménen*, 250b9-10) o movimento e o repouso, ele mesmo não pode ser exclusivamente nenhum dos contrários. O ser deve ser colocado “na alma” como um “terceiro” (*trítion [...] tò òn en psuchêi tithéis*, 250b8-9), em essência “diferente” (*héteron*, 250c4) de cada um dos contrários. Movimento e repouso participam do ser (*tês ousías koinonían*, 250b10), mas sua participação depende do fato do ser, por essência, nem se identificar com o movimento nem com o repouso. Pois movimento e repouso nunca podem participar um do outro, visto que são “absolutamente contrários”.

O resultado é que “por sua própria natureza, o ser não está imóvel nem em movimento” (*katà tèn hautou phúsin ára tò òn oúte hésteken oúte kineístai*, 250c6-7), ou seja, em virtude de si mesmo, em essência e por natureza, o ser não implica nem movimento nem repouso. Em virtude de si mesmo, o ser implica apenas ser. Participar do ser, portanto, não significa nesse caso, nem participar do movimento nem do repouso; participar do ser significa simplesmente ter parte no ser. Como bem observa Marques:

Segundo sua própria natureza, o ser não é um, nem outro, mas aquilo mesmo que faz com que eles [movimento e repouso] sejam; não o que são, mas simplesmente que são (que eles existem e que podem ter uma natureza determinada). O fato de que eles [movimento e repouso] sejam não determina sua natureza enquanto tal, mas apenas o fato de que têm uma natureza. E isso precisamente porque o ser não se

confunde com eles. É a diferença do ser com relação a eles que dá a cada um deles a possibilidade de ter uma natureza própria.” (Marques, 2006, p. 195-196).²⁹⁶

Mas é aqui que o Estrangeiro encontra a aporia: se a totalidade dos seres é dividida entre coisas móveis e imóveis, como o ser pode não estar nem em movimento nem em repouso?! Se algo não está em movimento, está em repouso; e se algo não está em repouso, está em movimento. Como, então, não estar nem parado nem em movimento?! Outra vez, cai-se em aporia. A situação aporética que marca todo o percurso dialético-ontológico se reafirma de forma derradeira. Foi argumentado que a totalidade do ser inclui tanto movimento como repouso, de modo que negar, agora, que o ser não é nem movimento nem repouso parece problemático. Mas o que se percebe, se observado com atenção, é que há duas perspectivas diferentes em jogo na argumentação. Uma que visa o ser na sua extensão, outra na sua intensão.

Por um lado, Platão fala do ser “segundo sua própria natureza” (*katà tèn hautou phúsin*, 250c6) visando compreender seu caráter intensional. Por outro lado, em relação à extensão do ser, Platão se refere ao todo (*pân*) e à totalidade das coisas que são (*tò òn kai pân*). Todas as coisas que são (*tà ónta*) são porque que são “abrangidas”, “abraçadas” ou “cercadas” (*periéchein*, 250b8) pelo ser.²⁹⁷ Quando é dito que “por sua própria natureza, o ser não está imóvel nem em movimento”, o que se pretende dizer é que nem o repouso nem o movimento constituem a *natureza do ser*, ou seja, nem nenhum dos contrários “faz parte de seu conteúdo inteligível.”²⁹⁸ Por outro lado, quando se diz que a totalidade dos seres está dividida entre entes imóveis e móveis, o que se quer dizer é que as coisas que são (*tà ónta*), que são “abrangidas” pelo ser, estão ou em movimento ou em repouso.²⁹⁹

296 Marques, 2006, p. 195-. “).

297 “Here it gives us the extension of being (*to on*) which we should express by drawing a circle, inside which we place the things which are (*ta onta*), i.e. we literally encircle them. We meet the same term [*periechein*] again later in the dialogue in precisely the same sense: In the section on dialectic we shall hear of “forms encircled from without by one form” (253 D7) (Seligman, 1974, p. 41).

298 Marques, 2006, p. 196.

299 “La Realidad o la suma de las cosas es ambas cosas a la vez (*sunamphótera*) – todo lo que es inmutable y todo lo que cambia -. Ahora decimos que la realidad no es movimiento y cambio, ambos a la vez; lo real, en

A chave para a solução da aporia é indicada por essa distinção que, por um lado, considera o ente *per se*, ou seja, buscando o significado, o que é em si mesmo e em virtude de sua própria natureza; e, por outro lado, considera o ente *per aliud*, buscando o denominado, a extensão, a instanciação, o que se é em virtude de outro, por participação. Há uma grande diferença entre *ser a própria natureza de F* e *ter F como uma qualificação e atributo*.³⁰⁰ Movimento e repouso têm ambos o ser como qualidade e atributo, mas nenhum define a essência do ser; nenhum deles é a própria natureza do ser.

O que se percebe no exame ontológico é que o ser, gradativamente, vai se tornando uma *Forma inteligível* – uma Forma que tem uma *natureza própria* e que deve servir como *atributo* aos outros entes. Através da investigação dialética, o ser foi essencializado, tornou-se a *Forma Ser*. Por isso, o Ser (agora com maiúscula) pode se destacar “na alma” como um “terceiro”, sendo “diferente” das outras Formas, tendo uma “natureza própria” que não pode ser reduzida conceitualmente a nenhuma outra Forma. Enquanto *Forma* o ser é, em essência, ele mesmo e diferente dos outros.

Desde o início da investigação dialética se notava a tendência de essencializar o ser. A pergunta mesma já denunciava que o ser acabaria por ter uma essência. A pergunta inicial é colocada em termos semânticos: o que significa o ser? Que querem dizer aqueles que empregam a palavra ser? (Cf. 243d3-5; 243e2; 244a5-6). A preocupação aqui não é com os entes que são, mas com o que significa o próprio ser. O problema não é a denotação: quais são os entes ou a que se pode chamar de ente. O problema é o próprio sentido do ser que, por sua vez, aponta para o problema da essência do ser – o que é o ser por ele

virtud de su propia naturaleza, no está ni en reposo ni en movimiento. Esto le parece una contradicción a Teeteto; pero no lo es. La primera conclusión significaba que lo Real, o la suma de las cosas que son reales, incluye tanto las cosas que no cambiam como las cosas que cambiam. Nuestra conclusión presente significa que la Realidad (realidad misma) – la Forma con la que están asociadas o combinadas las otras dos Formas, Movimiento y Reposo, en los juicios ‘el Movimiento es real’, ‘el Reposo es real’ - no incluye como parte de su contenido o significado ni ‘el ser en movimiento’, ni ‘el ser en reposo’, sino una tercera Forma distinta. No es exacto hasta aquí decir que lo Real ‘en virtud de su propio naturaleza’ - lo real *qua* real – está em reposo o em movimento. Si ‘ser real’ implicara ya sea ‘estar en reposo’ o ‘estar en movimiento’, lo real no podría incluir evidentemente tanto a las cosas móviles como a las inmóviles. Esta conclusión concuerda perfectamente com lo anterior” (Cornford, 2007, p. 313-314).

300 Kahn, 2013, p. 108.

mesmo. O movimento da denotação para o sentido e deste para a essência pode ser considerado como um típico movimento da dialética platônica. Por exemplo, da questão sobre quais atos são justos (denotação) se passa para a pergunta do sentido do ‘justo’ (o que as pessoas querem dizer quando empregam a palavra ‘justo’), e da questão do sentido da palavra se passa para a busca filosófica da essência da justiça (o que é a justiça). O salto genuinamente filosófico está na passagem da questão semântica para a investigação do que é essencialmente e verdadeiramente a justiça, em si e por si mesma. Assim, uma vez que a pergunta sobre o ser é colocado inicialmente nos termos do que significa ‘ser’, é “razoável admitir que se trate, portanto, de uma abordagem semântica” e que, “através da análise da linguagem, o que se visa é, na verdade, a natureza do ser; mais que a extensão, busca-se a intensão”.³⁰¹

O exame dialético começa perguntando sobre o sentido do ser e termina exigindo que o ser tenha uma natureza própria distinta do movimento e do repouso. Claramente o que se prepara é o posicionamento do ser, do movimento e do repouso como Formas inteligíveis. Nesse sentido, o exame dialético das concepções do ser “lança os parâmetros ontológicos do que está por vir”, ou seja, prepara o estudo dialético das relações entre os gêneros maiores.³⁰² Metodologicamente, passa-se da dialética interrogativa, cujo sentido era examinar as concepções de ser a fim de definir o ser, para a dialética da divisão e da composição, cujo sentido é revelar o vínculo entre as Formas, buscando definir cada Forma.

Com efeito, a dialética ganha uma nova função: após ter examinado criticamente as concepções dos filósofos precedentes e de ter estabelecido que o ser tem uma “natureza própria”, é preciso investigar a comunicação (*koinonía*) que o ser deve estabelecer com as demais Formas. A dialética tem, doravante, a tarefa de dividir cada Forma e reconhecer seus vínculos segundo a compatibilidade natural. O sentido da discussão, naturalmente, volta-se para o conceito de comunicação. E o primeiro problema a ser enfrentado é saber se a comunicação entre as Formas é algo possível.

301 Marques, 2006, p. 182.

302 Cf. Marques, 2006, p. 196.

2.1.3 A Busca do Não-ser através do Exame Dialético da *koinonía tôn genôn*

A investigação dialética que pretende alcançar um novo sentido de não-ser e, assim, garantir a *sumploké* de ser e não-ser, está, gradativamente, avançando. O conceito de ser já foi examinado através do estudo crítico dos filósofos precedentes, e se, por um lado, o ser se revelou um conceito tão aporético quanto o não-ser, por outro, seu exame serviu tanto para criticar a concepção parmenídica de ser como para preparar o terreno ao estudo dialético dos gêneros maiores. Com efeito, o exame crítico das concepções de ser não apenas fornece conceitos centrais para a análise posterior, como também insere o ser no domínio das Formas inteligíveis. Esse passo é decisivo, pois, daqui em diante, é na discussão das Formas e, principalmente, da comunicação das Formas entre si que o problema do não-ser será discutido.³⁰³

As dificuldades do ser parecem apontar para a constatação de que é na combinação entre as Formas, estudando as condições da *koinonía tôn genôn*, que ser e não-ser, efetivamente, poderão ser revelados. Passa-se, assim, ao estudo da comunicação. Mas, surpreendentemente, até mesmo a comunicação se apresenta como uma dificuldade. Pois, nem parece uma obviedade que as Formas tenham “o poder de comunicação”³⁰⁴, nem é consensual que um objeto particular

303 O conceito de ser e não-ser se provaram igualmente enigmáticos. Mas considerando, agora, a Forma do ser e investigando as combinações que o Ser deve estabelecer com o Movimento e o Repouso – pois tanto o Movimento como o Repouso devem existir –, espera-se lançar uma luz sobre a possibilidade do não-ser participar do Ser. O sentido da análise se dirige, naturalmente, para a noção da *koinonía* e *sumploké*. Não apenas o estudo da comunicação entre os gêneros deve preparar para o estabelecimento da comunicação entre ser e não-ser, como, antes, deve trazer à tona um novo sentido de não-ser. A análise dos gêneros não visa apenas garantir as combinações entre as Formas, ela também quer descobrir quais são as condições dessas combinações, ou seja, quais Formas são imprescindíveis para a possibilidade de qualquer combinação. Ser, Mesmo e Outro, ou seja, existência, identidade e diferença são os Formas vogais que servem de condição mínima para todas as combinações. Pois bem, é do estudo das combinações que têm como condições fundamentais a existência, a identidade e a diferença, que o novo sentido de não-ser poderá ser deslumbrado.

304 Numa perspectiva platônica a tese de que entes particulares, sensíveis, participam das Formas é uma posição recorrente e típica do platonismo (mesmo a crítica na primeira parte do *Parmênides* (130a-134e) não parece ter abalado esta resolução platônica, cf. 135b-c), mas o problema se as próprias Formas

possa participar das Formas e, assim, receber diferentes atributos. Há quem defenda que é “impossível que o múltiplo seja um e que o uno seja múltiplo” (251b8-9). Segundo estes que contestam a possibilidade da comunicação, uma coisa não pode receber diferentes nomes sem deixar de ser una. Assim, defendem que para cada coisa há apenas um nome que lhe é apropriado – o nome que expressa plenamente a coisa. Proíbem, dessa forma, qualquer enunciado articulado e permitem apenas enunciados tautológicos como “homem é homem” e “bom é bom”. Neste sentido, estes contestadores da possibilidade da comunicação, em nome do princípio de que nada uno pode ser múltiplo, acabam por destruir as bases da participação (ontológica) e da predicação (lógica).

Neste novo passo da investigação dialética, o Estrangeiro e Teeteto, na esperança de esclarecer ser e não-ser por meio do estudo da comunicação entre os gêneros, precisam começar por explicar, primeiro, “como pode acontecer que designamos (*prosagoreúomen*) uma única e mesma coisa por uma pluralidade de nomes” (251a5-6). Quando se fala de um homem, por exemplo, não se fala apenas que é um homem, mas também que é branco, magro, alto, bom ou mau, etc. Assim, mesmo assumindo que é um (um homem), considera-se que é múltiplo, por atribuir-se-lhe diversas qualidades (branco, magro, alto, bom ou mal, etc.). Como o que é um pode também ser muitos? Não estão certos aqueles que proíbem dizer que o “homem é bom”, limitando o discurso apenas aos enunciados tautológicos - ‘homem é homem’ e ‘bom é bom’?

podem se combinar e participar entre si é uma questão inusual e mais controversa. No *Parmênides*, por exemplo, o jovem Sócrates afirma que seria espantoso alguém mostrar que as próprias Formas podem se combinar, mas que um objeto particular possa participar das Formas, isso não é espantoso (cf. 129d-130a).

A questão da possibilidade da comunicação³⁰⁵ concerne, como observa o Estrangeiro, a “todos aqueles com quem acabamos de dialogar” (251c8-9), pois todos apresentam um *lógos* sobre o ser e, inevitavelmente, nos seus discursos articulam o ser com outros conceitos fundamentais. É preciso, portanto, perguntar tanto aos que negam a possibilidade da comunicação como aos que articulam o ser nos seus *lógoi* se (i) nada se comunica com nada; ou (ii) tudo se comunica com tudo; ou, por fim, (iii) algumas coisas são capazes de se associar mutualmente e outras não. O Estrangeiro coloca essas três possibilidades como hipóteses que devem ser testadas uma por vez,

305 Platão usa diversos termos metafóricos para designar a comunicação entre as Formas. Como destaca Cornford, além das palavras mais gerais comunicação (*koinonía*) e entrelaçamento (*sumploké*), Platão afirma que num “enunciado verdadeiro ‘conectamos’ (*prosáptein*) duas Formas”; “[...] que as próprias Formas se ‘mesclam’ (*summeígnusthai*) ou que são incapazes de se mesclar (*ámeikta*); que ‘se adequam’ (*sunarmóttein* oposto a *anarmosteín*); que ‘concordam’ (*sumphoneín* 253b); que ‘se aceitam’ ou ‘se recebem’ (*déchesthai*); que ‘participam’ umas nas outras (*metalambánein* ou *metéchein*). O contrário desta combinação se denomina ‘divisão’, ‘disjunção’ (*diáiresis*) ou ‘separação’ (*diakrínesthai*)” (Cornford, 2007, p. 320). Cornford defende que Platão, deliberadamente, utiliza diferentes metáforas na descrição da comunicação entre as Formas, a fim de evitar que uma metáfora seja escolhida e “se endureça num termo técnico”(ibid, p. 321). Cornford justifica “quase toda a linguagem é metafórica, e toda metáfora tem associações equívocas. Ao mudar a palavra, Platão ajuda o leitor [...] a que escape da ilusão de que a linguagem filosófica pode ser realmente precisa e inequívoca” (idem.). Grosso modo, a observação de Cornford está correta, mas é preciso observar certas sutilezas no uso dos termos que denotam a comunicação entre as Formas. Segundo Guthrie, Platão destaca a diferença do uso de “*koinoneín* e seus compostos com genitivo ou dativo” (Guthrie, 1992, p. 164, nota 297). Além disso, a terminologia posterior do diálogo parece estar melhor solidificada, denunciando que “uma Forma (A) ‘participa de’ outra (B) significa que ela possui B como um atributo, de maneira que B pode predicar-se verdadeiramente dela” (ibid. p. 164). Guthrie destaca que o ponto importante nesta terminologia platônica é observar que “a relação [entre Formas] pode ser recíproca, em cujo caso os verbos ‘combinar-se’ ou ‘associar-se’ (*meígnusthai*, *koinoneín*) resultam adequados, ou pode ser que não o sejam. O Movimento participa do (*métechei tou*) Ser (por isso existe [...]), mas o Ser não participa do Movimento, o que significaria que todo o que *é* (existe) se move” (Idem.). Em outras palavras, segundo Guthrie, a comunicação entre as Formas pode ser simétrica (o Ser participa da Diferença assim como a Diferença do Ser) ou assimétrica (o Movimento participa do Ser, mas o Ser não participa do Movimento).

reconhecendo suas consequências, a fim de verificar aquela que está correta.

O teste começa pela hipótese de que “nada possui, com nada, possibilidade alguma de comunidade sob qualquer relação que seja” (251e8-9). A primeira consequência dessa hipótese é “excluir o movimento e o repouso de toda participação na existência” (251e10), ou seja, significa impedir que movimento e repouso participem do ser e, portanto, possam ser chamados de entes. O fato é que sem “possuir comunidade com o ser” nada pode existir (252a2-3). Impedir a participação no ser tem uma consequência danosa para todas as posições ontológicas que foram anteriormente discutidas. Em outras palavras, se o ser não pode se comunicar com nada, então todas as posições ontológicas são falsas, pois cada uma ao seu modo, inevitavelmente, sempre atribui o ser a alguma coisa. Os mobilistas, por exemplo, atribuem o ser ao movimento quando falam do “ser realmente móvel”, e os imobilistas o atribuem ao repouso quando falam do “ser realmente imóvel” (252a8-10). Assim, se nada pode se associar e qualquer comunicação com o ser está proibida, o resultado é que aqueles que falam do ser, na verdade, “nada dizem” (252b5-6).³⁰⁶

Mas a consequência mais grotesca da tese da incomunicabilidade se dirige aos seus próprios defensores. Cada vez que tentam proibir qualquer combinação entre entes diferentes, os defensores da incomunicabilidade formulam essa proibição num enunciado que, inevitavelmente, combina termos diferentes, e, assim, caem em contradição e terminam por refutar a si próprios. Com efeito, ao expressar que ‘cada coisa que é está separada das outras por si mesma’, foram empregadas e associadas as expressões ‘ser’, ‘separado’, ‘dos outros’ e ‘por si mesma’ (252c1-5). Assim, se a sentença é verdadeira, mas ao formulá-la suponho a combinação de diferentes entes, então ela é falsa. Se é proibido combinar, mas para dizer isso acabo combinando termos, então minha proibição é falsa. O ridículo da posição dos que negam a comunicação e, com isso, a participação (ontológica) e a predicação (lógica), é que são “incapazes” de se livrarem da participação e da predicação cada vez que formulam um discurso (252c4-5). Assim, o Estrangeiro termina por concluir que “eles

306 “The argument is *ad auctoritatem*: it shows that whoever claims that no distinct kinds blend must regard many authoritative philosophers as mistaken. Moreover, the arguments in the present section are addressed to whoever has theorized about being, including also the thinkers mentioned earlier (cf. 251e8-251e2): these will surely be unhappy with the consequences shown by the argument at hand” (Crivelli, 2012, p. 113).

não necessitam que outro os refute mas, como se diz, alojam no seu íntimo, o inimigo e o contraditor; e essa voz que os critica no seu interior eles a arrastam para onde queiram à maneira do bizarro Euricles” (252c). Os defensores da incomunicabilidade são traídos pelo discurso e pelo pensamento articulado que carregam consigo.

A primeira hipótese é descartada. A comunicação é possível, mas o que “aconteceria se concedêssemos a todas as coisas este poder de mútua comunicação?” (252d2). A consequência dessa segunda hipótese, percebe imediatamente Teeteto, é que os contrários se combinariam: “o movimento se tornaria repouso absoluto e o próprio repouso, por sua vez, mover-se-ia no momento em que eles se unissem um ao outro” (252d6-8). Sem dúvida, é absurdo conceder que o “movimento seja imóvel” e o “repouso móvel” (252d9-10). A única hipótese que resta, portanto, é a terceira.³⁰⁷ (252e4-7).

As duas primeiras hipóteses se provaram impossíveis. O Estrangeiro e Teeteto concordam, por conseguinte, que alguns gêneros devem se combinar e outros não. Falta, porém, saber quais são os gêneros que podem ser seletivamente combinados e quais não podem. Com efeito, é necessária encontrar uma ciência que estude e defina, segundo a ordem natural, quais gêneros se combinam e quais não. Os interlocutores se questionam, doravante, sobre que espécie de ciência é essa que investiga as combinações entre os gêneros. Esta ciência buscada deve ser análoga à gramática e a música. A gramática e a música são ciências que estudam combinações. A primeira sabe, no processo de formulação das palavras, quais letras podem se combinar e quais não podem; a segunda, por outro lado, sabe quais sons devem ser combinados e quais não, a fim de gerar uma harmonia musical. No interior da divisão das letras, o gramático, além disso, deve ser capaz de diferenciar as letras vogais que “se distinguem das outras letras, pelo fato de circularem como laços através de todas; [...] sem uma delas [sem vogal] é impossível que as outras se combinem uma a uma”

307 Dixsaut lembra que ao defender a terceira hipótese, Platão está também assegurando a distinção entre discursos verdadeiros e falsos: “[...] selon la première hypothèse seule l’assertion tautologique est vrai: on ne peut dire le bon que bon, et l’homme homme [...], et selon la deuxième même une affirmation contradictoire est vrai (par exemple “le mouvement reste en repos et le repos se meut” [...], 252d10). En revanche, selon la troisième, est vrai le discours exprimant le consentement de deux Formes à un mélange mutuel ou encore leur refus de se recevoir – faux celui qui contraint deux Formes incompatibles à s’associer ou qui dissocie deux Formes prêtes à s’accueillir mutuellement” (Dixsaut, 2001, p. 153).

(253a4-6). Bem como o músico deve saber separar os sons graves dos agudos (253b1-2).

Muito bem. Desde que os gêneros (*tà géne*), como conviemos, são eles também mutuamente suscetíveis de semelhantes associações, não haverá necessidade de uma ciência que nos oriente através do discurso (*dià tòn lógon poreúesthai*), se quisermos apontar com exatidão quais os gêneros que são mutuamente concordes (*sumphoneí tòn genôn*) e quais os outros que não podem suportar-se (*ou déchetai*), e mostrar mesmo, se há alguns que, estabelecendo a continuidade através de todos, tornam possíveis suas combinações (*summeígnusthai dunatà eínai*), e se, ao contrário nas divisões, não há outros que, entre os conjuntos, são os fatores dessa divisão (*tês diairéseos aítia;*)? (253b9-c3)

Os paradigmas da gramática e da música ajudam a desenhar os traços da ciência ou *technè* que deve definir os acordos e desacordos possíveis entres os gêneros. Esta ciência é imprescindível para se orientar “através dos discursos” e reconhecer as articulações possíveis entre os conceitos fundamentais. Sem dúvida, trata-se de uma ciência de suma importância (*megistes*, 253c5). É a “ciência dos homens livres” e se confunde com a própria filosofia (253c7-9; 253e4-5).³⁰⁸ Com efeito,

308 Por um lado, a dialética é uma ciência de suma importância, pois pensa os conceitos fundamentais que estão na base de toda realidade, de todo pensamento e de todo discurso. Por outro, é uma ciência de homens livres. A liberdade da dialética consiste em se refugiar no *lógos*, buscando somente apreender o que cada coisa é, ou seja, desejando apenas encontrar a essência. É a liberdade das alturas, do divino, distante das mesquinhas coisas humanas. “Quanto ao filósofo, é à forma do ser que se dirige perpetuamente seus raciocínios” (*ho dé ge philósophos, tēi tou óntos aei diá logismôn proskeímenos idéai*, 254a8-9). O filósofo “realmente só de corpo está presente na cidade em que habita, enquanto o pensamento, considerando inane e sem valor todas as coisas merecedoras apenas de desdém, paira por cima de tudo, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra e medindo a sua superfície, contemplando os astros para além do céu, a perscrutar a natureza em universal e cada ser em sua totalidade (*pásan pántēi phúsin ereunómene tòn ónton hekáston hólou*), sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado” (*Teeteto* 173e2-174a2).

“dividir assim por gêneros, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra”, não é senão “a obra da ciência dialética” (253d1-3). A dialética é tomada aqui como a ciência da divisão e da combinação das Formas inteligíveis, e comparada à gramática que é a arte da divisão e da combinação das letras e à música que é a arte da divisão e combinação dos sons.

A dialética, considerada por Platão a ciência do filósofo, é definida, antes de mais nada, como a *téchne* que procura, através do método de perguntas e resposta, revelar a essência de cada coisa. É a capacidade de adentrar no inteligível. Constitui-se, inicialmente, pelo desejo de alcançar o verdadeiro ser de cada coisa.³⁰⁹ O que se acrescenta aqui no *Sofista* é que “o trabalho do dialético não consiste apenas em buscar a inteligibilidade do que é cada ser, mas também em descobrir e determinar, o melhor possível, as relações, as articulações entre os seres”.³¹⁰ A dialética, portanto, não é só a capacidade de adentrar, verticalmente, no domínio do inteligível, é também o poder de reconhecer as articulações horizontalmente estabelecidas entre as Formas inteligíveis.

Neste contexto do *Sofista*, o que se espera do dialético é que ele seja capaz de guiar e vigiar “o curso da discussão filosófica” baseado no “seu conhecimento de como ‘dividir por gêneros’, sem confundir uma Forma com outra”.³¹¹ Ele deve ter a habilidade de discernir “claramente a hierarquia das Formas que constituem a realidade” e de distinguir “sua estrutura articulada, a qual deve corresponder à trama do discurso filosófico, se este pretende expressar a verdade”.³¹² Grosso modo, Platão considera que o reconhecimento dessa estrutura articulada é alcançado pela operação de “discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis” (253e1-2). A trama filosófica capaz de descortinar os fundamentos da realidade e do

309 “S’il fallait avancer une définition unitaire de la dialectique valable pour toutes les périodes de l’activité littéraire de Platon, je proposerais la suivante: *la dialectique est une science (la science suprême), qui est en même temps la vertu, et qui consiste en l’entretien par questions et réponses suscité par une interrogation de la forme “qu’est-ce que?” et se basant sur l’hypothèse des Idées, c’est-à-dire posant que la réponse à cette question doit être la définition de ce que la chose interrogée est en soi, ou encore de son essence*” (Delcomminette, 2013, p. 42).

310 Dixsaut, 2001, p. 9.

311 Cornford, 2007, p. 330.

312 Idem.

entendimento humano é alcançado apenas pela análise dialética que opera na distinção e reunião das Formas inteligíveis.

O que importa destacar, no que concerne à busca das articulações entre as Formas, é o espírito, ao mesmo tempo, *diairético* e *sinético* da dialética. No estudo das Formas inteligíveis, a dialética opera, por um lado, separando, marcando a diferença, dividindo e discernido cada Forma em si e por si, e, por outro, buscando as ligações, reunindo e combinando segundo as relações naturais. Este trabalho duplo de separação e reunião dos conceitos fundamentais não busca senão reconhecer no domínio fundante do inteligível as Formas e as relações entre elas que são a base tanto da realidade objetiva quanto da possibilidade de entendimento humano.³¹³

Agora, uma vez aceita a comunicação ordenada das Formas e descoberta a ciência que estuda tais relações, é preciso prosseguir na investigação do ser e do não-ser. Esse exame dialético não deve se estender “à universalidade das formas”, pois é arriscado se confundir “nessa multidão” (*pollois*, 254c2-3). É preciso escolher dentre as Formas “mais importantes” (*tôn megiston*, 254c3), procurando saber, em primeiro lugar, o que cada uma é por si mesmo, e, depois, como se dá a comunicação entre elas (cf. 254c4-5). Além disso, o exame dialético deve, de maneira análoga à gramática que separa as letras vogais das consoantes, saber distinguir as Formas que aceitam a comunicação apenas com poucas Formas, as que aceitam com muitas outras e as que, enfim, “penetrando em todos os lugares, nada encontram que lhes impeça de entrar em comunidade” com todas as Formas (254b9-c1). O exame dialético dos gêneros maiores que visa reconhecer suas combinações, na visão dos interlocutores, é a via correta de investigação do ser e do não-ser. Com efeito, afirma o Estrangeiro, “se não chegarmos a conceber com plena clareza o ser e o não-ser, poderemos ao menos deles dar uma explicação tão satisfatória quanto permita este método de pesquisa” (254c5-8). É essa a última chance de revelar um não-ser capaz de participação no ser e de ser inteligível. Se o exame dialético das Formas “mais importantes” não for suficiente para revelar um novo sentido de não-ser compatível com o ser, então, será preciso reconhecer que Parmênides estava certo desde o início e “que o não-ser

313 “What we have [...], as object of dialectic, is the sketch of a system of *a priori* conceptual relations, presupposed both in the structure of the universe and also in our human understanding of this structure. In short, this is the conceptual system that represents the content of *nous* and *logos*, where this content is taken both subjectively (as the structure of human rationality) and objectively (as the order of the world)” (Kahn, 2013, p. 113).

é realmente inexistente” e dele é necessário se livrar de uma vez por todas (254d1-2).

O exame dialético dos gêneros maiores começa por distinguir quais são exatamente estes gêneros mais importantes, separando cada um dos demais (cf. 254d). Há, inicialmente, aqueles gêneros que já vinham sendo discutidos: o Ser, o Movimento e o Repouso. É evidente que Movimento e Repouso, já que são contrários, devem ser colocados como gêneros distintos e não podem estabelecer comunicação entre si. Por outro lado, tanto o Movimento *é* como também o Repouso *é*, de modo que o Ser, embora em si distinto de ambos, tem o poder de se comunicar tanto com um como com o outro. Aqui estão os três primeiros gêneros maiores separados.³¹⁴

Em seguida, é preciso considerar que se há três gêneros, é porque “cada um deles se distingue dos outros; dito de outro modo, cada um, por ter sua natureza própria, *é o mesmo que* ele mesmo e, por ter sua natureza distintiva, *é outro que* os outros”.³¹⁵ Frente a este “*mesmo*” e este “*outro*” que perpassam os gêneros, o Estrangeiro questiona se eles não seriam “dois gêneros diferentes dos três primeiros, se bem que sempre necessariamente associados a eles?” Nesse caso, seriam cinco os gêneros maiores e não apenas três. Mas também pode ser que este “*mesmo*” e este “*outro*” são “simplesmente outros nomes” que se dá a um dos três primeiros? Pode acontecer que o “*mesmo*” e o “*outro*” não sejam em si e por si gêneros separados, mas que se identifiquem ou com o Movimento ou com o Repouso ou com o Ser (254e2-255a2).

O exame da segunda hipótese prova ela é falsa, mostrando que o “*mesmo*” e o “*outro*” não podem ser reduzidos às demais Formas. Eles não são idênticos a nenhum dos três primeiros gêneros. Mesmo e Outro se estabelecem, assim, como Formas separadas e distintas, e o número dos gêneros maiores cresce para cinco: Ser (*tò ón*), Movimento (*kínesis*), Repouso (*stásis*), Mesmo (*tautón*) e Outro (*tháteron*) (255e7-8).³¹⁶

O exame revela a natureza peculiar desta duas novas Formas. Por um lado, tal como o Ser, Mesmo e Outro são gêneros que abrangem a totalidade das Formas – todas as Formas participam do Mesmo e do Outro (255e3-6; 256a7-8). Por outro lado, Mesmo e Outro têm um caráter peculiar que os diferencia *in natura* das demais Formas. Quando, por exemplo, algo participa do Ser, recebe sua qualidade de ser – sua

314 Cf. Robin, 1957, p. 118.

315 Robin, 1957, p. 118-119.

316 Para uma análise detalhada dos argumentos platônicos pelos quais são separados os gêneros maiores ver Crivelli, 2012, p. 118-149.

existência/realidade. Enquanto tal o Ser tem um caráter absoluto, e aquilo que participa dele simplesmente recebe uma ‘parte’ da qualidade de ser. Já quando algo participa do Mesmo e recebe a qualidade de ser mesmo, não o recebe absolutamente, mas segundo uma relação, a saber, a relação que tem consigo mesmo. Algo é o mesmo porque participa do Mesmo *em relação a si mesmo* (*pròs heautên*, 256b1).³¹⁷ Também a natureza do gênero Outro é a de um ser relativo. Como observa o Estrangeiro, ao diferenciar os gêneros Ser e Outro, “‘o outro’ se diz sempre relativamente a um outro” (*tò [...] hétéron aei pròs hétéron*, 255d1). Algo que participa do Outro e recebe a sua qualidade de outro,

317 “[...] a separação dos conceitos de ser e identidade torna-se propriamente clara com base na importante distinção entre postular absoluto (isto é, não relacional) e postular relacional (255c). Platão faz uso dessa distinção somente com relação ao conceito de diferença, mas ela pode igualmente ser aplicada à identidade [...]; também ela [a identidade] significa uma relação. Pois mesmo quando postulamos que algo é idêntico consigo mesmo ($A=A$, como dizem os lógicos), temos de postular tal coisa duas vezes, e é assim que – em qualquer postular possível e, portanto, em qualquer distinção de sua identidade numérica – se deve postulá-lo na relação de identidade. *A é* (num sentido absoluto), mas *A é idêntico* somente se postulado uma segunda vez ($A=A$).” (Natorp, 2012, p. 130).

sempre é outro *em relação a alguma outra coisa* e não por si.³¹⁸ “*As instâncias do outro são sempre pròs hétéron*”.³¹⁹

Segundo Moravcsik, em termos da analogia com as letras, Ser, Mesmo e Outro são Formas-vogais e Movimento e Repouso são Formas-consoantes.³²⁰ Com efeito, em primeiro lugar, Ser, Mesmo e Outro são Formas-vogais na medida em que perpassam todas as demais Formas, ou seja, porque são universais. Por outro lado, elas são Formas-vogais na medida em que são condição de possibilidade para a comunicação das Formas. Como explica Moravcsik:

O que permite a cada Forma ter a sua própria natureza e, mesmo assim, também participar de outras Formas, sem violentar a natureza delas ou a sua própria, é a sua participação na Igualdade [Mesmo] com

318 A fim de esclarecer a diferença entre Ser e Outro (255d-e) Platão introduz uma distinção ontológica entre dois tipos de seres: “dentre os seres uns se expressam por si mesmos (*autà kath'hautá*) e outros, unicamente em alguma relação” (*pròs álla*, 255c13-14), ou seja, há entes que se definem por conta própria (ex. um homem ou um cavalo) e há outros que se definem pela relação que tem com outra coisa (ex. um pai ou alguém alto). Considerando a primeira classe de entes, se for questionado o que faz eles serem o que são, a resposta correta não será a relação que possam ter com outra coisa, mas o simples fato de serem o que são. Por exemplo, o que faz um cavalo ser um cavalo? É o próprio fato de ser um cavalo. O que faz com que seja um cavalo é o fato mesmo de ser um cavalo, e não que estabeleça uma ou outra relação. Mas considerando, agora, os entes relativos e colocando a mesma questão – o que faz eles serem o que são –, a resposta, naturalmente, será diferente. A relação que estabelecem com uma outra coisa interfere na determinação do que são. Por exemplo, o que torna uma pessoa alta? O que torna alguém alto é ser mais alto do que outras pessoas, ou seja, a relação que estabelece com a altura dos outros. A diferença está, claramente, no rol desta segunda classe de coisas, como comenta Crivelli: “What is it that makes a thing that is different different? With all things that are different, the answer to this question sets things that are different in relation to something: if about anything that is different one asks what makes it different, the appropriate answer is that what makes this thing that is different different is its being different from something, an answer that sets the given thing that is different in relation to something. Since some beings are beings on their own and some are beings relatively to something, and since all things that are different are different relatively to something, it follows that being is different from difference” (Crivelli, 2012, p. 143).

319 Marques, 2006, p. 246.

320 Cf. Moravcsik, 2006, p. 204.

respeito a si mesma e na Diferença [Outro] com respeito às outras Formas. Dada a caracterização de uma Forma como tendo a “sua própria natureza”, isso não pode incluir ser diferente (exceto no caso da Diferença). Assim, Platão interpreta a Diferença qualitativa como uma Forma-vogal universal, que necessariamente permeia tudo, tornando possível que um item tenha e (como veremos) não tenha, ou careça de, certos atributos. A existência do Mesmo e do Diferente está na base da distinção e da diversidade e isso, por sua vez, torna possíveis a mistura e a não-mistura. A lei fundamental é o funcionamento conectivo e abrangente das Formas-vogais (Moravcsik, 2006, p. 201).

Ser, Mesmo e Outro são, neste sentido, as Formas que tornam possível a participação entre as Formas. A primeira estabelece a existência das Formas; a segunda preserva a identidade de cada Forma consigo mesma; e a última garante a diferença da Forma em relação com as outras. Elas asseguram, assim, a possibilidade de que uma Forma seja separada das demais (diferenciada), mas que também possa participar de outras Formas sem perder sua identidade. Ser, Mesmo e Outro garantem, grosso modo, as condições de inteligibilidade e de comunicabilidade exigida para os conceitos (as Formas inteligíveis).

Uma vez separados os gêneros maiores, é preciso analisar suas relações e ver o que “é necessário dizer a respeito dessas cinco formas” (255e8-9). O Estrangeiro escolhe a Forma do Movimento como paradigma. O que se pretende não é apenas descrever *com quais* gêneros maiores o Movimento se combina e *como* se combina com eles, mas também *com quais não* se combina e *como não* se combina. Este exame terminará por expressar certos enunciados verdadeiros sobre o Movimento. E é a partir destes enunciados, cujo sentido expressa as relações do Movimento com as demais Formas, que se projetará uma nova direção para conceber o não-ser.³²¹

321 É importante lembrar, como observa Cornford, que o principal objetivo de toda esta discussão é definir o que é ser e não-ser: “El propósito de esta sección, dedicada al tratamiento de la combinación de las Formas, es sacar a luz esos significados de “es” y “no es” que se deben tener en cuenta para la prueba de

As relações do Movimento com os outros gêneros maiores (255e8-256d10) podem ser expressas segundo o esquema proposto por Crivelli que apresenta quatro pares de sentenças (o símbolo ‘←’ é para ser lido como ‘é justificado por’):

(i)	(255e11-256a2)	Movimento <i>não é</i> o Repouso	←	Movimento <i>é diferente</i> do Repouso
		Movimento <i>é</i>	←	Movimento <i>participa</i> do Ser
(ii)	(256a3-256b5)	Movimento <i>não é</i> o Mesmo	←	Movimento <i>é diferente</i> do Mesmo
		Movimento <i>é</i> o mesmo	←	Movimento <i>é idêntico</i> a si mesmo
(iii)	(256c4-9)	Movimento <i>não é</i> o Outro	←	Movimento <i>é diferente</i> do Outro
		Movimento <i>é outro</i>	←	Movimento <i>é diferente</i> dos outros
(iv)	(256c10-d10)	Movimento <i>é um não-ser</i>	←	Movimento <i>é diferente</i> do Ser
		Movimento <i>é</i> um ser	←	Movimento <i>participa</i> do Ser

Ao apresentar as relações do Movimento com as outras Formas, Platão, na verdade, expõe um número de aparentes *antinomias* concernentes à Forma do Movimento. Os pares de sentenças parecem ser inconsistentes entre si. Mas é apenas uma aparência, pois em cada par de contraditórios “não estamos falando do mesmo modo” (*ou [...] homiōs eirékamen*, 256a11-12). Quando é dito que (i) o ‘Movimento *não é* Repouso’, o que se pretende dizer é que o Movimento *é outro que* (é diferente de) o Repouso, por outro lado, quando se afirma que o ‘Movimento *é*’, apenas se quer dizer que o Movimento *participa* do Ser, e, portanto, existe.³²² Por conseguinte, mesmo *não sendo* Repouso, o Movimento *é*, existe. O Movimento *é e não é*, mas de maneiras distintas. O ‘*é*’ e ‘*não é*’ apontam aqui para relações distintas que o Movimento tem com as outras Formas. Agora, quando é dito que (ii) o ‘Movimento *não é* o Mesmo’ e ‘*é* o mesmo’, o que se quer dizer na primeira sentença é que o Movimento *é outro que* o Mesmo (é diferente do próprio Mesmo), ou seja, *participa do Outro* em relação ao Mesmo; já na segunda sentença o que se quer dizer é que o Movimento *participa do Mesmo* em relação a si mesmo. Há aqui, novamente, duas relações diferentes: a primeira marca a diferença de natureza entre a Forma do Movimento e a do Mesmo e depende da participação no Outro; a

que “lo que no es”, en ciertos sentidos, puede sin embargo existir” (Cornford, 2007, p. 342).

322 Sobre o sentido existencial do verbo ser na sentença “Movimento *é*” (256a1) ver Crivelli, 2012, p. 150; O’Brien, 1995, p. 63.

segunda afirma que o Movimento participa da Forma do Mesmo e, por isso, recebe a “afetação” (*páthos*) do mesmo em relação a si mesmo.³²³ De maneira semelhante é dito, ao mesmo tempo, que (iii) o Movimento *não é* o Outro e que *é outro*. Cada enunciado marca uma relação diferente entre Movimento e Outro. O Movimento *não é o Outro* porque é diferente da Forma Outro, i.e., participa do Outro e recebe a “afetação” da alteridade em relação a Forma Outro. Em outras palavras, a natureza do Movimento é distinta da do Outro. Já na afirmação de que o Movimento é outro, o que se quer dizer é que o Movimento é diferente das outras coisas, ele participa do Outro em relação aos outros e, portanto, pode ter o atributo de ser outro. Finalmente, quando é dito que (iv) “o Movimento realmente *é um não-ser e é um ser*” (*hē kinesis óntos ouk ón esti kai ón*, 256d8-9), as relações em jogo aqui são distintas e, portanto, não há real contradição. ‘O Movimento é um não-ser’ significa que o Movimento é diferente da Forma Ser, ele participa do Outro em relação ao Ser, de modo que a natureza da Forma Movimento é distinta e separada da natureza da Forma Ser. Já a sentença ‘o Movimento é ser’ significa que o Movimento existe, que participa do Ser e que, portanto, recebe a afetação de ser um ser, de existir.

Os dois tipos de relações que se destacam na análise dessas sentenças – apenas aparentemente inconsistências – são as seguintes: primeiro, *a relação de diferença* que o Movimento tem com cada um dos outros gêneros; a natureza (*phúsis*) do Movimento (em termos modernos se pode dizer a *intensão* do conceito de Movimento) não se confunde com a natureza das outras Formas; o Movimento participa do

323 “‘O movimento não é o mesmo’ e ‘o movimento é o mesmo’. Ao determinar, através de diferenciações sucessivas, os termos atingidos pela ambiguidade, o Estrangeiro acaba por eliminar a possibilidade de leitura contraditória. Mas é interessante ver quais são as distinções necessárias para se resolver a contradição. Não é apenas o uso do verbo que muda – do uso ‘de identidade’ ao uso copulativo. O verbo ser, enquanto termo da predicação, não exprime por conta própria (gramaticalmente) todas as possibilidades de participação; ele só pode significar identidade ou alteridade, em termos de participação entre as formas. Segundo Bluck, seria preciso distinguir julgamento de identidade e predicação, o que nos permitiria traduzir as duas proposições da seguinte maneira: o movimento não é idêntico ao mesmo, mas ele é o mesmo que si mesmo. A meu ver, o que se deve compreender é que, a cada vez, a proposição expressa uma relação diferente de participação. [...] A única maneira [platônica] de suspender a ambiguidade é, por um lado, traduzir as proposições do discurso comum em termos de relações de participação e, por outro, submetê-las ao exame dialético que, confrontando-as, estabelecerá, ou não, a justeza desta ou daquela relação” (Marques, 2006, p. 261).

Outro em relação aos outros gêneros maiores. A segunda relação é a de *participação*.³²⁴ O único gênero maior do qual o Movimento não pode participar é o Repouso. Exceto o Repouso, o Movimento participa de todos os outros gêneros – ele recebe “afetação” das três Formas-vogais (Ser, Outro e Mesmo).

As sentenças negativas expressam *a relação de diferença* entre a natureza da Forma do Movimento e a natureza de cada uma das demais Formas.³²⁵ As sentenças positivas, por outro lado, expressam as

324 Esta distinção entre duas relações é apenas didática. Pois pensando rigorosamente também a relação de diferença é uma relação explicada em termos de participação: o Movimento é diferente de F porque participa do Outro em relação a F.

325 No caso da relação do Movimento com o Repouso além da diferença de natureza há também incompatibilidade, já que Movimento e Repouso são contrários – Platão marca a contrariedade deles acentuando o grau de alteridade: “é completamente outro” (*ésti pantápasin héteron*, 255e11). Isso significa não apenas que a Forma Movimento é diferente da Forma Repouso, mas também que o Movimento nunca pode participar do Repouso nem o Repouso do Movimento. Isso, contudo, gera um problema: como, enquanto Forma, o Movimento não pode participar do Repouso? É uma Forma que se altera constantemente, então?! Há diferentes modos de tentar escapar deste problema: 1) afirmar que há dois tipos de predicação; uma que define a coisa e outra que simplesmente atribui algo. Na predicação que define (*definitional*), o Movimento e o Repouso, sendo totalmente incompatíveis, nunca poderão ser predicados um do outro. Em outras palavras, o Repouso nunca poderá cair na definição do Movimento nem este último na definição do Repouso. Mas há também a predicação comum (*ordinary*) na qual até o Movimento, na medida em que é uma Forma, pode receber o predicado de estar em repouso, mesmo que sejam contrários. Essa é a solução apresentada e discutida por Crivelli (Crivelli, 2012, p. 122-24). 2) Uma outra possível solução pode ser apreendida a partir das discussões de Luc Brisson sobre a participação e predicação. Nas palavras de Brisson há dois tipos de predicação: “la prédication interprétée comme appartenance à une classe et la prédication interprétée comme inclusion comprehensive d'une classe dans une autre. Ce dernier type de prédication permet de rendre compte de la participation des formes intelligibles entre elles, alors que la prédication interprétée en termes d'appartenance à une classe peut être utilisée pour décrire la participation des choses sensibles aux formes intelligibles, et l'appartenance de chaque Forme particulière à la classe « Forme»” (Brisson, 1991, p. 569). Brisson defende que há uma Forma de Forma em virtude da qual as Formas são Formas. Assim, se pode dizer que o Movimento não precisa participar do Repouso para ter a estabilidade inteligível, ele simplesmente participa da “classe” das Formas e tem a inteligibilidade que as Formas têm. 3) Por fim, há a solução proposta por Karfik que consiste em

relações de participação do Movimento nas outras Formas. O ‘*não é*’ parece ganhar, assim, uma nova direção de entendimento. Ele não é necessariamente *o não-existente*, mas pode ser, como se depreende das negativas relativas ao Movimento, *a expressão do diferente*.

O mais importante de observar aqui é que estas sentenças negativas são explicadas positivamente. Como comenta Kahn, a sentença negativa – por exemplo, “Movimento *não é* o Mesmo” que os modernos constroem em termos de não-identidade –, “é explicada pela conexão positiva com a Diferença”. Com efeito, em Platão, “a negação é reinterpretada como a asserção positiva da diferença. Estes exemplos servem para antecipar a geral definição do Não-ser em termos de Diferença”.³²⁶ No fundo, já se percebe aqui que, para Platão, o negativo nunca será simplesmente o negativo, ele expressa o diferente e, portanto, se baseia em algo positivo.

Com a análise das negativas relativas ao Movimento, Platão não apenas está indicando que a expressão não-ser deve significar o diferente do algo, mas também já oferecendo as bases metafísicas – em termos de combinação conceitual – para que o não-ser possa adquirir esse significado. O fundamento metafísico do novo não-ser está na participação de todos os entes na Forma do Outro. Não basta defender que o não-ser significa o diferente, é preciso explicar no que está fundamentada a diferença dos entes. Bem, segundo Platão, a diferença de cada ente está fundada na Forma do Outro que se combina com todas as demais Formas, as quais junto com o Outro estão na base de toda a realidade objetiva e de toda possibilidade de entendimento – pensamento e discurso.

A análise dialética que busca descobrir um novo sentido de não-ser – um não-ser que não se confunda com o não-ser absoluto de Parmênides – parece, assim, estar mais próxima do seu objetivo. O exame dos *megísta gené* foi capaz de separar e mostrar as combinações que estão na base da possibilidade de definir um novo sentido para o não-ser. As sentenças paradigmáticas, relativas ao Movimento, apontam

simplesmente negar que movimento e repouso sejam atributos das Formas. As Formas são entes inteligíveis e movimento e repouso são atributos do sensível. Para Karfik, as Formas têm ser (existência), identidade e diferença, mas nenhuma está em movimento ou em repouso, inclusive as Formas de Movimento e Repouso. Segundo Karfik, em relação ao problema da estabilidade exigida pelas Formas, “there is no need to make being stand still in order to maintain its intelligibility. What needs to be done, and what suffices, is to make it identical with itself”.(Cf. Karfik, 2011, p. 134-135).

326 Kahn, 2013, p. 117.

para um novo caminho: o não-ser pode se revelar a partir da análise da Forma do Outro. O que é o Outro e como ele pode explicar a natureza do não-ser cativo é o que se deve mostrar agora.

2.1.4 O Novo Não-ser Pensado no Horizonte da Diferença

Em 236c9-237a1 é colocado o problema do erro no *Sofista* e surge, com isso, a questão do não-ser que está na base deste problema. Desde então os interlocutores do diálogo não estão senão tentando escapar dos entraves que a forma aporética (*áporon eidos*, 236d2) do não-ser gera para a definição do sofista como mestre da ilusão e da falsidade. O não-ser está na raiz das dificuldades geradas pelas noções de falsidade e imagem (cf. 239c-241c), pois todas estas expressões, utilizadas para tentar definir o sofista, levam à contradição: acabam por supor que o não-ser é. Esta foi a razão pela qual os interlocutores do *Sofista* foram impelidos a investigar o obscuro conceito de não-ser (*tò mē ón*). A primeira tentativa se deparou com o não-ser absoluto interdito por Parmênides (cf. 237a-239c). Este não-ser tomado como “o que de nenhum modo é” (*tò medamōs ón*, 237b7-8) conduz a uma série de aporias que demonstram que o não-ser, neste sentido, não pode ser aplicado a nada, nem sequer pode ser pensado e dito. O desafio dos interlocutores diante das dificuldades colocadas pelo não-ser parmenídico foi o de tentar descobrir um novo sentido de não-ser capaz de existir, de ser pensado e dito.

A estratégia platônica de investigar o ser e, por contraste, descobrir um novo não-ser, foi a primeira tentativa de escapar ao sentido parmenídico de não-ser. Com efeito, pode-se considerar que, por exemplo, os dois lados da *gigantomachía perì tês ousías* (246a4-5), idealista e materialista, ao tentar definir a *qualidade* do ser projetam, indiretamente, sentidos diferentes de não-ser. Ao tomar o ser pelo corpo, o materialismo considera que o não-ser é o incorpóreo. Tudo que falta corpo é não-ser. Ou, tomando o materialismo refinado, cuja definição de ser é *dúnamis* (concebem a realidade como um jogo de capacidades de afetação e de padecimento), pode ser dito que para o materialista refinado o não-ser é a incapacidade de ação e reação, ou seja, é a inação; o repouso absoluto de algo que não interage com nada. Por outro lado, os idealistas, amigos das Formas, ao considerar ser apenas o que é alcançado pelo intelecto, reduzindo assim o ser ao inteligível, terminam por jogar toda a “realidade” sensível na alçada do não-ser.

Estes sentidos de não-ser, embora distintos do sentido parmenídico, não se estabelecem como uma saída ao problema

enfrentado por Platão, porque, de fato, o ser não pode ser reduzido nem ao corpóreo ou à *dúnamis* dos materialistas nem ao inteligível dos Amigos das Formas. O ser abarca tudo isso, sem se restringir a nenhum deles. Em essência e segundo sua natureza, o ser não é nem movimento nem repouso, uma vez que abarca ambos e, portanto, pode ser dito de ambos. Dessa forma, também o não-ser não pode ser definido nem pelo incorpóreo ou pela inação nem pelo sensível. Assim como o ser não pode ser nem reduzido ao movimento nem ao repouso, o não-ser também não pode ser identificado, indiretamente, a nenhum destes contrários.

Embora a investigação da ontologia dos primeiros filósofos não tenha, por si, oferecido um sentido de não-ser capaz de se contrapor ao sentido parmenídico, o exame dialético do ser foi capaz (i) de criticar as concepções parciais do ser (sobretudo a parmenídica que está ligada à dificuldade em relação ao não-ser absoluto); e (ii) de abrir caminho para a análise da *koinonía tôn genôn*, cujo estudo das combinações entre os *megísta gené* conseguiu descortinar um novo horizonte para se compreender o não-ser: o horizonte da diferença.

O estudo das combinações do Movimento com os demais gêneros maiores mostrou que, por participar da Forma Outro em relação a algo, o Movimento é dito *não ser* em relação a este algo. Assim, por exemplo, sobre a combinação entre os gêneros Ser e Movimento é dito: o Movimento é *um não-ser* em relação ao Ser, pois é diferente do gênero Ser. Isso, contudo, não significa que o Movimento não existe, pois apesar de ser diferente em natureza ao Ser, o Movimento participa do Ser e recebe a qualidade de existir. Com efeito, em relação ao Movimento e ao Ser, o Estrangeiro e Teeteto consideram que “está claro que o Movimento é verdadeiramente um não-ser, ainda que seja um ser na medida em que participa do Ser” (*saphôs he kíngsis óntos ouk ón esti kai ón, epeíper tou óntos metéchei*, 256d8-9).³²⁷ É possível compatibilizar a aparente contradição de dizer que o *Movimento é um ser e é um não-ser*, pois são relações diferentes que estão em jogo em cada caso: uma manifesta a participação no Ser; a outra a participação no Outro.

Mas o Estrangeiro avança e generaliza para todas as Formas o que foi estabelecido em relação ao Movimento: assim como o Movimento é dito não-ser, todas as Formas são ditas não-seres, pois semelhante ao Movimento todas as demais Formas participam do Outro:

327 Tradução própria.

Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no Movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do Outro faz cada um deles outro que não o Ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do Ser, diremos que são seres. – É possível. – Assim, cada forma encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser (*peri hékaston ára tôn eidôn polù mèn esti tò ón, ápeiron dè pléthei tò mè ón*) (256d11-e4).

O Estrangeiro conclui que há um *não-ser* não apenas no que concerne ao Movimento, ou seja, não apenas o Movimento é dito *não-ser*, mas cada um dos gêneros é também dito *não-ser*. Com efeito, a natureza do Outro, do qual todos os gêneros participam, torna cada gênero outro que o Ser. Eles participam no Outro em relação ao Ser e, por isso, são diferentes do Ser. Ao participar do Outro em relação ao Ser, cada gênero é dito *não-ser* – todos são, neste sentido, *não-seres* enquanto diferentes do Ser. Mas, embora ditos *não-seres* por participar do Outro em relação ao Ser, todos os gêneros existem, pois também participam do Ser. Resumindo: enquanto participa do Outro e é diferente do Ser cada gênero é *não-ser*, mas enquanto participa do Ser é *ser*. Esta aparente contradição é resolvida porque em cada caso é uma relação distinta que o gênero estabelece.

Uma vez que cada Forma participa do Outro em relação às demais Formas, o Estrangeiro pode estabelecer que cada Forma se comunica com uma multiplicidade (*polú*) de ser – é dita ser muitas coisas; participa de muitas Formas –, mas também que numa quantidade indefinida (*ápeiron*) é dita não-ser, porque não é, indefinidamente, muitas outras coisas.³²⁸

328 Segundo O'Brien, este "desequilíbrio quantitativo" de ser e não-ser está baseado no fato de que as Formas participam duplamente no Outro: "[...] certaines formes communiquent entre elles, d'autres ne communiquent pas. Cette absence de communication se traduit, semble-t-il, par une nouvelle intervention de l'autre, si bien qu'il y aurait (au moins) deux interventions possibles de l'autre: dès qu'une forme participe d'une autre, elle participe

O próximo passo é destacar que, porquanto todas as Formas sejam ditas não-ser no sentido de diferentes, também o Ser enquanto Forma deve poder ser dito não-ser:

Logo, é necessário afirmar que o próprio Ser é outro que não o resto dos gêneros. – Necessariamente. – Assim, vemos que tantos quantos os outros são, tantas vezes o ser não é; pois, não os sendo, ele é um em si; e por sua vez, os outros, infinitos em número, não são. (257a1-6).

Tantas quantas as outras Formas existem, tantas vezes o Ser será dito não-ser, pois será tantas vezes diferente delas. Assim, mesmo permanecendo em si, segundo sua própria natureza, o Ser, o gênero Ser, é dito, em número indefinido, não ser em relação aos outros. Sendo uma, a Forma Ser, contudo, participa do Outro e é diferente, indefinidas vezes, das outras Formas.

O Estrangeiro não considera mais incoerente afirmar que o próprio *Ser não é*, pois já se estabeleceu que “a natureza dos gêneros comporta comunicação mútua” (*koinonían allélois he tôn genôn phúsis*, 257a9) e que o sentido desse ‘*não é*’ está na participação do Outro. O Ser ‘*não é*’ porque participa do Outro em relação as demais Formas. Não há contradição nisso. Assim, o Estrangeiro não teme desafiar: “aquele que se recusa a concordar conosco neste ponto [o Ser ‘*não é*’ no sentido acima], que comece por converter à sua causa os argumentos precedentes, antes de procurar negar as conclusões” (257a9-11).

De modo geral, o que os interlocutores estabelecem para a análise do não-ser, a partir do estudo da comunicação entre os gêneros maiores, é que cada Forma “*não é*, indefinidamente, muitas coisas porque é diferente de, indefinidamente, muitas Formas”, e que assim também o Ser, enquanto Forma, “*não é*, indefinidamente, muitas coisas porque é diferente de, indefinidamente, muitas Formas”.³²⁹ É neste sentido que o Ser *não é*.

également de l’autre par rapport à cette forme (ainsi le mouvement par rapport au même, 256a3-6; 256a10-b5), mais elle participe aussi de l’autre par rapport à toutes les formes dont elle ne participe pas (ainsi le mouvement par rapport au repos; voir 255e11-15), si bien que sa participation à l’autre devient “illimitée en pluralité” (cf. 256e5-7), car la participation à l’autre caractérise toute forme par rapport à toute autre forme, qu’il y ait ou non communication entre elles (O’Brien, 1995, p. 48).

329 Crivelli, 2012, p. 176.

Até aqui a análise do não-ser foi indireta. A investigação do ser e depois o estudo dialético da *koinōnia tōn genōn*, apesar de estarem guiadas pela busca de um novo sentido de não-ser e prepararem o terreno, apenas tocaram de modo superficial no problema do não-ser. De fato, o novo não-ser ainda não foi definido diretamente. Agora, porém, os interlocutores do *Sofista* estão perto do “clímax de sua análise”.³³⁰ Estão prestes a definir o que, afinal, é o não-ser capaz de existência.

O Estrangeiro começa por distinguir a negação do contrário (257b3-c2). Segundo ele, a negação (*apóphasis*) não significa (*semáinein*) o contrário (*enantion*), mas o diferente (*héteron*). Por exemplo, a expressão não-grande, que é a negação do grande, não significa nem o pequeno (contrário) nem o igual. Quando alguém considera algo não-grande pode estar se referindo a algo que é pequeno ou igual. Em outras palavras, o não-grande pode ter como referente tanto algo pequeno como igual. Porém, por si só, na sua significação própria, o não-grande não tem o sentido nem do pequeno nem do igual. O sentido (intensão) do *não-grande* é o de *diferente do grande*. Pequeno e igual podem pertencer à classe das coisas que são não-grandes, mas não definem o sentido do não-grande. O que define o sentido do não-grande é a participação no Outro em relação ao grande. A expressão não-grande é, assim, a parte do Outro que se opõe (*antitithémenon*, 257d7) ao grande. Pode-se dizer que aqui Platão está distinguindo três sentidos (intensões): o sentido do grande, do não-grande que é o *diferente* do grande, e do pequeno que é o *contrário* do grande.

O que é importante para Platão é destacar que a negação (*apóphasis*) não implica o sentido do contrário, mas somente o da diferença. A partícula ‘não’ (*tò mē*) colocada na frente da expressão ‘não-grande’ expressa o diferente do grande e não a pequenez. A partícula ‘não’ marca a participação no Outro. Com isso, Platão pode considerar que “toda vez que dizemos o não-ser não dizemos algo contrário do ser, mas apenas o diferente [do ser]” (257b3-4).³³¹

Parmênides estava errado ao reduzir o não-ser ao contrário do ser. A negação do ser, o não-ser, significa o que é outro que o ser; ele não significa o contrário do ser. Na verdade, o contrário do ser não pode existir. O contrário do ser, como mostra Parmênides e concorda Platão, é autodestrutivo, pois sua afirmação como inexistente absoluto é a negação de sua existência.³³²

330 Kahn, 2013, p. 119.

331 Tradução própria.

332 O problema de tratar o não-ser como contrário é que contrários são incompatíveis e exclusivos entre si. Por exemplo, o repouso, contrário do

Após ter distinguido a negação do contrário, o Estrangeiro relembra do não-ser parmenídico que seria como o contrário do ser, mas, simplesmente para dizer que deste não-ser não há nada que pode ser dito:

Que ninguém nos diga, portanto, que é o não-ser contrário do ser (*tounantion tou óntos tò mèn ón*) que colocamos em evidência quando temos a audácia de dizer [do não-ser] que é. Por nossa parte (*hemeis*), há muito tempo que demos adeus a não sei que contrário do ser (*enantiou tinòs*), sem saber se é ou se não é, se pode ser dito ou se é totalmente indizível (*lógon héchon è kai pantápasin álogon*) (258e6-259a1).³³³

O Estrangeiro e Teeteto, há muito tempo (*pálai*), já se despediram do não-ser de Parmênides – o não-ser entendido como o contrário do ser –, mais especificamente, desde que o não-ser parmenídico se mostrou qualquer coisa de “impensável, inefável, impronunciável e indizível” (*adianóētón te kai árreton kai áphthégkton kai álogon*, 238c9-12). Em relação ao contrário do ser é impossível decidir qualquer coisa; é melhor ficar de boca fechada. Qualquer tentativa de lidar com ele está condenada a enredar-se em contradições: como dizer o que não pode ser dito; pensar o que é impensável; considerar o que é inexistente?! “O não-ser em si e por si” (*tò mèn ón auto kath’ auto*, 238c9) como “o que de nenhum modo é” (*tò mēdamòs ón*, 237b7-8) e “contrário do ser” (*tounantion tou óntos*, 258e6) são os sentidos do não-ser de Parmênides; eles remetem ao que absolutamente

movimento, nunca pode estar em movimento. Estar em movimento nega a natureza do repouso. O mesmo vale para o quente e o frio. O quente não pode ser frio, pois deixaria de ser quente; e o frio não pode ser quente, pois deixaria de ser frio. Tomar o não-ser como contrário do ser é, assim, condená-lo a inexistência. O ser não poderá ser dito do não-ser, pois isso seria negar a natureza do não-ser (que é a de ser contrário do ser); nem o não-ser pode ser dito do ser, pois significaria negar a natureza do ser. Assim como movimento e repouso, quente e frio, dia e noite e demais contrários, o ser nunca pode ser não-ser, bem como, o não-ser nunca pode ser ser. Estes contrários são incompatíveis e mutuamente excludentes.

333 Tradução própria.

não é, ao nada absoluto. Portanto, não têm referência. São simples *flatus vocis*, “nomes” que não dizem nada.³³⁴

O novo não-ser descoberto pelo estudo dialético não é mais pensando como o contrário do ser, mas como alteridade e diferença. Este novo não-ser como diferença é o único capaz de ser “realmente não-ser” (*óntos tò mē ón*, 258e2-3). O único capaz de existir como um ente. Platão oferece uma nova concepção de não-ser que se contrapõe à de Parmênides. E é neste ato que está o centro do parricídio: ter descoberto uma nova concepção de não-ser que não seja o de contrário do ser.

O que garante a existência do novo não-ser platônico é participação do gênero Outro no Ser. Se o Outro existe – pois participa do Ser – também suas partes (o que participa do Outro), por consequência, existem.

Conforme o que diz o Estrangeiro (257c6-d12), a natureza do Outro parece dividir-se de modo semelhante à ciência. A ciência é uma, mas tem partes. Cada parte da ciência aplica-se a um objeto específico e tem um nome que lhe é próprio. A aritmética, por exemplo, participa da ciência e tem como objeto específico de estudo os númenos, por outro lado, a astronomia, que igualmente é uma ciência tem como objeto específico os astros. A ciência enquanto tal permanece uma unidade, mas se divide numa pluralidade de ciências, cada qual com um objeto específico. O Estrangeiro afirma que o mesmo acontece com o gênero Outro: em si é uma unidade, mas se divide em muitas partes. Cada parte do Outro se especifica de modo semelhante ao modo que as partes da ciência se especificam. Por exemplo, o não-belo que é parte (*mórión*) do Outro é o que se contrapõe (*antitithémenon*) ao belo. Como a astronomia é a ciência dos astros, o não-belo é o outro do belo. A expressão não-belo significa o que é *diferente da natureza do belo* (*állou [...] tēs tou kaloû phúseos*, 257d11-12). Ele é parte do Outro, por isso, recebe a afetação da alteridade, mas não é qualquer parte, é a parte do Outro que se contrapõe (*antitithémenon*) à natureza do belo. Por um lado, recebe a qualidade de ser diferente e, por outro, é uma *antítese* ao belo.

Mas, agora, é possível defender que o belo é mais ser do que o não-belo? (257d13) Segundo os interlocutores do *Sofista*, não é possível, pois o não-belo é tanto ser (*ousía*) quanto o belo. E a justificativa está no fato do Outro participar do Ser. Por participar no Ser o Outro é um ente, e o que participa do Outro também é ente.

334 Ibid, p. 17.

[...] quando a natureza de uma parte do outro (*hē tēs thatérou moriou phúseos*) e de [uma parte] do ser (*tēs tou óntos*)³³⁵ se opõem mutuamente, esta oposição não é, se assim podemos dizer, menos ser que o próprio ser (*oudèn hētton [...] autoū tou óntos ousía estin*); pois não é o contrário dele o que ela exprime; e sim, simplesmente, algo diferente dele. (258a11-b4).³³⁶

A oposição (*antíthesis*) entre a natureza de uma parte do Outro e o ente ao qual se opõe são ambos igualmente existentes, pois a antítese não exprime o contrário, mas simplesmente o diferente.

Pois bem, como se deve chamar a antítese de um ser? Não é precisamente o ‘não-ser’ o título correto? Parece que foi encontrado “o não-ser que buscávamos a propósito do sofista” (258b7-8):

Ele não é, pois, como disseste, inferior em ser a nenhum outro. É necessário animarmo-nos a proclamar, desde já, que o não-ser é, a título estável, possuidor de uma natureza que lhe é própria do mesmo modo que o grande era grande e o belo era belo, e o não-grande, não-grande, e o não-belo, não-belo; por essa mesma razão também, o não-ser era e é não-ser, unidade integrante no número que constitui a multidão das formas. (258b9-c5).

O não-ser não é inferior aos outros entes, ele efetivamente existe e possui uma natureza (*phúsis*) assim como o grande e o não-grande. Por fim, é um *eídos* entre outros. Está, portanto, confirmado que o não-ser tem tanto ser (*ousía*) quando qualquer outro ente. Mas há ainda uma ambiguidade que não parece fácil de resolver, a saber, o não-

335 A fórmula ‘*tēs tou óntos*’ pode ser entendida aqui de duas maneiras: ‘a natureza do ser’ ou ‘a natureza de uma parte do ser’. Segundo Crivelli, em termos gramaticais as duas interpretações são possíveis, uma vez que remetem a ‘*tēs thatérou moriou phúseos*’ (‘a natureza de uma parte do Outro’) e esta remissão permite pressupor ou não o termo *moriou* (parte) em ‘*tēs tou óntos*’. Cf. Crivelli, 2012, p. 216, n. 122.

336 Tradução própria.

ser deve ser considerado um termo genérico – como que outro nome dado à Forma Outro –, ou, ao invés, é um termo específico que designa simplesmente uma parte do Outro – a parte que se contrapõe ao gênero do Ser? Se se leva em conta apenas esta última citação parece mais correto considerar o não-ser apenas como uma parte do Outro. Tal como o não-grande é a parte do Outro que é antítese ao grande, e o não-belo, a parte do Outro que é antítese ao belo, o não-ser seria a parte do Outro que é antítese ao Ser. Esta interpretação considera que o não-ser é análogo ao não-grande e ao não-belo e, portanto, é apenas uma parte do Outro.³³⁷

A leitura generalista considera, porém, que não se deve reduzir o não-ser apenas a uma parte do Outro, mas que o não-ser é um termo genérico que abarca todas as partes do Outro, e que, portanto, é apenas outro nome que se dá ao gênero Outro. O não-ser é, para estes comentadores, a Diferença *tout court*; o que garante a ele um lugar nos gêneros maiores.³³⁸ O principal argumento dos defensores desta interpretação é que, no curso da argumentação do *Sofista*, repetidas vezes, Platão parece tomar o Outro e o não-ser como sinônimos (cf.

337 Segundo Álvarez, os principais defensores desta interpretação são: Palumbo, 1994, p. 135-7; O'Brien, 1995, p. 115.; Owen, 1971, p. 232-41; Fronterotta, 2007, p. 106 e p. 443-4 n. 239; Crivelli, 2012, pp. 217-21. Cf. Álvarez, 2017, p. 241

338 Segundo Álvarez, os principais defensores desta interpretação são: Diès, 1909, p. 7-8 y 1925, p. 279; Taylor, 1926, p. 389-90; Cornford, 1935, p. 368-370; Cherniss, 1944, p. 264; Bluck, 1975, p. 157-72; Ross, 1951, p. 115-6; De Rijk, 1986, p. 164-73. Cf. Álvarez, 2017, p. 241.

258d6-7³³⁹; 258d7-e3; 259a2-b5; 260b7-8).³⁴⁰ Além disso, eles argumentam que o não-ser é considerado um *eidos* enquanto que, em nenhum momento, Platão afirma que não-grande e não-belo são Formas – não-grande e não-belo são apenas considerados como partes de uma Forma.³⁴¹

A decisão é difícil, pois o próprio Platão parece vacilar entre o sentido genérico e o específico. Talvez a melhor solução seja simplesmente aceitar que há duas versões complementares de não-ser:

339 Cordero traduz a passagem 258d6-7 do seguinte modo: “[...] nous avons mis en évidence la forme qui se trouve être celle du non-être, car, une fois démontré que la nature de l’autre existe”. Em nota a esta passagem acrescenta o tradutor e intérprete: “La formule est très claire: Platon croit avoir trouvé l’*eidos* (“Forme”) du non-être. Mais à la ligne suivante il affirme que cela n’a été possible que grâce à la découverte de la *phúsis* (“nature”) de l’autre. S’agit-il d’une identité? A la page 256e il avait dit que “la nature de l’autre, en redant chaque genre autre que l’être, en fait un non-être”. En 255d, enfin, *phúsis* et *eidos* sont évidemment des synonymes: La *phúsis* de l’autre est la cinquième parmi les Formes (*eidesi*) que nous avons choisies.” Dans notre passage, il n’y a pas l’ombre d’un doute: la Forme de l’être, le non-être en soi, le non-être qui est réellement non-être, c’est l’autre. Cf., *contra*, M. Dixsaut: “La nature du non-être c’est opposition (*antithesis*) [...] Le non-être, et non pas l’autre” (op. cit. à la note 320, p. 204). A. Soulez, en revanche, semble pencher du côté de l’assimilation des deux notions, car, même si elle affirme que “la réponse se fait attendre”, elle dit que le non-être, “ou bien se confond avec l’Autre, dont il est un autre nom” (“Grammaire”, p. 190), ou bien est cette fonction à laquelle Platon a dit “au revoir il y a longtemps” (258e2 sq.). Comme cette dernière possibilité a été rejetée par Platon lui-même, il faudrait – supposons-nous – retenir la première possibilité. Dans un article postérieur, A. Soulez réunit les notions du non-être et de l’Autre dans une belle formule: elle parle du “caractère d’altérité dont se revêt le non-être” (op. cit. à la note 321, p. 235)” (Cordero, 1993, p. 269, nota 336).

340 Para uma análise de cada uma das passagens em que Platão toma como sinônimos não-ser e outro ver Álvarez, 2017, p. 245-248.

341 “A cada una de las partes de lo Diferente, el Extranjero le otorga dignidad ontológica y una determinada *phúsis*. Sin embargo, a esas partes les corresponden esas notas no por ser Formas autónomas e independientes, sino por ser, justamente, “partes” de una Forma. En efecto, siendo parte de un género que es, lo no-grande puede ostentar el título de ser. Ahora bien, lo que ocurre es que el propio no-ser – una de las supuestas partes de lo Diferente, según los intérpretes de la lectura por analogía – es considerado por el Extranjero como un *eidos hen*. Por lo tanto, podríamos forzar la lectura del pasaje y suponer que el no-ser es una parte de lo Diferente como lo no-grande, pero una especial a la que le cabe el título de *eidos hen*, o bien pensar que el no-ser puede ser

uma que é a parte do Outro que se contrapõe ao Ser, e que significa aquilo que é diferente do Ser (pode designar – em extensão – qualquer Forma distinta do Ser). É o não-ser especificamente contraposto ao gênero do Ser, análogo ao não-grande e ao não-belo. Mas há também a versão genérica do não-ser que abarca todos o não-seres (as partes do Outro) e que funda a possibilidade da negação: é o Não-ser (em maiúsculo) como outro nome para o Outro.

Não parece correto limitar o título de não-ser apenas a uma parte do Outro, análoga ao não-grande e ao não-belo. Como argumenta Álvarez, “o não-ser é um *eidos* (258d6) e um *genos* (260b7)”, e “a grande descoberta do diálogo [*Sofista*] consiste em ter localizado neste gênero aquele não-ser cujo *status*, desde o poema parmenídico, não havia sido senão evitado”.³⁴² O não-ser não deve estar reduzido apenas a uma parte, mas, ao invés, parece ter um papel mais fundamental de ser a Forma que funda toda diferença, toda negação, em suma, todos os não-seres.

Ao descobrir um novo sentido para o não-ser e garantir, com isso, a possibilidade de existência do não-ser, os interlocutores do *Sofista* sentem que a desobediência a Parmênides foi muito além dos limites da “proibição” paterna (*aporréseos*, 258c7-8). Não apenas foi demonstrado que há não-seres (não-grande, não-belo, etc), como também, que o próprio não-ser existe e tem uma natureza determinada – a alteridade. A proibição de Parmênides, segundo a qual “Jamais obrigará os não-seres a ser; Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação” (237a8-9), foi efetivamente contestada, mesmo que para contestá-la tenha sido necessário propor um novo sentido de não-ser que não se confunde mais com o contrário do ser, mas que é simplesmente o signo da diferença.

[...] não nos contentamos apenas em demonstrar que os não-seres são (*tà mē ónta hos éstin*), mas fizemos ver a forma que acontece ser a do não-ser (*tò eidos hò*

considerado un *eidos hen* porque, em realidad, su *eidos* no es otro que el de la Diferencia. En cualquiera de los casos, la analogía entre no-ser y no-X comienza a resquebrajarse y, a nuestro entender, la lectura menos forzada del pasaje supone pensar que si el no-ser es un *eidos hen* mientras que las partes de la Diferencia no lo son, aquel será algo más que estas, será el conjunto de esas partes o, en otras palabras, la Diferencia *sic et simpliciter*.” (Álvarez, 2017, p. 244).

342 Álvarez, 2017, p. 248.

tunchánei òn toû mè óntos). Uma vez demonstrado, com efeito, que há uma natureza do outro, e que ela se divide entre todos os seres em suas relações mútuas, afirmamos, audaciosamente, que cada parte do outro que se opõe ao ser *é realmente o não-ser (estin óntos tò mè ón)* (258d5-e3)³⁴³

Ao não-ser como *contrário do ser*, inexistente absoluto – *nada*, Platão apresenta, doravante, uma nova concepção de não-ser como alteridade. O não-ser, para Platão, encontra-se no caráter que os entes adquirem por participar da Forma do Outro: o caráter da alteridade. Como se mostrou, a natureza do Outro é a de ser *relativo*. As coisas são diferentes em relação umas com as outras. Assim, o não-ser como alteridade se encontra disseminado nas relações de diferenciação que os entes estabelecem entre si. Cada ente *é* (existe), mas *é* também muitas vezes não-ser, pois *é* muitas vezes diferente de outros seres. Quando alguém afirma que *algo não é* não está querendo dizer que este algo não existe – que *é* contrário do ser; o que se quer dizer *é* este algo *é* diferente de outra coisa, ou seja, ele participa do Outro em relação a outra coisa.

Platão expurga do não-ser o sentido do *contrário do ser* e coloca no lugar a alteridade. O ‘não’ na frente da cada ente assinala a alteridade dele em relação aos outros entes e não qualquer contrário da existência. Nisso consiste o parricídio platônico de Parmênides. Platão não concede existência ao inexistente – ao nada. Ele simplesmente considera que não *é* do *nada* que se trata quando se diz que algo *‘não é’*. O que se quer dizer com este *‘não é’* *é* que algo *é diferente em relação a outra coisa*.

Dotado de um novo sentido de não-ser, Platão pode, doravante, propor uma solução para a aporia do erro lançada pelo sofista. Protegidos em relação ao não-ser de Parmênides, os interlocutores do *Sofista* são capazes, daqui em diante, de escapar da armadilha sofística que consiste em acusar qualquer um que afirma *‘o que não é’* de tentar dizer o *contrário do ser* – o *nada*. Tendo em mente a nova concepção do não-ser, o Estrangeiro e Teeteto poderão argumentar que quem diz *‘o que não é’*, de nenhum modo, está tentando expressar o *nada*, mas quer, ao invés, afirmar simplesmente *a diferença de algo em relação a outra coisa*. Este novo sentido de não-ser levará os personagens a reconsiderar o conceito de falsidade. Como signo da alteridade, o não-ser deve fundar

em novas bases a definição da falsidade que será aplicada ao discurso, ao pensamento e às imagens. Tudo isso deve garantir, por sua vez, a definição do sofista como um falso sábio.

O Estrangeiro considera que a maior dificuldade para resolver a aporia do erro e garantir a definição do sofista já foi superada: “já que, por ora, meu caro, levamos a termo a demonstração que dizes [que certo não-ser pode ser], a mais forte muralha está vencida: o resto será, de agora em diante, mais fácil e menor” (261c2-4). Mas, de qualquer maneira, ainda “é necessário ter coragem” (261b5) para finalizar a argumentação e, enfim, solucionar, à luz do novo sentido de não-ser, o problema que os moveu desde o início da digressão metafísica (236c9): o problema do erro.

2.2. A FUNDAMENTAÇÃO DA FALSIDADE: A SOLUÇÃO DO PROBLEMA DO ERRO

Resumo: Neste último capítulo, buscamos mostrar como Platão, a partir da nova concepção de não-ser, pretende resolver o problema do erro no final do *Sofista*. Começamos analisando a derradeira objeção sofística de que a simples mudança do sentido do não-ser ainda não prova que a falsidade e as imagens são possíveis. É preciso demonstrar ainda como o novo sentido de não-ser fundamenta tais noções. Procuramos, deste modo, revelar como é construída esta demonstração, enfatizando, sobretudo, que Platão pretende aplicar a qualidade da falsidade para discursos (*lógoi*), opiniões (*dóxai*) e imagens (*eidōla*). Muitos comentadores não destacam este aspecto, fixando-se apenas na atribuição da falsidade para os discursos. Nossa proposta busca mostrar o reducionismo de tal posição, sublinhando como o texto platônico trata explicitamente da falsidade tanto das opiniões como das imagens. Platão considera que há certo parentesco entre discurso, opinião e imagens que faz com que a verdade e a falsidade possam ser qualidades atribuídas a estes três domínios. Nosso objetivo principal neste capítulo é revelar como a falsidade se insere em cada um destes domínios. Este capítulo foca, sobretudo, no final do *Sofista*, mas retoma em parte a discussão apresentada no *Teeteto* sobre a possibilidade das opiniões falsas.

2.2.1 O Último Trunfo do Sofista Hipotético

A investigação sobre o ser e o estudo dialético sobre a *koinōnía tōn genōn* foi capaz de oferecer um novo sentido de ser e de não-ser. Segundo Platão, o não-ser não deve mais ser entendido, tal como Parmênides o entendia, como o *contrário do ser*, ou seja, como inexistente ou nada absoluto. Contra a tradição eleata, Platão propõe uma nova concepção que reconhece no não-ser a marca da alteridade. Assim, o filósofo ateniense contorna as dificuldades colocadas pelo sofista (hipotético). O sofista acusava de insensato qualquer um que fosse atrevido o suficiente para afirmar a existência do não-ser; o sofista mostrava, a partir das teses herdadas de Parmênides, quão absurdo é supor a existência do inexistente. Mas Platão, ao alterar o sentido tradicional de não-ser, consegue escapar da acusação de insensatez. Com o novo sentido de não-ser, o *não-ser relativo*, o filósofo ateniense é capaz de mostrar que (e como) o não-ser pode existir e mais que isso: como, de fato, passa todas as entes.

Com efeito, as aporias do não-ser apresentadas em 237b-239a foram ‘resolvidas’, ao se mostrar que o não-ser não se resume ao não-ser parmenídico, ou seja, ao se propor a existência de um não-ser alternativo

que participa do Ser e que perpassa todos os entes. Com o novo sentido de não-ser, Platão contorna as dificuldades do não-ser colocadas pelo sofista, oferecendo uma resposta a ele. Mas a resolução das dificuldades em relação ao não-ser não implica, por si só, numa solução para as aporias relativas à falsidade e à imagem. O problema do erro ainda está para ser solucionado pelos interlocutores do *Sofista*. Em 239d-241a, o sofista (hipotético) argumentou contra a possibilidade da existência de imagens e da falsidade no discurso e opiniões. Ele foi capaz de mostrar que sem a possibilidade do não-ser é impossível existir imagens que *não são* os originais, assim como, não é possível haver falsidade que diz ou pensa *o que não é*. O sofista (hipotético) teve sucesso em demonstrar as dificuldades que os conceitos negativos de imagem e falsidade colocam para a filosofia platônica.

Agora, apesar de ter resolvido o problema do não-ser, a investigação dialética ainda não resolveu o problema do erro e das imagens. Assegurar a possibilidade de certa noção de não-ser – um não-ser alternativo ao não-ser parmenídico – é uma condição necessária, mas não suficiente para garantir a possibilidade da falsidade e das imagens. Para o sofista (hipotético), a existência do não-ser (inteligível), *per se*, não garante ainda a possibilidade da falsidade e das imagens. O sofista (hipotético) pede uma nova demonstração: como o não-ser, compreendido no sentido de alteridade, pode estar vinculado ao discurso, à opinião e às imagens. Pois que o não-ser perpassa os seres, isto já ficou provado, mas como o discurso, a opinião e as imagens falsas se constituem a partir disso, isto ainda não está claro. O problema agora é descobrir como o não-ser pode fundamentar a falsidade nestes diferentes campos.

A análise precedente foi um estudo limitado ao domínio do inteligível. Ela “tratava unicamente do mundo das Formas platônicas”.³⁴⁴ No domínio inteligível não somente a possibilidade do não-ser como alteridade foi demonstrada, mas também ficou estabelecida como condição fundamental que todas as Formas sejam *diferentes* umas em relação as outras, ou seja, que o não-ser perpassasse todas as Formas. Contudo, agora se argumenta que a comprovação da existência e do papel do não-ser no interior do domínio das Formas não garante que o não-ser possa estar vinculado ao discurso, às opiniões e às imagens. É preciso mostrar não apenas que o não-ser se insere no “mundo das Formas”, mas também que ele se insere e permeia os discursos, as opiniões individuais e as imagens. Em outras palavras, é preciso provar

que a *diferença* se espraie pelo discurso, opinião e imagens; e mais, que é pela difusão da diferença que nasce a possibilidade do falso nestes domínios.

Passa-se de uma *dialética ascendente* para uma *dialética descendente*. A dialética ascendente investigava o conceito fundamental de não-ser a partir do estudo da *sumploké tôn eidôn*; tendo revelado um novo sentido de não-ser, doravante, a dialética descender buscando descobrir como este não-ser, encontrado no inteligível, pode fundar e explicar a falsidade nos discursos, opiniões e imagens, ou seja, como o novo sentido de não-ser explica a falsidade na nossa experiência imediata no mundo sensível. O desvio metafísico foi um deslocamento necessário para buscar a inteligibilidade do não-ser – visava reconhecer a verdadeira Forma do não-ser. Agora, alcançada a inteligibilidade do não-ser, o caminho retorna ao problema do erro e à definição do sofista.³⁴⁵ E o centro da dificuldade está, daqui para frente, em mostrar como o novo sentido de não-ser fundamenta a falsidade da experiência imediata.

Neste sentido, o próximo passo da investigação consiste em analisar a natureza do discurso, das opiniões e das imagens, a fim de verificar se é possível (ou não), a partir da nova concepção de não-ser, fundamentar a falsidade na linguagem, no pensamento doxástico e nas imagens. O personagem Teeteto protesta diante do novo desafio: por que, agora, ainda é preciso definir o que é discurso? Por acaso, o problema colocado pelo sofista – a impossibilidade do não-ser – já não foi resolvido?! O Estrangeiro, contudo, acalma o jovem, esclarecendo que, de fato, com a descoberta de uma nova concepção de não-ser o problema do não-ser foi resolvido, mas a questão do erro continua em aberto: “havíamos descoberto que o *não-ser é um gênero entre outros, e que se espalha por toda os seres (pánta tà ónta diespárnénon, 260b7-8)*. [...] Muito bem; resta-nos agora examinar se ele se associa à opinião e ao discurso” (260b7-11).

O Estrangeiro esclarece que se não forem capazes de comprovar, agora, que o não-ser se associa com o discurso, a opinião e

345 “Pouco a pouco, retomando as dificuldades na ordem inversa daquela na qual foram apresentadas, a pesquisa delimita o problema do sofista. Já resolvemos o problema do não-ser. Foi necessário abordá-lo para provar a possibilidade do erro (que é o não-ser na opinião e no discurso). É, portanto, ao erro que se visa agora [...]. Estamos agora na dialética descendente, e todas as dificuldades que o problema do erro levanta encontram-se resolvidos antecipadamente pelo desvio essencial. A demonstração atual é apenas uma aplicação: desce-se às consequências” (Goldschmidt, 2002, p.172-173).

as imagens, então, o sofista estará certo, pois será “necessário que tudo seja verdadeiro” (*anankaion alethē pant' einai*, 260b13-c1). A única chance de garantir a possibilidade da falsidade, (*pseûdos*) tanto no discurso (*lógos*) como na opinião (*dóxa*) e nas imagens (*eidola*), é estendendo a comunicação do *não-ser* ao discurso, à opinião e às imagens. Pois, reitera o Estrangeiro: “o falso no pensamento e nos discursos consiste em pensar ou em dizer *o que não é*, isto é, *os não-seres*” (*tò gàr tà mè ónta doxázein è légein, toút' ésti pou tò pseûdos en dianoíai te kai lógois gignómenon*, 260c2-3).³⁴⁶ Uma vez comprovada a possibilidade da falsidade, estará garantida com isso a possibilidade do engano (*apátē*, 260c5). E se há engano é necessário que haja imagens, cópias e simulacros (*eidólōn te kai eikónōn éde kai phantasías*, 260c7-8).

É importante observar como a ligação entre o conceito de falsidade e o de não-ser é tão evidente para Platão que sequer é questionada. Em nenhum momento, Platão demonstra esta ligação. O problema relevante é associação do não-ser com o discurso, a opinião e as imagens, e não a associação entre não-ser e falsidade. Com efeito, a ligação entre falsidade e não-ser já parece garantida. Platão, na verdade, simplesmente se apropria da fórmula clássica de definir a falsidade: o falso é dizer, pensar ou representar *o que não é*. Isso explica a estratégia platônica para escapar das aporias lançadas pelo sofista: Platão não tenta substituir a definição clássica do falso, mas simplesmente busca ressignificar o termo principal desta definição clássica, a saber, *o não-ser*. Assim, a fórmula clássica para definir a falsidade não muda, mas o valor do não-ser muda.³⁴⁷ Platão oferece, doravante, um novo sentido ao não-ser – o não-ser manifesta a alteridade e não *o contrário do ser*. Com isso, Platão tenta resolver o problema do falso, mantendo sua definição clássica. O falso continua sendo a afirmação *do que não é*, mas o sentido deste ‘*o que não é*’ é, agora, *o que não é em relação a algo que é*. Platão, mantendo a mesma fórmula da definição do falso, a *relativiza* a partir do novo valor *relativo* adquirido pelo não-ser na investigação dialética: a falsidade ainda consiste em afirmar *o que não é*, mas isso significa agora afirmar qualquer coisa *de diferente em relação ao que algo é*; é afirmar algo *de diferente* do que deve ser dito sobre algo. O não-ser se manifesta como diferença, e é neste sentido que deve ser entendido, se se pretende fundamentar a possibilidade do falso no dizer, pensar ou representar.

346 Tradução de Cordero.

347 Cf. Cordero, 1995, p. 272, nota 251-252.

Outro ponto importante aqui destacado é como Platão pretende garantir não apenas a existência da falsidade no campo da linguagem, mas também no do pensamento (opinião) e das representações imagéticas. A ligação da falsidade com o engano, indicada aqui (260c5), mostra que Platão expande a aplicação do falso para diferentes domínios – o que significa que o falso não está restrito ao domínio lógico. Imagens, opiniões, memórias, sonhos, são, para Platão, todos fenômenos aos quais é possível atribuir a qualidade do falso. Isso não se justifica apenas pela constatação de que na linguagem natural o falso é constantemente aplicado a estes diferentes fenômenos, mas sobretudo, segundo Platão, porque o gênero do não-ser se espalha por todas os seres e cada vez que se tenta apreender *o que efetivamente uma coisa é* pode acontecer que se esbarre, equivocadamente, *no que ela não é* – no que é *diferente* do que é; ora, sempre que esse equívoco possibilitado pela alteridade acontece, é o falso que se manifesta. Para Platão, não é apenas a linguagem falada que tem valor de verdade. Opiniões, memórias, sonhos, alucinações, imagens e até prazeres e pessoas têm valor de verdade, para Platão.³⁴⁸

Como uma forma de convencer Teeteto da importância de investigar o conceito de falsidade em relação ao discurso, à opinião e às

348 Paul Friedländer, na famosa polêmica que estabeleceu com Heidegger sobre o conceito de verdade em Platão, já destacava como além da (i) verdade atribuída à fala e ao pensar, é preciso, na filosofia platônica, acrescentar que a verdade é (ii) atribuída à realidade do ser e (iii) ao caráter humano. Segundo Friedländer, a falsidade em Platão deve ser atribuída respectivamente: (i) ao pensar e à fala, gerando a opinião e o discurso falso, a mentira, o engano e o erro; (ii) ao ser e a realidade, gerando a falsa aparência, o jogo irreal e o sonho; (iii) ao caráter humano, gerando a falta de sinceridade e integridade, o hábito de mentir e a falta de confiança. Friedländer pensa que esses usos da verdade e de falso não são uma criação platônica, mas já estavam presentes na tradição anterior. Platão herda tais concepções de verdade e falsidade. Sobretudo, é neste ponto que Friedländer discorda de Heidegger. Para Friedländer, não há uma ruptura abrupta entre a filosofia pré-platônica e a platônica em relação ao conceito de verdade: “En Platón no estaba por primera vez la verdad para la rectitud del considerar y expresar; eso sucede ya en el viejo ‘epos’. En Platón predomina em *alêthês* y en *alêtheia* el equilibrio entre verdad desveladora, realidad desveladora y veracidad. Así Platón no ha corrompido el concepto ‘alêtheia’, como pretende Heidegger, sino que lo afina, sitematiza y recoge” (Friedländer, 1989, p. 221). Marques também destaca as diferentes dimensões que o conceito de verdade apresenta em Platão: “A verdade em Platão deve ser pensada em suas dimensões ontológica, epistêmica, lógica e axiológica” (Marques, 2012, p. 241).

imagens, o Estrangeiro apresenta um resumo do percurso do *Sofista*. O personagem destaca como toda a investigação elaborada até então fora motivada pelo *problema do erro* colocado pelo sofista (hipotético) em 236d. Desde lá, o sofista se refugia no abrigo do não-ser, rejeitando a existência da falsidade. Com efeito, lá o sofista argumentava: se o falso consiste em afirmar o não-ser, mas ninguém pode pensar ou dizer o não-ser – porque “*o não-ser em nada e de nenhum modo participa do ser*” (*ousías gâr oudên oudamêi tò mê òn metéchein*, 260d2-3) –, então, é preciso concluir que não existe falsidade e tudo é verdadeiro. Ninguém pode ser acusado por ninguém de dizer ou pensar o falso. Nem é possível diferenciar as imagens dos originais, nem os simulacros das cópias. A definição proposta, segundo a qual o sofista é um mestre da falsidade e um criador de imagens enganosas, perde completamente o sentido. O sofista não pode ser definido como aquele que tem discursos falsos ou que engana, pois o falso não existe. A atitude do sofista, ao ser acusado de mentiroso, não era se desvencilhar da acusação, mas simplesmente negar a possibilidade da falsidade, lançando mão da impossibilidade do não-ser. Neste sentido, o não-ser foi o lugar em que o sofista buscou abrigo. Na verdade, o não-ser e a sua impossibilidade fora até então o escudo pelo qual o sofista se defendeu da acusação platônica.

Mas o que se revelou a partir da investigação dialética é que o não-ser, tomado como alteridade, pode “participar do ser” (*metéchon toû óntos*, 260d5). O argumento, segundo o qual o não-ser nunca e de nenhum modo pode participar do ser, não pode mais servir de escudo para o sofista. Pois o estudo dialético provou que o não-ser participa do Ser – o Outro participa do Ser – e, por isso, tem existência. Além disso, foi destacado que o não-ser se “espalha por todos os seres” (260b8). Por conseguinte, a negação da possibilidade da falsidade não pode mais ser feita apelando para a impossibilidade de existência do não-ser. O não-ser existe como alteridade. Mas resta ainda uma saída ao sofista: objetar que apesar do não-ser participar do Ser, o discurso e a opinião não participam do não-ser.

Objetaria ele, talvez, que algumas formas participam do não-ser, e outras não, e que, precisamente, o discurso e a opinião estão no número daquelas que não possuem essa participação. Assim, à arte que produz imagens e simulacros, e na qual pretendíamos alojá-lo, ele negaria absolutamente e com toda sua força a existência, uma vez que a opinião e o

discurso não possuem comunidade com o não-ser; pois não poderá haver ali falsidade se essa comunidade não existe (260d6-e3).

Em outras palavras, não basta provar que o não-ser existe, é preciso ainda provar como o não-ser fundamenta a falsidade no discurso, na opinião e nas imagens. Enquanto não for demonstrado que o discurso, a opinião e as imagens estabelecem comunicação com o não-ser, não é possível ter garantido a existência da falsidade. O sofista apresenta um último desafio que exige dos seus interlocutores enfrentar mais uma dificuldade, ou seja, investigar e provar a existência da falsidade no discurso, nas opiniões e nas imagens por meio da nova concepção do não-ser:

Eis, pois, por que razões nos é necessário examinar cuidadosamente o que podem ser o discurso (*lógon*), a opinião (*dóxon*) e o simulacro (*phantasian*); e, uma vez assim esclarecidos, descobrir a comunidade que eles possuem com o não-ser; e a partir desta descoberta, demonstrar a existência da falsidade; demonstrada a existência da falsidade, nela aprisionar o sofista (260e4-261a3).

Teeteto se queixa de que o sofista é um sujeito “fértil em problemas” (*problemáton gémein*, 261a7). Tão logo foi resolvido o problema lançado pelo sofista em relação à existência do não-ser, o sofista já lança um novo problema: “o do falso, cuja existência no discurso e na opinião nos é necessário agora demonstrar” (261b1-2). O Estrangeiro acalma Teeteto lembrando que o problema mais difícil já foi superado (comprovar que o não-ser pode ser); “o resto será, de agora em diante, mais fácil e menor” (261c3-4). Primeiro, é preciso investigar o que é o discurso (*lógos*) e a opinião (*dóxa*), a fim de reconhecer se o não-ser, de fato, pode “se prender” (*háptetai*) a eles, possibilitando, assim, o discurso e a opinião falsa, ou se, ao contrário, o discurso e a opinião estão totalmente desvinculados do não-ser e, com isso, nunca são falsos, mas sempre verdadeiros.

O Estrangeiro começará a discussão pelo discurso. A intenção é, claramente, mostrar como, a partir do novo sentido de não-ser como alteridade, a falsidade pode se inserir no discurso. Em certo sentido, já é adiantado o novo significado da falsidade quando o Estrangeiro, antes

de analisar o discurso e a opinião, acusa o que é uma falsa refutação. Em 259d2-7, o Estrangeiro define que uma falsa refutação consiste em:

[...] mostrar *não importa como, que o mesmo é outro, e o outro, o mesmo; o grande, pequeno; o semelhante, dessemelhante, sentindo prazer em apresentar perpetuamente esses contrários (tanantía) nos argumentos, isso não constitui a verdadeira refutação (élenchos [...] alethinòs): é apenas, evidentemente, o fruto prematuro de um primeiro contato com o real. (259d2-7)*³⁴⁹

A falsa refutação está baseada numa *incorreção* ou *confusão* argumentativa na qual o *mesmo* é equivocadamente considerado *outro*, e o *outro*, *mesmo*. Na falsa refutação, o falso se configura como uma incapacidade de discernir entre o que é próprio (*mesmo*) de algo e o que é outro. Significa, por exemplo, confundir “os diferentes modos através dos quais os seres se opõem”³⁵⁰; em conceber, *sem precisar*, que o semelhante é o dessemelhante, o grande, pequeno.³⁵¹ Assim, o falso aponta para uma relação na qual a *alteridade* não é tomada como alteridade, mas como *mesmidade*; o que é próprio da coisa é confundido com o que é outro em relação a ela. Aqui já se indica que o falso não está na afirmação do não-ser absoluto, mas, ao invés, ele está baseado em certa *confusão* do que é *próprio (mesmo)* e do que é *outro* em relação a alguma coisa. Portanto, o não-ser implicado pela definição da falsidade (falso é conceber *o que não é*) não deve ser identificado com

349 Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa levemente modificada.

350 Marques, 2006, p. 294.

351 Marques reconhece na acusação platônica da falsa refutação não apenas os elementos lógicos e ontológicos da definição da falsidade, mas também certo elemento ético-moral: “A indiferença com relação aos procedimentos justos de refutação significa tanto confundir o que é mesmo com o que é outro, quanto não se preocupar com o bem do seu interlocutor. Jogar com os contrários, puramente pelo prazer de fazê-lo, frequentemente se associa a ter como objetivo produzir no outro indivíduo efeitos incompatíveis com a busca ou percepção da verdade. Assim procedem os jovens e os velhos que começam tarde; ou todos aqueles que ainda não adquiriram o hábito de manter contato com os seres, de se aproximar do que é realmente. Jogar de qualquer maneira com os contrários indica infantilidade (ingenuidade, falta de experiência) mesmo entre os velhos, ou indiferença (irônica?) com relação ao que é efetivamente” (Marques, 2006, p. 297).

nenhuma espécie misteriosa de inexistente ou nada. O não-ser implicado pelo falso aponta para uma alteridade a respeito de algo – uma alteridade tomada de modo inapropriado.

2.2.2 O discurso falso (*pseudês lógos*)

A exigência de investigar o discurso nasce do propósito maior de reconhecer a comunicação do não-ser com o *lógos*. A tentativa de definir a natureza do discurso não é efetuada por simples curiosidade teórica, mas tem o sentido concreto de fundamentar o discurso falso e garantir a definição do sofista. Isso explica, por exemplo, o motivo que leva a definição do discurso falso ter mais destaque na discussão do que a do discurso verdadeiro.³⁵² Em relação à investigação em curso, sobre o sofista, o mais importante é garantir a falsidade. Além disso, é no falso que está a dificuldade colocada pelo sofista (hipotético).

Mas, antes de investigar, pontualmente, o que é o discurso falso (objetivo principal da passagem), o Estrangeiro é obrigado a enfrentar uma questão preliminar. O personagem lembra a posição daqueles que colocam em xeque a possibilidade do próprio discurso. Pois, se, por um lado, havia o sofista (hipotético) que negava a possibilidade do discurso falso para escapar da acusação platônica (cf. 241a-b), por outro, havia também outros pensadores (mais radicais) que negam até mesmo a possibilidade de qualquer discurso, ao negar a comunicação (cf. 251b-c).³⁵³ Segundo estes últimos, não apenas o discurso falso é impossível, mas o próprio discurso, em si mesmo, é impossível de existir. Em certo

352 Sobre a explicação do discurso verdadeiro há apenas a passagem central 263b4-5. Por outro lado, sobre a explicação do discurso falso temos as passagens centrais de 263b7-9; 263b11-12; 263d1-4. Fica claro que Platão se sente na obrigação de explicar mais detidamente o que realmente seja o discurso falso, mas não sente a mesma exigência em relação à explicação do discurso verdadeiro.

353 Platão não nomeia os pensadores que negavam a possibilidade da comunicação, apenas afirma que são ou jovens ou velhos que apenas *começaram a aprender muito tarde* (*opsimathía*) e que, portanto, apresentam um aprendizado recente e ainda insuficiente (cf. 251b6-7). O Estrangeiro denuncia que é comum encontrar “pessoas cujo zelo se inflama a respeito deste assunto [a impossibilidade da comunicação entre os seres]: muitas vezes, pela pobreza de sua bagagem intelectual, pessoas de idade mais que madura, se extasiam a esse propósito, crendo, certamente, haver feito uma descoberta de grande sabedoria” (251c3-6). Para maior parte dos intérpretes, Platão está aqui aludindo a Antístenes (Cf. Cordero, 1993, p. 253-254, note 269 et 270). Outros consideram que Platão alude aos Megáricos (Cf. Gardella, 2015, p. 69-72).

aspecto, a argumentação dos interlocutores do *Sofista* segue “o movimento do diálogo” que “vai da impossibilidade de se dizer o não-ser, à impossibilidade de se dizer qualquer coisa”.³⁵⁴

Assim, antes mesmo de definir a natureza do discurso falso e garantir sua possibilidade, é preciso assegurar a possibilidade do discurso como um todo. É urgente voltar-se contra aqueles que negam a possibilidade de criar o *lógos* através do entrelaçamento das palavras. A dificuldade colocada por eles consiste em negar toda e qualquer *sumploké* entre os seres, e, com esta negação do entrelaçamento ontológico, destruir o fundamento que garante o entrelaçamento entre as palavras. A partir da negação da *sumploké*, eles eliminam as bases da possibilidade do discurso.

A negação da *sumploké* está baseada no princípio segundo o qual nada que é um pode ser múltiplo. Como algo, além do que é, pode ser outra coisa?! Como, por exemplo, o homem, além de ser o que é, a saber, homem, pode ser branco, alto, careca?! Segundo a argumentação dos que negam a comunicação entre os seres, não há como, sem contradição, considerar que uma única coisa possa ser muitas coisas. Neste sentido, nem a participação (ontológica) nem a predicção (lógica) são possíveis. Eles defendem uma espécie de monismo – não é nem um monismo numérico nem material, pois sustentam que há várias entidades –, mas uma espécie de monismo *atomístico* ou *predicativo*, segundo o qual cada coisa é única, separada e fechada em si mesma; de modo que há apenas um *predicado* possível que descreve cada coisa – um predicado que a nomeia e que vale só para ela.³⁵⁵

O Estrangeiro acusa todos estes que procuram “separar tudo de tudo” (*pân apò pantòs [...] apochorízein*), e que, portanto, rejeitam a possibilidade da *koinonía* e da *sumploké*, de serem pessoas as quais “falta qualquer senso de harmonia” (*ouk emmelès*) e que “são completamente alheias às musas e à filosofia” (*pantápasin amóusou tinòs kai aphilosóphou*, 259d9-e2). Com efeito, tentar separar cada coisa de todo resto, desligando-as umas das outras, é a maneira mais efetiva de matar o discurso, “pois o discurso só ganha vida por meio do entrelaçamento recíproco das Formas” (*dià gàr tèn allélon tòn eídōn sumplokèn ho lógos gégomēn hemín*, 259e5-6).³⁵⁶ Por isso, o Estrangeiro

354 Marques, 1995, p. 301.

355 Cf. Gardella, 2014, p. 4-5.

356 Cornford adverte que dizer que todo o discurso depende da *sumploké* das Formas não significa que as Formas sejam os únicos elementos que constituem os discursos. Segundo o comentador, são possíveis também enunciados sobre particulares (cf. Cornford, 2007, p. 376). Marques também atenta para este

considera que fora oportuno lutar contra aqueles que impediam a comunicação e forçá-los a aceitar que as coisas “se misturam umas com as outras” (*hétéron hetépō meígnusthai*, 260a2-3). Esta defesa da possibilidade da comunicação das Formas fora indispensável (251d-252e), pois somente através dela fica garantido ao discurso um lugar no gênero dos seres. Perder a possibilidade do discurso significaria perder a filosofia. Pois, como enfatiza o Estrangeiro a Teeteto: se do discurso “fôssemos privados, recusando-lhe absolutamente o ser, isso significaria negar-nos toda possibilidade de discorrer sobre o que quer que fosse, e dele estaríamos privados se concordássemos que absolutamente nada se associa a nada” (260a7-b2).

A filosofia, análoga à *mousiké* neste aspecto, está fundada num certo elemento de composição e de entrelaçamento. Ela se baseia no discurso que, como se verá, está baseado na possibilidade de entrelaçar nome e verbo, agente e ação. Sem preservar a dinâmica de interação dos seres, sem garantir a articulação entre os diferentes entes que compõem

aspecto, dizendo que defender que a combinação das Formas fundamenta o discurso não equivale a considerar que todos os enunciados são compostos por Formas. Na verdade, explica Marques, “não há correspondência unívoca entre os termos do discurso e as formas. Cada palavra num enunciado não corresponde a uma forma, pois é pela ligação que há discurso, ligação de nomes que se funda sobre, mas não se confunde com a ligação entre as formas. O que faz com que uma forma ‘intervenha’ é a necessidade (ontológica) intrínseca às relações que vigoram entre as formas, das quais o ser (do ser) em questão no enunciado participa. Se falamos de Teeteto em tal circunstância, temos as formas Homem, Animal, etc. que se misturam, e só recorremos a elas à medida que o raciocínio exige. O ‘recurso’ à forma inteligível é um modo de pensar (um método), um modo de visar o ser, que põe sistematicamente em relação, por um lado, os seres visíveis e as realidades inteligíveis que os fundam (tornando-os ontologicamente possíveis e, assim, pensáveis, cognoscíveis), e, por outro lado, as relações das realidades inteligíveis entre elas, reguladas segundo as relações dos gêneros maiores (as formas vogais). O Estrangeiro faz intervir os gêneros maiores para regular as relações entre as formas em geral, formas que, por sua vez, fundam os seres particulares assim como suas relações. Não há paralelismo fixo, rígido de dois mundos que se refletem mecanicamente, univocamente. A passagem entre um plano e outro é processo dialético. É um caminho complexo e diverso, que deve ser descoberto à medida que é percorrido, sem que jamais saibamos anteriormente que desvios devem ser feitos ou que cruzamentos iremos enfrentar. Justificar um discurso significa tentar explicitar todas as formas que se impõem como necessárias para torná-lo significante, ou inteligível. No *Sofista*, mais do que isso, trata-se de demonstrar (desmontar) as condições últimas de significação de todo discurso” (Marques, 2006, p. 308-309).

a realidade, nem o discurso pode mais ter sentido, nem a filosofia pode sobreviver. O filósofo deve falar e falar é compor através do discurso. Quem nega a possibilidade da composição fecha a boca do filósofo – impede que o filósofo busque dizer as articulações que ele reconhece na realidade.

Assim, a fim de garantir o discurso, o Estrangeiro retoma a analogia das letras que servira, anteriormente, para esclarecer a combinação das Formas (cf. 252e-253b). A questão que se coloca agora (261b e seq.), em relação ao discurso, é a mesma que, anteriormente, foi colocada em relação à comunicação entre as Formas: a propósito das palavras (*onomáton*): (i) todas concordam entre si; ou (ii) nenhuma concorda com outra; (iii) ou umas se prestam a um acordo, e outras não. É evidente que a última hipótese é a correta. Análoga às letras que formam as palavras a partir da combinação ordenada e às Formas que se associam de modo ordenado, as palavras devem ser ordenadamente combinadas para gerar o *lógos*. Dito de outro modo, apenas quando as palavras são colocadas numa sequência ordenada, onde há concordância, elas são capazes de “mostrar algo” (*dehoúntá ti*, 261e1). Sem concordância entre as partes, sem ordem, numa sequência aleatória, o *lógos* não pode ser formado, pois é incapaz de significar – desordenadamente uma sequência de palavras “nada significa” (*medèn semáinonta*, 261e1-2). Portanto, o poder demonstrativo – de mostrar algo, de significar e dizer algo – depende da composição bem-ordenada e harmônica das palavras. Palavras jogadas ao acaso não são capazes de mostrar nada; não geram um *lógos*.

Com efeito, foi revelado que o discurso deve ser bem-ordenado para ter sentido, mas falta ainda revelar o que exatamente é isso que deve ser bem-ordenado para formar um discurso. Pois, apesar de ter sido já indicada uma das condições do discurso – ser bem-ordenado e harmônico –, ainda não foi definido, em essência, o que, afinal, é o *lógos*; em que, em última instância, consiste a natureza de todo discurso.

O que é o discurso (*lógos*)? O discurso é o composto de nome e verbo. A natureza do discurso é explicada pelo Estrangeiro em termos de combinação (*sumplékein*, 262d4; *plégma*, 262d6) e composição (*suntheis*, 262e13; *synthesis*, 263d2-3) de nome e verbo. O Estrangeiro está preocupado em esclarecer a natureza *complexa* do *lógos*, tendo em conta que apenas uma sequência bem formada de palavras pode gerar um discurso significativo. Ele começa por indicar que há dois gêneros de palavras que servem “para exprimir a realidade existente por intermédio

da voz” (*tôn têi phonêi perî tèn ousían delomáton*, 261e5)³⁵⁷: as palavras (*onómata*) que são simples nomes (*onómata*) e as que são verbos (*rhémata*).³⁵⁸ Os verbos exprimem as ações (*tais práxesin*, 262a3) e os nomes são os sinais atribuídos aos agentes das ações. Colocar apenas nomes numa sequência jamais forma um discurso; apresenta simplesmente uma justaposição de sujeitos, sem indicar qualquer ação. Por exemplo, a sequência de nomes “*leão, cervo, cavalo*” não é um discurso, mas apenas uma lista de sujeitos. Nada é dito sobre os sujeitos elencados nesta lista. Por outro lado, uma sequência apenas de verbos também não forma um discurso; apresenta simplesmente uma sequência justaposta de ações sem agente. Por exemplo, a sequência “*anda, corre, dorme*” não é um discurso, mas apenas uma lista de ações sem sujeito.

Como se observa, uma lista apenas de nomes ou apenas de verbos são sons proferidos que não revelam, de fato, “nem uma ação concreta nem uma ausência de ação, nem a realidade existente de um ser nem do não-ser, porque [nestes casos] não há a união de nomes e verbos” (262c3-5).³⁵⁹

A condição essencial do *lógos* é, assim, a *sumploké* de nome e verbo. Sem este entrelaçamento básico, o discurso não pode se formar: não se manifesta nada, não tem sentido enquanto *lógos*. O discurso é incapaz de exprimir qualquer realidade se não for um composto de nome e verbo que pretende *dizer algo sobre alguma coisa*. Assim, por exemplo, concebemos que o discurso primeiro e mais simples é semelhante a algo como ‘o homem aprende’ no qual é entrelaçado o nome do agente ‘homem’ ao verbo que indica a ação de aprender. É importante observar que este enunciado não é simplesmente uma nomeação (*onomázein*). Diferente do simples nome, o *lógos*...

... indica algo sobre as coisas que são, ou que se tornam, ou que vieram a ser ou que virão a ser, e entrelaçando os verbos aos nomes, ele não apenas nomeia (*onomázei*), mas indica a realização de algo (*ti peráinei*). É por isso que dizemos que não somente nomeia, mas também

357 Tradução de Cordero.

358 É importante observar que *onóma* tem aqui um duplo sentido: um primeiro sentido amplo que inclui os nomes-agentes e os verbos – o sentido amplo pode ser traduzido em português por ‘palavra’; um segundo sentido específico no qual *onóma* se refere apenas ao nome de um agente ou sujeito, e que é distinto do verbo.

359 Tradução de Cordero.

que reúne³⁶⁰, e é a este entrelaçamento que atribuímos o nome de discurso”.³⁶¹

Embora seja demonstrativo – no sentido que buscar mostrar algo na realidade – como os nomes, o *lógos* não funciona como um nome que tem pontualmente um objeto isolado como referente. O *lógos* denuncia a realização de algo no tempo. Ele aponta conjuntamente para o agente e a ação, ou seja, indica que algo está se cumprindo, acontecendo, consumando-se na realidade (*ti perainai*). Ele indica, assim, o acontecimento, a interação, o processo e as relações dos entes. Por isso, o *lógos* é uma *potência de reunião* e não simplesmente uma etiqueta colocada sobre cada objeto isolado.³⁶²

O discurso não é um nome. O *discurso* é o entrelaçamento de nome e verbo. Com efeito, o nome busca revelar o ente em separado, de modo atomizado. No *Crátilo*, é dito que o nome é um tipo de instrumento (*órganon*) que serve para informar (*didaskalikón*) e para distinguir os entes (*diakritikón tês ousias*, 388b10-c2). O nome é ali comparado a lançadeira de tecelagem que distingue “a trama e as urdiduras emaranhadas” (388b2-3). Análogo à lançadeira, o nome separa e distingue os entes uns dos outros. A dupla função do nome, informar e distinguir, apontam para o seu caráter referencial. O nome revela e

360 Sobre o sentido arcaico de *légein* Cf. Cordero, 1995, p. 274, nota 367.

361 Tradução própria baseada na tradução de Cordero.

362 “In historical terms, this [the analysis of *logos* as propositional structure] is the central achievement of the dialogue and Plato’s major contribution to the philosophy of language. In the *Cratylus* Plato’s treatment of linguistic meaning was still dominated by the archaic model of naming, as a one-to-one relationship between words and what they designate or signify. Although there were earlier hints of a richer model, it is only now, in the *Sophist*, that Plato offers a full account of *logos* in which naming is only part of the story. [...] Plato has finally succeeded in liberating the theory of meaning from the model of naming by identifying both the linguistic form and the logical structure of a proposition. And he has achieved this by recognizing the elementary union of a noun and a verb in a sentence, where these are understood as the subject and predicate of a proposition (*logos*). What remains to be seen is how this propositional *sumplokē* is to be related to the ontological “weaving-together of the forms with one another” that was described earlier as making *logos* possible. It is probably no accident that in Plato’s first example, *anthrōpos manthanei* “(a) human being learns,” the subject expression can be understood as referring to the form or nature of human being. The weaving-together of the two forms Human Being and Learning is a necessary condition for the truth of any claim that a particular person is learning” (Kahn, 2013, p. 124-126).

informa algo em específico, tomado de modo isolado, e, com isso, distinguido das outras coisas.

Mas o nome que serve para distinguir “a trama e as urdiduras emaranhadas” é ele mesmo parte do entrelaçamento que constitui o discurso. Como destaca Montet sobre o nome e sua inserção no discurso: “ao comparar o nome à lançadeira no sentido de sua função ‘diacrítica’, Platão sublinha a operação de ‘discriminação da essência’ que implica o ato de nomeação”; por outro lado, contudo, “fazendo dos nomes um elemento [...] do tecido discursivo, ele sublinha seu entrelaçamento necessário com o verbo, fora do qual o discurso não é possível”.³⁶³ Em outras palavras, tomado sozinho, o nome tem uma função informativa, referencial e distintiva, pois separa e isola cada ente, mas, tomado em conjunto com o verbo, o nome se torna parte do discurso, sendo um elemento constitutivo no interior do entrelaçamento operado no discurso. Assim, é possível concluir que isoladamente o *nome* denota, distingue e separa, mas que no interior do *discurso* que entrelaça, o nome se torna uma parte que se combina e se conjuga com outra.

Em suma, o nome isolado é a palavra na sua função referencial de apontar e distinguir cada coisa enquanto que o discurso representa as palavras nas suas articulações possíveis; nas ligações que estabelecem e que pretendem descrever o real na sua complexidade.

A essência do discurso consiste, portanto, no entrelaçamento e não na nomeação. O *lógos* manifesta as relações, a comunicação e interação que se pretende reconhecer na realidade. O discurso se baseia, assim, na articulação. Além disso, ele tem um caráter temporal que falta aos nomes quando tomados isoladamente. O discurso pode indicar o que está acontecendo no presente, ou o que já aconteceu no passado ou ainda o que poderá acontecer no futuro.³⁶⁴ Ao nome isolado falta o aspecto

363 Montet, 1996, p. 21.

364 “Es importante advertir, además, que el discurso no está para Platón condicionado temporalmente y no se reduce, por consiguiente, a la simple articulación de un estado de cosas que se ofrece inmediatamente al *ahora* de la percepción, en cuyo caso no habría discurso sobre lo que está más allá de nuestra experiencia actual. Antes bien, por vía del discurso nos es dado ir “más allá de lo que se experimenta” y referirnos tanto a las cosas que son, como a las que “devienen, o fueron, o serán”. El *lógos*, en suma, no es jamás una suerte de espejo llamado a reproducir lo que se ofrece aquí y ahora a la experiencia de nuestros sentidos, ni su vinculación con los seres es estrictamente comparable a la del nombre con aquello de que es nombre, sino que al combinar nombre y verbo es posible ir más allá del nombrar” (Marcos de Pinotti, 1997, p. 73.)

temporal. O nome significa em abstrato, isento de tempo, alheio à circunstância temporal.

O *lógos* não pode, assim, ser reduzido ao nome que nomeia um objeto. A estrutura básica do *lógos* (nome e verbo) já revela que o discurso não indica a realidade como o nome de algo. O enunciado ‘*Teeteto voa*’ não nomeia a ação de Teeteto assim como o nome próprio ‘*Teeteto*’ nomeia o jovem que conversa com o Estrangeiro. Com efeito, a ausência do evento – Teeteto voar – não tem o mesmo efeito sobre o enunciado ‘*Teeteto voa*’ que a ausência da pessoa de Teeteto teria sobre o nome ‘*Teeteto*’. A falta de Teeteto torna o nome ‘*Teeteto*’ sem referência e sem sentido. Porém, a falta do evento de que Teeteto voa não retira nem a referência nem o sentido do enunciado ‘*Teeteto voa*’, pois tanto Teeteto existe como a ação de voar, apenas não é o caso que Teeteto se combina com a ação de voar. “O *lógos* não é, portanto, um nome que nomeia um fato. Ele é antes um complexo formado de partes que, estas sim, possuem uma relação transitiva com a realidade. Tal complexo [...] é constituído de um entrelaçamento (*plégma*). É um discorrer, e não um nomear”.³⁶⁵

A diferença entre nomear e discursar é importante para evitar certos equívocos daqueles que negam a possibilidade da falsidade. Os nomes não têm valor de verdade. Um nome não é nem verdadeiro nem falso. Ele designa ou não, significa ou não, mas não é verdadeiro ou falso. Quando um nome não é apropriado a alguma coisa ele sequer pode ser considerado o nome desta coisa. Pois se ele não informa e distingue seu referente, então, não o nomeia; não é nome, mas ruído sem significado. O nome, portanto, não pode ser falso. Ou ele é plenamente nome de algo ou não é absolutamente um nome. Quando o discurso é considerado como um nome, ele perde também seu valor de verdade, ou seja, ele perde a possibilidade de ser falso. Quando é considerado análogo ao nome, o discurso acaba por ter a mesma função de designar um referente, ele se torna significante como um nome, mas deixa de poder ser verdadeiro ou falso. Nesta hipótese cada coisa teria seu discurso próprio que a designa. Não haveria discurso falso porque um discurso que não designa corretamente o referente não poderia sequer ser considerado um discurso.

A distinção entre nomear e discursar é crucial na medida em que separa, por um lado, a questão da verdade e da falsidade do discurso e, por outro, a questão sobre o significado das palavras.³⁶⁶ Palavras são significantes – evocam os seus referentes. Os discursos, além de

significantes (são formados por palavras), são verdadeiros ou falsos – o valor de verdade e falsidade do discurso está baseado nas articulações e nas combinações que estabelecem e não na sua significação. A significação, em si, não é nem verdadeira nem falsa; ela simplesmente acontece ou não. O que pode ser verdadeiro ou falso é a articulação apresentada pelo discurso. Portanto, não é na nomeação ou na significação do discurso que deve ser buscada a verdade e a falsidade, mas no entrelaçamento. É a partir da *sumploké* que surge a “qualidade” do *lógos*.

O Estrangeiro conseguiu mostrar que a essência do *lógos* está na *sumploké*. Análogo à realidade, onde algumas coisas (*tà prágmata*) concordam entre si e outras não, na linguagem alguns sinais vocais (*tà tês phonês*) não concordam e, portanto, não formam o discurso, mas outros concordam entre si e acabam, assim, formando o discurso (cf. 262d-e). O que precisa estar em acordo, para formar o discurso, são o nome e o verbo, o agente e a ação. Como destaca Cornford, o resultado do tratamento do *lógos* no *Sofista* consiste em ter revelado que ele “é complexo, constituído de elementos heterogêneos (nome e verbo) que respectivamente têm significados e, quando são reunidos, formam um todo que tem significado como um todo”.³⁶⁷

Mas uma vez revelada a *sumploké* que funda e está na essência do *lógos*, é preciso ir adiante e reconhecer quais são as características principais do discurso. O Estrangeiro destaca duas características importantes: (i) o discurso é sempre discurso de algo e sobre algo (cf. 262e6-7; 262c5-11); (ii) o discurso recebe uma “qualidade” (*poion*) – ele pode ser verdadeiro ou falso (cf. 262e9-10; 262a12-263b3).

(i) Um discurso é sempre discurso de algo e sobre algo (*tinòs; peri tinos*)³⁶⁸; ele necessariamente se refere a alguém ou a alguma coisa.

366 “O significado filosófico-linguístico da parte do *Sofista* dedicada ao *logos* consiste na compreensão de que a questão sobre a verdade do discurso pode ser separada daquela sobre o significado das palavras, tal como é habitual também em Aristóteles e na tradição subsequente. A verdade ou falsidade é agora determinada como uma propriedade (*poion*) (*Sof.* 262e-263b) da proposição e não mais da palavra em conformidade com a visão defendida no *Crátilo* (385c)” (Kann, 2012, p. 200).

367 Cornford, 2007, p. 385.

368 Inicialmente Platão emprega o genitivo simples *tinós* “de algo” (262e6) para indicar que todo discurso deve possuir um referente. Logo adiante, em 263a5; 263a9-10, o personagem Teeteto empregará duas expressões que indicam a mesma necessidade ontológica do discurso de ter um referente: Teeteto concebe o discurso que fala dele como [um discurso] “sobre mim” (*peri*

Não é possível um discurso que seja discurso de nada ou sobre nada. O Estrangeiro estabelece, assim, esta condição ontológica para os discursos: “o discurso, desde que ele é, é necessariamente discurso de algo (*tinós einai lógon*), pois de nada é impossível haver discurso” (262e6-7).³⁶⁹ O discurso deve ser de algo (*tinós*), pois, um discurso de nada ou de ninguém (*mēdenós*, 263c9) não é sequer discurso; sem qualquer referente do qual o discurso fala, ele não pode ser em absoluto (*parápan*, 263c9) discurso. O Estrangeiro considera ter, assim, demonstrado “que é impossível haver discurso que não discorra sobre alguma coisa” (263c10-11).³⁷⁰

emoû) – usando o *peri* mais genitivo – e como “meu” (*emós*; *emón*) [discurso] – usando o possessivo (o possessivo reaparece em 263c7: “é teu [discurso]” (*éstin sós*)). As três expressões – o genitivo *tinós*, o possessivo *emós* e o *peri* mais genitivo – indicam a necessidade de todo discurso de ter algum ente ao qual concerne. De modo que, para Platão, afirmar que o discurso é sempre ‘de algo’ equivale a afirmar que ele é sempre ‘sobre algo’. Barbara Cassin destaca a importância da expressão *peri tinos* ‘sobre algo’ para Platão que quer evitar a impossibilidade do discurso falso: “c’est là [*peri tinos*] une nouveauté directement conditionnée par l’entrelacs syntaxique, [...] la fonction de nomination efficace se trouve doublée par une fonction d’“entourage”, une fonction si j’ose dire “péristique”. Cette dernière, à la différence de l’autre, permet d’introduire, et même ne fait qu’un avec la “qualité” du discours (*kai poion tina*: 262e8, cfr. 263a11, b2). En effet, la détermination de la qualité du discours, ce qui fait la différence entre “Théétète est assis” et “Théétète vole” et qui s’explique en termes de “vrai” et de “faux”, a besoin pour se déployer de l’espace du *peri*: il s’agit de ce qui “gravite autour” de cela même dont le discours est discours, de ce qu’on lui “accole”. Même si le génitif seul (la “référence”) et le complément de *peri* (le “sujet”) ne font qu’un – c’est Théétète – seul le *peri* introduit la possibilité d’un *hōs*, d’une articulation syntaxique en “que”, “comme”, ou “en tant que”, qui ne se réduit pas à l’entrelacs du nom et du verbe”(Cassin, 1991, p. 311).

369 Tradução própria.

370 “According to the *tinós* requirement, speech is of such beings. The requirement that speech must be of something is a requirement that speech be of countable beings that are self-identical, different from other beings, and capable of affecting other things or being affected by other things. It is reasonable, at least *prima facie*, to suppose that the *tinós* requirement is put forward as a requirement that speech be of what exists. The things that are, are by sharing in being; and it is reasonable to suppose that to share in being is to exist. Moreover, the proposal that something exists only if it is a countable, self-identical something that is different from everything else, and that exhibits some kinds of interactive capacities is an attractive proposal. If the relations between being, sameness, and difference mark relations of equivalence between

O discurso está, portanto, fundado na realidade, até mesmo quando não diz a realidade como ela realmente é. Todo discurso é discurso *de algo e sobre algo*, mesmo que nem sempre diga *deste algo e sobre este algo* o que é próprio de ser dito *dele e sobre ele*. De qualquer modo, mesmo quando diz o falso (as coisas como elas não são), não é do nada e sobre nada que se está a falar; no discurso falso fala-se sempre de seres e sobre seres, mas de um modo impróprio, errôneo. É o modo (a maneira) e não a existência que está em jogo na atribuição da verdade ou falsidade do discurso. Pois em relação à existência, ela já é uma condição do próprio discurso. Em qualquer discurso já se supõe que se fala de entes e sobre entes. (Cf. 262e6-7; 263c5-11). Os exemplos escolhidos pelo Estrangeiro (*‘Teeteto está sentado’* e *‘Teeteto voa’*) sevem para enfatizar como o discurso falso não se refere ao nada, mas a coisas existentes, tais como o jovem Teeteto que conversa com o Estrangeiro. O Estrangeiro não cansa de enfatizar (262e11; 262e14-15; 263a4-5; 263a7; 263c5-11) que os enunciados apresentados se referem objetivamente a Teeteto e que, portanto, mesmo o discurso falso *‘Teeteto voa’*, que *diz as coisas como não são*, é sobre um objeto realmente existente. O discurso falso não afirma a não-existência de Teeteto, mas apenas atribui erroneamente a Teeteto a capacidade de voar. E mesmo atribuindo erroneamente a ação de voar a Teeteto, o discurso falso *‘Teeteto voa’* não deixa de ser um discurso de algo realmente existente, a saber, Teeteto com quem o Estrangeiro conversa e que não voa. Em suma, Platão estabelece que o discurso é sempre de seres e sobre seres, e que, portanto, a falsidade do discurso não se encontra na afirmação da inexistência, mas na errônea articulação entre seres que o discurso falso estabelece.

O importante é evitar a interpretação sofisticada que conclui que todo discurso é verdadeiro apenas porque necessita de um objeto como referente. Para a interpretação sofisticada, o discurso sempre *‘diz algo’* (*légei ti*), e uma vez que *‘dizer algo’* equivale a *‘dizer o ser’* (*légein tò ón*), então, o discurso sempre diz a verdade.³⁷¹ Esta equação sofisticada,

existence, self-identity and difference from other things, then Plato is putting forward a plausible, appealing metaphysical thesis. He combines that metaphysical thesis with a linguistic one – the *tinós* requirement – to conclude that speech must be of countable, self-identical beings that are different from other beings, yet capable of at least some kinds of interactions with other beings” (Thomas, 2008, p. 645).

371 “Todo discurso, afirma, es verdadero, porque el que dice, dice algo (*ti légei*); el que dice algo, dice lo que es (*tò ón légei*), y quien dice lo que es, dice verdad (*alētheúei*)” (Proclo, *Lecturas del Crátilo de Platón*, 37, p. 79). Proclo

ultraparmenídica³⁷², que estabelece uma transitividade perfeita entre a linguagem e a realidade – dizer algo é dizer o ser, dizer o ser é dizer a verdade: *légein ti* = *légein tò ón* = *aletheúein* –, acaba por impedir a possibilidade da falsidade no discurso. Aqui no *Sofista*, contra a equação sofística, Platão busca deixar clara a distinção entre o simples ‘dizer algo’, *légein ti*, do sofista e o ‘dizer de algo’, *légein tinos*, ou ‘dizer sobre algo’, *légein peri tinos* inserido pelo Estrangeiro. O *légein ti* do sofista coloca o *ti*, o ser algo, como um objeto direto do dizer – quem diz diz diretamente algo, diz imediatamente o ser. Por outro lado, o *légein tinos* com o genitivo remete ao que se trata, do que se fala. O peso não está mais no que é diretamente dito, mas no que é dito *de algo* ou *de alguém*, ou seja, o sujeito do qual se fala. O *légein peri tinos* acentua ainda mais as mediações do discurso, acrescentando a preposição *peri* mais genitivo – ‘acerca de’, ‘sobre’, ‘a respeito de’ ou ‘a propósito de’. Sem negar que todo o discurso tenha um referente, Platão distancia, deste modo, o *lógos* da realidade – o discurso não fala diretamente a coisa, mas fala sobre a coisa.

A descoberta de Platão é certo dualismo do *lógos*. Platão reconhece que o *lógos* não é simplesmente *légein ti*, ‘dizer algo’, mas que é sempre *légein ti peri tinos*, ‘dizer algo sobre algo’. “O *lógos* afirma uma coisa de outra”.³⁷³ O primeiro *ti* é o predicado – o que é dito. O segundo, no genitivo e que é precedido pela preposição *peri*, é o sujeito, a propósito do qual se fala. Platão, portanto, não concebe o discurso como uma expressão imediata e direta que simplesmente ‘diz algo’. Se o *lógos* fosse simplesmente *légein ti*, ele evocaria os entes como os nomes; ele nomearia e seria, como quer o sofista, sempre verdadeiro. O *lógos* deve ‘dizer algo’ ‘a propósito de alguma coisa’, já não se trata mais de nomear, mas de entrelaçar “entidades que são ou não compatíveis, operando, bem ou mal, conexões, e é aí que se introduz a ‘qualidade’ do discurso (262a9, cf. 263a11, b2): verdadeiro ou falso”.³⁷⁴ A novidade platônica é considerar o *lógos* como algo complexo, como uma composição. Pois bem, é exatamente esta operação dual, de ligação e composição – constituinte da estrutura

atribui esta tese a Antístenes, acrescentando que ele está errado porque “es posible también la falsedad y que nada impide que el que dice lo que es, diga falsedad; es más, el dice, dice acerca de algo (*peri tinos légei*), aunque no diga nada (Proclo, *Lecturas del Crátilo de Platón*, 37, p. 79).

372 Cf. Cassin, 1992, p. 79.

373 Aubenque, 1990, p. 13.

374 Cf. Cassin, 1992, p. 81-82.

mesma do discurso – que “abre a porta para confusão e para os equívocos possíveis”³⁷⁵.

Contra o sofista, Platão pode, portanto, afirmar que o discurso é sempre sobre algo, mas que nunca é a simples expressão imediata, direta e exata de algo. Com efeito, o discurso não nomeia algo, ele predica de e sobre algo. Ter um referente a propósito do qual se predica não equivale, de nenhum modo, a expressá-lo como um nome o expressaria. Assim, a exigência do *tinós* e do *perì tinós* de que o discurso seja sempre discurso de algo e sobre algo existente não equivale (como pretendia o sofista) que todo o discurso é verdadeiro.³⁷⁶ ‘*Teeteto voa*’ é falso, apesar de ser um discurso de algo e sobre algo existente. A verdade e a falsidade não está no fato de o discurso ter ou não um referente – o discurso sempre tem um referente –, mas no que é atribuído ou não ao referente em questão.

(ii) O discurso deve ter “certa qualidade” (*poión tina*, 262e9). As duas qualidades possíveis do discurso, aqui em questão, são a verdade e a falsidade.³⁷⁷ Para mostrar quando um discurso recebe a qualidade de ser verdadeiro e quando recebe a qualidade de ser falso, o Estrangeiro decide tomar Teeteto como exemplo. Ele apresenta dois discursos diferentes sobre Teeteto: ‘*Teeteto está sentado*’ e ‘*Teeteto voa*’.

– Tomemos, pois, a nós mesmos, por objeto de nossa observação. – E o que devemos fazer. – Vou pronunciar diante de ti um discurso, unindo um sujeito a uma ação por meio de um nome e de um

375 Aubenque, 1990, p. 13.

376 “[...] it is one thing for a statement to be about a certain subject and quite another thing for this subject to have something said about it that is true or false of it; it is a failure to realize that what the statement is about in theory is settled independently of what then gets said about it, whether it is true or not.” (Frede, 1992, p. 417).

377 “The Visitor and Theaetetus agree that a sentence must be ‘of a certain quality’. The qualities they have in mind are truth and falsehood (*Sph.* 262E9-10, 262a12-263b3, cf. *Phlb.* 37b10-37c2). Nothing the two inquires say commits them to the view that every sentence is either true or false (they are not tacitly restricting sentences to declarative sentences). Plato occasionally contrasts the qualities of thing with what it is, i.e. its essence. Therefore, by agreeing that truth and falsehood are qualities of sentences, the Visitor and Theaetetus are probably hinting that neither truth nor falsehood is essential to sentences as such (some sentences are true and not false, others false and not true)” (Crivelli, 2012, p. 233-234).

verbo; e tu dirás sobre o que é esse discurso. – Se puder, assim farei. – *Teeteto está sentado*, será um longo discurso? – Não; aliás, bem curto. – Cabe-te, pois, dizer a propósito de quem e sobre o que ele discorre. – Evidentemente, a propósito de mim e sobre mim. – E este? – Qual? – *Teeteto, com quem agora converso, voa*. – Aqui, ainda, só há uma resposta possível: a propósito de mim e sobre mim. – Mas cada um desses discursos tem, necessariamente, uma qualidade. – Sim. – Que qualidade devemos, pois, atribuir a um e outro? – Poderemos dizer que um é falso (*pseudê*), outro verdadeiro (*alethê*). (262e11-b3).

O Estrangeiro tem a preocupação de escolher um exemplo próximo: “tomemos [...] a nós mesmos, por objeto de nossa observação” (262e11). Ele enfatiza que as duas sentenças exemplares são sobre Teeteto, ou seja, sobre alguém concreto. Assim, a sentença falsa, ‘*Teeteto, com quem agora converso, voa*’, não deve, de nenhum modo, ser interpretada como se estivesse querendo dizer nada. Com efeito, dizer que ‘*Teeteto voa*’ é dizer *coisas que não são*, mas não no sentido de dizer *nada*. Muito pelo contrário, na sentença falsa é de e sobre Teeteto que se está falando – é a alguém concreto que se está atribuindo erroneamente a ação de voar.

Em relação aos exemplos, o Estrangeiro e Teeteto facilmente concordam que a sentença ‘*Teeteto está sentado*’ é verdadeira e que a outra sentença, ‘*Teeteto voa*’, é falsa. Ambas são sentenças compostas de um nome, que indica um agente, e um verbo, que indica uma ação; além disso, ambas falam de e sobre Teeteto. Em outras palavras, ambas são sentenças significativas (respeitam as condições mínimas de todo *lógos* (i) ser composto por *ónoma* e *rhêma* e (ii) falar *de* e *sobre* algo existente), mas uma é verdadeira e a outra é falsa. Pois bem, por que uma é verdadeira e a outra é falsa? O que faz, por exemplo, com que a primeira sentença seja verdadeira? Segundo o Estrangeiro, a sentença ‘*Teeteto está sentado*’ é verdadeira porque “diz, sobre ti [sobre Teeteto], as coisas que são que são (*légei [...] tà ónta hōs éstin peri sou*, 263b4-5)”.³⁷⁸ A sentença é verdadeira porque diz, a propósito do sujeito

378 “[...] he [Plato] characterizes the statement about Theaetetus in the following way (263b4-5): *legei ... ta onta hōs estin peri sou*. This, taken by

Teeteto, coisas que pertencem a ele³⁷⁹, a saber, diz que ele está sentado quando é o caso que ele está sentado. A sentença é verdadeira porque atribui a Teeteto uma ação que se ajusta precisamente a ele; que condiz a ele e que é realmente um atributo seu. Com efeito, é o caso que a ação de sentar pertence a Teeteto e, portanto, a sentença ‘*Teeteto está sentado*’ é verdadeira.

Seguindo a argumentação de Crivelli³⁸⁰, a explicação oferecida aqui para o discurso verdadeiro pode ser formulada nos seguintes termos: uma sentença composta por um nome *n* e um verbo *v* é verdadeira apenas se a ação significada por *v* pertence ao objeto significado por *n*. Conforme o exemplo, a sentença ‘*Teeteto está sentado*’ é verdadeira apenas se a ação significada pelo verbo ‘*sentar*’ pertence a Teeteto que é, neste caso, o objeto significado pelo nome ‘*Teeteto*’.

itself, is ambiguous in various ways. Given the ambiguity of *hōs*, it might mean that a true statement says things that are *as* they are, or that a true statement says of things that are *that* they are. The parallel uses of *hōs* in 263b9, 263d1, and 263d2 suggest that the latter is meant. There is a further ambiguity, depending on whether *onta* refers to predicates that are affirmatively true of the subject or whether the claim is supposed to cover all predications, whether affirmative or negative. Given that this seems to be intended as a characterization of at least simple true statements in general, we should assume that *onta* is to be taken in the latter sense. There is yet a further question, namely whether *peri sou* goes with *onta* or *estin*. A comparison with 263b11 shows that it certainly goes with *onta*, though possibly with both. Given this disambiguation, the claim seems to be that a true statement says of what in fact is, namely about, or with reference to, the subject, that it is. [...] Plato’s view about true statements, then, seems to be this. Corresponding to the set of true simple statements about *a*, there will be a set of *F*’s that are with reference to *a*. And a true statement will be one that says of such an *F* that is with reference to *a* that it is, or that it is with reference to *a*.” (Frede, 1992, p. 417-418).

379 O termo ‘pertencer a’ traduz aqui o inglês ‘to hold of’ que, por sua vez, é um jargão moderno para traduzir o uso reverso do verbo ‘ser’ em grego. Como explica Crivelli, é plausível supor que as ocorrências de “ser” (*einai*) seguida por “sobre” (*epi* + genitivo ou dativo; *peri* + acusativo ou genitivo) são exemplos do uso reverso do ‘ser’. Crivelli explica nos seguintes termos o uso reverso do ‘ser’ em grego: “When the converse use of ‘to be’ is involved, ‘(The) ϕ is about σ ’ is equivalent to ‘ σ is (a) ϕ ’ ([...] ‘ ϕ ’ and ‘ σ ’ are schematic letters to be replaced, respectively, with a general term and a name). Thus, [...] ‘Sitting is about Theaetetus’ is equivalent ‘Theaetetus is sitting’” (Crivelli, 2012, p. 167; cf. 238).

380 Crivelli, 2012, p. 238.

Analisando o exemplo da sentença verdadeira ‘*Teeteto está sentado*’ pode ser dito que, em primeiro lugar, para que haja uma sentença é preciso ter um sujeito ao qual se atribui algo, *do qual e sobre o qual se fala*, e, depois, é preciso *atribuir* algo a ele; deve-se *dizer algo* a respeito deste sujeito. Com efeito, o nome ‘*Teeteto*’ é o sujeito do qual se fala. Ele remete ao indivíduo concreto Teeteto que conversa com o Estrangeiro. Pois bem, o que é atribuído a Teeteto é a ação de sentar. Sentar é uma ação existente realizada por aqueles que estão sentados. De forma que não há aqui nenhum problema em relação à existência do indivíduo Teeteto e da ação de sentar; a única questão em jogo aqui é saber se a ação de sentar pertence ao indivíduo Teeteto que conversa com o Estrangeiro ou não pertence. Pois se a ação de sentar pertencer a Teeteto, então, a sentença ‘*Teeteto está sentado*’ será verdadeira, se não, então, ela será falsa. Assim, concluindo, uma vez garantido que efetivamente a ação de sentar pertence a Teeteto e é corretamente um atributo dele, então, a sentença ‘*Teeteto está sentado*’ está confirmada como verdadeira.

A sentença falsa é explicada em termos semelhantes. No exemplo “*Teeteto voa*”, o sujeito é o mesmo, apenas o predicado é mudado. Em vez de predicar um atributo que pertence a Teeteto, tal como sentar, a sentença falsa atribui um predicado que não pertence a Teeteto – Teeteto é um homem, portanto, é incapaz de voar. Como explica o Estrangeiro, a sentença “*Teeteto voa*” é falsa porque “diz coisas diferentes das que são ([...] *hétera tîn ónton*, 263b7)”, ou seja, afirma coisas que são diferentes daquelas que são a respeito de Teeteto. ‘*Teeteto voa*’ é falso porque a ação de voar não faz parte dos seres que pertencem a Teeteto. Em relação a Teeteto a ação de voar é não-ser, e isso significa: é diferente de tudo que é em relação a Teeteto. Uma sentença falsa apenas “diz que coisas que não são que são” (*tà mè ónt’ ára hos ónta légei*, 263b9). Em relação a algo ou alguém, a sentença falsa acaba por tomar as coisas que não são – que são diferentes; que são alheias ao sujeito – como se elas fossem realmente atributos do sujeito. Com efeito, o discurso falso é aquele que afirma “coisas que são diferentes das coisas que são a teu respeito [a respeito de Teeteto]; pois, como dissemos, ao redor de cada coisa há, de certo modo, muitos seres e muitos não-seres (*ónton dé ge ónta hétera perì souí. Pollà mèn gàr éphamen ónta perì hékaston eínai pou, pollà dè ouk ónta*, 263b11-12)”. Em outras palavras, ficou estabelecido que há numerosos atributos que alguma coisa possui (ao redor de cada coisa há muitos seres), mas também que há numerosos atributos que uma coisa não possui (ao redor de cada coisa há muitos não-seres). Há, portanto, coisas que são a

propósito de alguma coisa, há outras que são diferentes a propósito da mesma coisa. Pois bem, quando a propósito de algo, as coisas que são diferentes (os atributos que a coisa não possui) são tomados como se fossem (como se fossem atributos que a coisa possui), então, tem-se uma sentença falsa.³⁸¹

De modo geral a explicação da sentença falsa pode ser colocada nos seguintes termos: uma sentença composta de um nome *n* e um verbo *v* é falsa apenas se a ação significada por *v* é diferente de tudo que pertence ao objeto significado por *n*. Assim, por exemplo, a sentença ‘Teeteto voa’ é falsa apenas se a ação de voar, significada pelo verbo ‘voar’, é diferente de tudo que pertence a Teeteto, que é o objeto significado pelo nome ‘Teeteto’.³⁸²

A falsidade está em tomar o diferente como se fosse o próprio de algo; é conceber, em relação a algo, as coisas que não são (*tà mē ónta*) como se elas fossem (*hōs ónta*). Na sentença falsa, assim, a falsidade consiste em atribuir algo que a coisa não possui – uma propriedade que diverge de todas as propriedades que ela tem – como se fosse um atributo apropriado a ela, como se ela tivesse este atributo. A falsidade na sentença é, portanto, uma confusão na atribuição. Um erro de predicação. Embora sejam coisas existentes o que a sentença falsa atribui a um sujeito, elas são diferentes de tudo que é a respeito do sujeito em questão. As coisas ditas na sentença falsa são existentes, pois, mesmo não pertencendo apropriadamente ao sujeito da sentença falsa, são predicados verdadeiros quando atribuídos a outros sujeitos. Como no exemplo ‘Teeteto voa’, voar é um predicado falso quando atribuído para Teeteto, mas é um predicado verdadeiro quando atribuído a um

381 “Plato’s thought here in 263b seems to be the following. Take the false statement that Theaetetus is flying. It says of Theaetetus something that is not with regard to him, namely flying. It presents, talks of, something that is not, namely flying, as if it were in relation to Theaetetus. This is supposed to be unproblematic, because we have already seen earlier that in relation to anything there are lots of things that are not. And so flying is just one of those things that are not with reference to Theaetetus. And this is what makes the statement that Theaetetus is flying false; it presents flying as something that is with reference to Theaetetus, when, in fact, it is not, when, in fact, flying is different from whatever is with reference to Theaetetus (cf. 263d1-2), or, to put the matter yet differently, when, in fact, Theaetetus is not flying” (Frede, 1992, p. 421).

382 Segundo a classificação de Crivelli está é a interpretação de Oxford sobre a falsidade das sentenças. Para uma apreciação detalhada das diferentes tentativas de interpretar a explicação da falsidade oferecida por Platão no *Sofista* ver Crivelli, 2012, p. 238-241.

pássaro. A falsidade não está no predicado em si, mas na sua atribuição errônea para certo sujeito.

O que se deve destacar, sobretudo, é a indicação platônica de que para decidir sobre a verdade ou a falsidade de uma sentença é preciso focar no que é dito sobre algo, no predicado que é atribuído ao sujeito.³⁸³ A verdade não é a simples *expressão* ou *nomeação* apropriada, mas a *atribuição* apropriada. Por certo, o *locus* da verdade não está no *lógos* tomado como um todo, como se fosse uma etiqueta do real, mas está na combinação, na predicação que liga uma ação a um sujeito. Como se destacou, Platão evita compreender o *lógos* como uma simples nomeação (cf. 262d). “Uma sentença fornece uma informação (*de loí peri*, 262d), afirmando alguma coisa *sobre* alguém ou algo”. O essencial é que o *lógos* diz algo sobre algo. “Ele expressa, com efeito, uma *relação* (*relationship*) entre um sujeito e uma atividade”.³⁸⁴ Verdade e falsidade são, de fato, qualidades que dependem, a rigor, das *relações* que o falante alega reconhecer na realidade. É a *sínthesis*, a *sumploké* que torna uma sentença verdadeira ou falsa. Neste sentido, deve-se concluir que o valor de verdade de uma sentença não se decide pela existência ou inexistência dos termos em questão, mas pela realização ou não da *sumploké*. A verdade da sentença verdadeira está no entrelaçamento correto de uma ação a um sujeito. A falsidade de uma sentença falsa está, por outro lado, no entrelaçamento incorreto. Quando uma ação não pertence ao sujeito na realidade, mas, mesmo assim, é atribuída a ele, neste caso, tem-se uma sentença falsa. O discurso falso não é, portanto, como queria o sofista, “uma descrição de nada”, é apenas “uma má descrição de qualquer coisa”.³⁸⁵

Uma vez garantido, contra o sofista, que o discurso falso não representa o nada e que, portanto, é significativo – pois diz algo de algo –, o Estrangeiro pode concluir:

Assim, quando certas coisas são ditas sobre ti [sobre Teeteto], mas coisas diferentes [ditas] como se fossem as mesmas, e coisas que não são [ditas] como se fossem coisas que são (*thátera hos tà autà kai mē ónta hos ónta*); em absoluto, ao que parece, esta composição

383 “[...] he [Plato] is claiming that to understand truth and falsehood we have to focus on what gets said in the sense of what gets said about the subject, that is to say we have to focus on the predicate” (Frede, 1992, p. 417).

384 Bluck, 1957, p. 186.

385 Xenakis, 1959, 34 apud Cordero, 1993, p. 275, nota 377.

formada (*hē toiaútē súnthesis*) de verbos e de nomes constitui real e verdadeiramente, um discurso falso (*óntos te kai alēthōs gignesthai lógos pseudēs*). (263d1-4).

“Real e verdadeiramente (*óntos te kai alēthōs*)” há o discurso falso. Pois dizer o falso não é dizer o nada. O não-ser dito pelo discurso não equivale ao não-ser absoluto; o não-ser dito pelo discurso falso é apenas o signo da diferença. Que se diga *o que não é no lugar do que é* não significa que está se dizendo *coisa nenhuma em lugar do que existe*, mas que, em relação a um sujeito, estão sendo ditas *coisas diferentes dele em lugar das coisas apropriadas e pertencentes a ele*. Muitos são os seres e muitos os não-seres que circundam cada sujeito. Isso significa: muitas são as características e propriedades pertencentes a um determinado sujeito, mas também muitas são as características e propriedades alheias ao mesmo sujeito. Cada objeto é determinado por aquilo que lhe é próprio, mas também pelo que é diferente dele. Com efeito, toda vez que o que é alheio, o que é diferente, é tomado como pertencente, como próprio ao sujeito, nesta situação nasce o discurso falso.

A ressignificação do não-ser como símbolo da alteridade que perpassa todas as coisas possibilita pensar o falso como equívoco, erro, confusão na conexão dos elementos que compõem o *lógos*. É a conexão errada de elementos existentes que constitui o discurso falso. Quando é conectado positivamente ‘Teeteto’ e ‘voar’, em vez de declarar a separação entre estes elementos que não se pertencem na realidade, tem-se um discurso falso (afirmação falsa). Ou quando ‘Teeteto’ é desconectado de um predicado que deveria ser conectado a ele, pois lhe pertence na realidade, aqui também há um discurso falso (negação falsa). Em outras palavras, “há configurações positivas e negativas que podem estar na base de uma declaração, e os que falam falsamente interligam os elementos errados” num caso e no outro.³⁸⁶

O discurso falso se estabelece, assim, como um acontecimento possível. O Estrangeiro foi capaz de mostrar como o novo não-ser – alteridade – conecta-se com o *lógos* e, portanto, como a falsidade consiste no ato de tomar alguma coisa não pelo que é propriamente (pelo que é mesmo), mas pelo que não é (pelo que é diferente dela). Com isso, o personagem conseguiu alcançar a fundamentação filosófica

que faltava para assegurar a validade da acusação de que o sofista não é outra coisa que um perito na arte do discurso falso.

A acusação contra o sofista de que ele lida com discurso falso não significa apenas que, por vezes, o sofista pode se enganar e afirmar, voluntária ou involuntariamente, uma falsidade – como, por exemplo, que ‘*Teeteto voa*’ quando, na verdade, deveria dizer que ‘*Teeteto está sentando*’. O ponto central da acusação platônica não é que o sofista se engana como uma pessoa comum, mas que ele é um mestre de enganar os outros. Ele é alguém eficaz em levar as outras pessoas a acreditar que ‘*Teeteto voa*’; é alguém exímio em produzir na alma alheia a confusão que gera a opinião falsa. O sofista é um mestre do *lógos*, o que o torna hábil na hora de jogar com as *relações* e com as *articulações* feitas pelos discursos. Ele não é simplesmente alguém que tem um discurso falso – qualquer um pode ter um discurso falso –, mas alguém hábil em fazer do discurso falso que tem um discurso poderoso e persuasivo. O discurso do sofista afeta o público. Ele gera a falsidade na alma de quem o ouve. Ele faz crer no falso. Com efeito, veremos, doravante, o que pode significar que a falsidade esteja no interior da alma – o que é a falsidade das opiniões.

2.2.3 A Opinião Falsa (*pseudès dóxa*)

Muitos comentadores finalizam a explicação da falsidade em Platão após ter interpretado como o filósofo concebe o discurso falso. Estes comentadores não se demoram na passagem do discurso falso para a opinião falsa, ou seja, pouco enfatizam a transição feita por Platão em 263d-264b, segunda a qual não apenas o *lógos* pode ser verdadeiro ou falso, mas que também “o pensamento (*diánoia*), a opinião (*dóxa*), a aparição (*phantasia*), são gêneros suscetíveis, em nossas almas, tanto de falsidade como de verdade” (263d6-8).³⁸⁷ Para Platão, portanto, a falsidade não está reduzida ao discurso. Podemos também pensar falsamente, ou seja, ter opinião falsa. A falsidade habita também os pensamentos e opiniões produzidos pelos sujeitos.

Depois de ter revelado como o discurso pode ser falso, o Estrangeiro pretende mostrar como o falso adentra a alma. Neste sentido, é preciso, antes, tentar explicar no que consiste, exatamente, o pensamento, a opinião e a aparição e no que estes conceitos diferem um do outro (263d10-e1). A estratégia platônica aqui proposta é tentar aproximar todos estes conceitos epistêmicos ao *lógos*, provando, assim,

387 Tradução de Carlos Alberto Nunes levemente modificada.

que por parentesco também o pensamento, a opinião e a aparição podem implicar a falsidade. Com efeito, não é oferecida, aqui no *Sofista*, uma explicação detalhada de como a falsidade pode se inserir no pensamento, na opinião e na *phantasia*. O argumento de Platão é mais simples; ele consiste em provar que há falsidade nestes domínios por causa do parentesco do *lógos* com tais disposições da alma. Assim, uma vez provado que há *lógos* falso, se Platão conseguir garantir que o *lógos* é congênito (*sungenôn*) à *diánoia*, à *dóxa* e à *phantasia*, ele terá provado que há também falsidade na alma. Todo o esforço da argumentação está, portanto, posto na demonstração de que o pensamento, a opinião e a aparição são aparentados ao discurso.

O Estrangeiro começa, dessa forma, definindo por parentesco o pensamento: “pensamento e discurso são a mesma coisa (*diánoia kai lógos tautón*), salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma (*entòs tês psuchês pròs hautên diálogos áveu phonês*), que chamamos pensamento” (263e3-5). O pensamento é, portanto, o diálogo íntimo que a alma mantém consigo mesma; pensar (*dianoeísthai*) é o movimento de perguntar e responder que a alma produz de modo íntimo e sem expressão vocal.³⁸⁸ Com efeito, o critério que distingue, sobretudo, o pensamento do discurso é a exposição e a voz: o discurso é “a corrente que emana da alma e sai pelos lábios em emissão vocal” (263e7-8). O pensamento aponta para o diálogo interior, e o discurso, para o resultado expresso na voz deste diálogo interior.

O Estrangeiro continua, agora, tentando destacar o que nesse processo é a opinião (*dóxa*). Ele afirma que o discurso é dividido entre “afirmação (*phásis*) e negação (*apóphasis*)” (263e12). De modo que quando a afirmação ou a negação ocorre na alma, operada pelo pensamento, i.e., silenciosamente, sem voz, o que resulta é o nascimento de uma opinião. A opinião é, assim, o resultado do pensamento silencioso. É uma afirmação ou negação que não é pronunciada em viva voz. Neste sentido, devemos concluir que, para Platão, “*phásis* e *apóphasis* abarcam” tanto (i) a “afirmação e negação, que aparecem na forma afirmativa ou negativa no enunciado expresso”, como também (ii) “os atos mentais de assentir e dissentir – dizendo ‘sim’ ou ‘não’ – a perguntas que a mente se formula a si mesma, como se descreve no *Teeteto* 190a, *pháskousa kai ou pháskousa*”. O que temos nesta

388 “[...] é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar” (*Teeteto*, 189e; cf. 206d).

passagem é a definição da opinião “como a decisão final da mente quando concluída toda dúvida e todo debate”.³⁸⁹

A *opinião (dóxa)* é a conclusão (*apoteleútesis*) do processo dialógico do pensamento (*diánoia*) que pergunta e responde. Quando a conclusão do pensamento – que não é senão a opinião – é expressa na voz, o que temos é o discurso. Pensamento, opinião e discurso são, assim, conceitos congêntos, ou seja, têm uma origem comum.

Falta ainda analisar o que é a aparição (*phantasia*). O Estrangeiro começa por esclarecer que a *phantasia* não é apenas uma opinião, mas é a opinião misturada com a sensação: “quando, ela [a opinião] se apresenta, não mais espontaneamente, mas por intermédio da sensação (*di' aisthéseos*), esta afetação (*páthos*) poderá ser corretamente designada por aparecimento (*phantasian*)” (264a4-6). A primeira questão que é preciso observar é que a “*phantasia* aqui, como no *Teeteto* 152c, é simplesmente o substantivo equivalente ao verbo *phainesthai*.”³⁹⁰ Não é a imaginação, ou seja, “a faculdade que representa um objeto ausente ou imaginário não percebido atualmente”. A *phantasia* é aqui a mera combinação de sensação e opinião; é esta combinação que, como se mostra no *Teeteto*, “se produz quando vejo uma figura indistinta e, correta ou incorretamente, julgo que é alguém que conheço. ‘Me parece’ que é assim. Este juízo, que interpreta correta ou incorretamente uma percepção presente é tudo o que significa aqui ‘parecer’ [*phantasia*]”.³⁹¹

Segundo Cornford, o uso de *phantasia* como a faculdade da imaginação é uma criação aristotélica:

[...] quando Aristóteles descreve a faculdade da imaginação, que chama *phantasia*, ‘imaginação’, adverte, não é ‘o juízo acompanhado de percepção’, nem ao que se chega por meio da percepção (*di' aisthéseos*, a expressão que aqui [264a4] emprega Platão), nem uma ‘combinação de juízo e percepção’ (*sumplokè dóxes kai aisthéseos* = *súmmeixis aisthéseos kai dóxes* de Platão nesta passagem [264b1]), *De Anima* 428a, 25. Aristóteles quer dizer que está dando um novo sentido a *phantasia*, que não deve confundir-se com

389 Cornford, 2007, p. 398.

390 Cornford, 2007, p. 398, nota 29.

391 Cornford, 2007, p. 399.

o uso da palavra que faz aqui Platão (Cornford, 2007, p. 399, nota 30).

Em suma, Platão concebe a *phantasia* como uma mistura no interior da alma entre uma opinião já posta e uma sensação recém-percebida. Quando combinamos, por exemplo, a visão de alguém com uma opinião já adquirida (representação ou lembrança), comparando-as, o que temos é uma *phantasia*. A mesma situação é descrita no *Filebo*, por Sócrates, nos seguintes termos:

[...] alguém vê à distância coisas que não são claramente percebidas. [...] a pessoa se esforça para discernir o que está vendo [...]. Depois disso, ela não perguntaria algo assim? [...] ‘O que será aquilo que está aparecendo (*phantazóenon*) lá junto à pedra, debaixo da árvore?’ Não te parece que alguém diria a si mesmo essas coisas, depois de ter percebido esse tipo de aparição (*phantasthénta*). [...] essa pessoa bem poderia dizer, como se respondesse a si mesmo: ‘é um ser humano’. Falando assim, teria ela acertado o alvo [...]. Mas, talvez, pode ser que alguém não acerte o alvo e declare que o que viu é a obra de pastores: ‘é uma estátua’ (38c5-d10).

Diante de uma coisa mal percebida, alguém pode se interrogar se aquilo que vê condiz com um homem ou uma estátua. O que é um ‘homem’ e o que é uma ‘estátua’ são coisas já presente na sua alma, de modo que ele já tem uma *dóxa* sobre cada um. Contudo, a aparição (*phantasia*) se define no momento que ele compara o que percebe (que percebe mal) com a opinião formada sobre o que é um homem e o que é uma estátua. Neste sentido, a *phantasia* deve ser descrita como a “mistura de sensação e opinião (*súmmeixis aisthéseos kai dóxes*, 264b1)”; a aparição não se confunde com a simples opinião, mas é aquela afetação (*páthos*) gerada por uma opinião mediada por certa sensação (*di’ aisthéseos*, 264a4-6).

No caso da aparição, acontece o mesmo que a simples opinião. Quando uma aparição é expressa em viva voz, o que temos é um discurso. Por exemplo, se aquela pessoa que não vê direito, decide que o que percebe é um homem e pronuncia para outra pessoa “o que disse a si mesmo”, mas agora, fazendo uso da voz, o que ela pronuncia não é

senão um discurso (cf. 38e1-4). Ela expressa na voz a aparição que tinha em silêncio na alma. Portanto, também a aparição é congênita ao discurso.

Em resumo, todas as disposições da alma aqui analisadas (*diánoia*, *dóxa* e *phantasia*) são aparentadas ao *lógos*: o pensamento é uma espécie de *lógos*, ou melhor, *diá-logos* em movimento na alma; a opinião, uma espécie de *lógos* concluído; e a aparição, uma mistura de opinião (*lógos* parado) com uma percepção.

Tendo mostrado que o discurso pode ser falso e uma vez revelado o parentesco do *lógos* com a *diánoia*, a *dóxa* e a *phantasia*, o Estrangeiro se sente confiante em declarar a possibilidade da falsidade na alma:

Desde que há, como vimos, discurso verdadeiro e falso, e que, no discurso, distinguimos o pensamento (*diánoia*) que é o diálogo da alma consigo mesma, e a opinião (*dóxa*), que é a conclusão do pensamento, e o ‘aparecer’ que é a combinação de sensação e opinião, é inevitável que, pelo seu parentesco com o discurso, algumas delas sejam, algumas vezes, falsas (264a8-b3).

Basicamente, o que se afirma aqui é que pensamento, opinião e *phantasia*, por serem todos congênitos ao discurso, são passíveis de falsidade. O que isso significa? Na verdade, significa que todas estas capacidades da alma operam de modo análogo ao discurso, ou seja, propondo combinações e interligando coisas diferentes; como o discurso, a alma quando pensa opera através de combinações, e é a partir destas combinações que se torna possível o erro.

Diferente do que havia concluído em 240d-241a, onde fora dito que a opinião falsa não era senão o ato de conceber “o contrário das coisas que são (*tanantía toís oúsi*, 240d6-7)” no sentido de conceber o *nada*, agora, após ter sido revelado um novo sentido para o não-ser, os interlocutores do *Sofista* podem concordar que a opinião falsa não é a opinião que concebe o *nada*, mas a opinião que, assim como o discurso, pode conceber outra coisa em lugar do que é apropriado, ou seja, a opinião falsa é a opinião que combina erroneamente e, portanto, troca o mesmo pelo outro.

Que o sofista seja um mestre da ilusão e que “a nossa alma se forma de opiniões falsas, em consequência da sua arte” (240d2-4), não

significa, portanto, que ele nos leve a pensar em coisa alguma, no *não-ser absoluto*, ao contrário, isso apenas quer dizer que ele nos confunde, fazendo com que troquemos o outro pelo mesmo, como quem combina incorretamente as representações.

No *Sofista*, a consideração da falsidade no interior da alma termina com a analogia das disposições da alma com o discurso. Platão não avança para uma explicação detalhada. Ele apenas se utiliza da comparação com o *lógos* para deixar assentada a possibilidade da falsidade no pensamento, nas opiniões e nas aparições. Neste aspecto, outro diálogo, o *Teeteto*, ao examinar a proposta de que a *epistémē* é opinião verdadeira, parece tratar com mais atenção o problema da falsidade no interior da alma do que o *Sofista*.

Com efeito, o *Teeteto*, embora tenha um resultado aporético, parece ir mais longe na discussão e explora mais profundamente o problema das opiniões falsas. No diálogo são apresentadas cinco tentativas de explicação para a formação das opiniões falsas. As duas primeiras são, claramente, apenas a exposição das aporias, propostas por aqueles que negam a possibilidade de opiniões falsas.³⁹² Por outro lado, as três últimas tentativas apresentam certas similaridades com a perspectiva apresentada no *Sofista* que busca explicar o falso apelando para o *não-ser relativo – o não-ser como diferença*. Por certo, as três últimas tentativas de explicação das opiniões falsas, propostas no *Teeteto* (187c-200c), têm elementos que são análogos à explicação da falsidade no *Sofista*. De modo que podemos dizer que o tratamento do problema do falso no *Teeteto* é similar ao tratamento do *Sofista*, mesmo que existam certas diferenças importantes entres estes diálogos.

Primeiro, é preciso observar a proximidade destes diálogos. Eles são diálogos vizinhos. Ambos fazem parte de uma trilogia. Dramaticamente, o *Teeteto* é o primeiro da trilogia, seguido pelo *Sofista* e depois pelo *Político*. O *Teeteto* oferece o quadro dramático inicial. Mas, para além do aspecto dramático, é importante observar como o *Teeteto* e o *Sofista* são diálogos críticos cujos problemas centrais não são ético-morais – característicos do socratismo –, mas diálogos onde são tratados diretamente de problemas ontológicos, epistemológicos e lógicos. São diálogos críticos também no sentido de que são uma resposta ao que Platão considera as principais teorias metafísicas até então: o eleatismo e o heraclitismo.

Nos dois diálogos, o problema do erro exerce um papel importante. No *Teeteto*, inicialmente, o problema do erro está ligado à

392 Cf. 1.2.6, p. 82.

argumentação protagórica segundo a qual ‘ser’ equivale a ‘aparecer’. Esta equivalência está na base da tese sofística de que *tudo é verdade – pánt’ aléthê*. Na segunda parte do diálogo, o problema do erro aparece no contexto da discussão de como é possível a formação de falsas opiniões, pois sem esta possibilidade não seria sequer possível diferenciar entre opiniões verdadeiras e falsas. No *Sofista*, por outro lado, o problema do erro tem outra direção. Ele está ligado à possibilidade de salvaguardar a definição do sofista como aquele que é um mestre do falso. De qualquer forma, tanto no *Teeteto* como no *Sofista*, o problema do erro exerce grande influência no curso da discussão dos temas que são caros aos dois diálogos.

Mas, apesar da proximidade entre estes diálogos, em relação ao problema do erro, há uma grande diferença entre eles, a saber, no *Teeteto*, as tentativas de explicar a falsidade das opiniões, ao final, não convencem e acabam todas sendo descartadas, enquanto que, por outro lado, no *Sofista*, a explicação da falsidade no discurso, na opinião e nas imagens é consolidada no final do diálogo. Assim, em relação ao problema do erro, a diferença de tratamento do *Teeteto* e do *Sofista* está, sobretudo, na avaliação e apreciação divergente da resposta que é dada ao problema. Está divergência pode parecer paradoxal, uma vez que os termos da explicação do falso nos dois diálogos parecem semelhantes. Seria o caso de não serem tão semelhantes quanto se imagina estas respostas ao problema do erro?

Sem dúvida, as explicações da falsidade, no *Teeteto* e no *Sofista*, são dessemelhantes em certos aspectos e isso se comprova pela apreciação divergente; mas há certo elemento comum que importa destacar, a saber, já no *Teeteto* a explicação da falsidade é visada a partir do conceito de diferença – alteridade. Isso indica que já neste diálogo a compreensão do não-ser parece apontar (não explicitamente, mas de modo tácito) para o *ser diferente* e não para o *nada*, embora não se tenha nenhuma consideração filosófica explícita do problema do não-ser neste diálogo.

Neste sentido, é possível tratar do *Teeteto* de maneira deliberadamente retrospectiva, ou seja, à luz do *Sofista*, reconhecendo, no *Teeteto*, como certas tentativas de explicar a falsidade das opiniões se baseiam, exatamente, no conceito que, segundo o resultado do *Sofista*, garante a possibilidade da falsidade, a saber, o *ser da diferença*.

O fato de o *Teeteto*, ao final do exame da segunda definição, descartar as tentativas de explicação da falsidade das opiniões, não nos impede de reconhecer como estas tentativas caminham na direção da solução do *Sofista*; e mais, que podem ser vistas como complementares

ao *Sofista*, na medida em que discutem mais profundamente a questão do erro da *dóxa* e da *phantasia*.

Terceira tentativa de explicar as opiniões falsas: allodoxía (189b-190e)

A ideia de que a falsidade se explica a partir de uma confusão entre ser diferente e ser mesmo – central no *Sofista* – já desponta aqui no *Teeteto* na terceira tentativa de explicação das opiniões falsas. Segundo Sócrates, aquela perplexidade que nasce da simples concepção de que seria possível pensar *o que não é* (cf. 187d1-4) pode ser evitada, desde que se alterem os termos da explicação da falsidade; não se deve pensar que a opinião falsa concebe o que não é de nenhum modo, mas que é a concepção que ocorre entre os seres quando a alma confunde-os. A opinião falsa não lida com o *nada*, mas com a troca entre coisa que são com outras coisas que igualmente são. Em suma, a proposta de Sócrates, doravante, é tentar evitar a concepção de que a opinião falsa é uma opinião de *nada* e, portanto, uma não-opinião. Ele quer mostrar que a opinião falsa é simplesmente uma “opinião equivocada” (*alldoxía*).

[...] afirmamos que a opinião falsa é a opinião equivocada (*alldoxían*) de quem, trocando (*antallaxámenos*) no pensamento (*dianoíai*) duas coisas que são, afirma que uma é outra. Desse modo, ele sempre pensa no que é (*òn mèn aeí doxázei*), porém põe uma coisa em lugar de outra. Assim, visar a um alvo errado (*hamártanon hoû eskópei*) é o que com todo o direito se pode denominar opinião falsa (189b12-c4).³⁹³

Sócrates propõe que a opinião falsa seja concebida como *alldoxía*. Ela é uma espécie de pensar alterado, trocado, equivocado que substitui uma coisa por outra. Ao que se indica, Platão cunhou a palavra *alldoxía* baseado numa analogia com a palavra *allognoeîn*, usada por Heródoto (I, 85), para se referir ao erro no reconhecimento de uma pessoa.³⁹⁴ Quando confundimos uma pessoa com outra, substituindo na nossa mente suas identidades, neste momento nosso

393 Tradução de Carlos Alberto Nunes levemente alterada.

394 Cf. Guthrie, 1992, p. 121; Cornford, 2007, p. 155.

pensamento altera, pensa equivocadamente (*allognoein*). Analogamente, quando concebemos algo, mas esta opinião substitui a identidade de coisas diferentes, neste momento nossa opinião altera, e temos uma opinião equivocada (*allogoxia*).

O mérito da *allogoxia* é apontar para uma compreensão da alma e da formação da opinião como sendo algo complexo e ativo. Nossa alma não é simples, nela se movimentam diversas coisas distintas, as quais, sem dúvida, podem ser passíveis de confusão. Além disso, nosso pensamento é ativo na medida que pode substituir uma coisa por outra e equivocarse. A *allogoxia* só pode ser possível na medida em que a alma esteja habitada por coisas distintas e que o pensamento seja um ato produtivo que combina, compara e assimila os entes diferentes.

A *allogoxia* é uma troca ou substituição (*antallaxámenos*). É como quem troca ‘ouro por bronze’, tomando uma coisa por outra, sem atribuir o real valor a cada coisa. Esta espécie de confusão no interior da alma de modo algum depende da afirmação de um não-ser absoluto. Com efeito, a *allogoxia* e a opinião em geral *sempre é pensamento do que é* (*òn mèn aei doxázei*). De modo que é sempre no espaço do ser, ou melhor, dos entes que habitam a alma, que o falso como *allogoxia* – como troca e substituição equivocada – pode nascer.

Teeteto parece captar apropriadamente o que Sócrates está propondo ao oferecer um exemplo de *allogoxia*: “quando alguém julga feio o que é bonito, ou bonito o que é feio, emite *opinião verdadeiramente falsa*” (*alethōs pseudē doxázei*, 189c5-7).³⁹⁵ O exemplo de Teeteto reafirma que a *allogoxia* é uma espécie de troca ou substituição, mas indica, incluindo algo a mais, que esta troca se dá entre propriedades atribuídas a algo ou alguém. Por exemplo, se se julga que Teeteto é feio quando, na verdade, a propriedade que pertence a ele é a de ser belo, então, há aqui uma falsa opinião – uma opinião equivocada.³⁹⁶ Na sequência, Sócrates parece reinterpretar a estrutura

395 Como lembra Nancy, a expressão “*opinião verdadeiramente falsa (alethōs pseudē doxázei)*”, dita aqui por Teeteto, é análoga àquela dita pelo Estrangeiro no *Sofista*: “[...] esta composição formada de verbos e de nomes constitui *real e verdadeiramente (óntos te kai alethōs)*, um discurso falso” (263d2-4). (cf. Nancy, 1995, p. 359, nota 359).

396 “The central idea of the other-belief [*allogoxia*] analysis is the idea that having a false belief involves making some exchange. This idea is elucidated to some extent by Theaetetus' reaction to Socrates' presentation of it. Theaetetus seems to have in mind an example: a false belief in which ‘one believes ugly instead of beautiful or beautiful instead of ugly’ (189c6). At 143e6-8 Theodoras says that Theaetetus is not beautiful, and at 185e3f. Socrates corrects

desta atribuição, considerando que o sujeito do predicado não é algo ou alguém em particular, mas as próprias propriedades contrárias: o belo mesmo e o feio mesmo. Assim, Sócrates pode questionar: como alguém pode conceber que o veloz pode ser lento ou o pesado, leve; como pode confundir e predicar um do outro?!(189c11-d5) Neste momento, porém, Sócrates deixa de lado esta questão e foca na definição da opinião falsa como *allodoxia*. Contudo, esta objeção reaparecerá mais a frente (cf. 190b2 e seq.).

Sócrates começa o exame do significado da *allodoxia*, apresentando quais são as condições mínimas de sua formação no interior da alma. Primeiro, é preciso que Teeteto esteja “de acordo com” a opinião de que “é possível colocar no pensamento uma coisa como diferente e não como é” (189d7-8). Em outras palavras, para que seja possível a *allodoxia*, é preciso inserir na alma a diferença; é preciso que o pensamento possa conceber algo como diferente do que ele realmente é. Para isso, é preciso uma segunda condição, a saber, é necessário que o pensamento esteja lidando com duas coisas, ao mesmo tempo ou com uma de cada vez (189e1-3). Com efeito, para que o pensamento possa se enganar é preciso que ele lide com a dualidade, simultaneamente ou de maneira sucessiva.

Neste sentido, Sócrates introduz uma nova analogia. O pensamento é como um discurso ou diálogo da alma consigo mesma. De modo que, no interior da alma, a formação das opiniões é algo dinâmico, operado pelo pensamento que formula perguntas e respostas para si mesmo. A opinião é a conclusão a que se chega através do pensamento dinâmico. Ela não é senão um discurso silencioso, sem voz, que permanece na alma sem ser pronunciado.

Mas por pensar (*dianoēisthai*) entendes a mesma coisa que eu? [...] Um discurso

Theodoras' judgement by telling Theaetetus that he is not ugly, but beautiful. Therefore the example of false belief Theaetetus has in mind is probably Theodoras' belief that Theaetetus is ugly, a belief which Theodoras holds while Theaetetus, as a matter of fact, is beautiful. The false believer Theodoras exchanges beauty (a property which happens to belong to Theaetetus) for ugliness (a property which in his belief he ascribes to Theaetetus) (cf. 186a8; 195d2-5). [...] The aesthetic quality that belongs to Theaetetus is beauty. Theodorus considers one after another all aesthetic qualities (he surveys them in order to pick out one and ascribe it to Theaetetus) and eventually chooses ugliness. In this way he forms the false belief that Theaetetus is ugly” (Crivelli, 1998, p. 7; p. 9).

(*lógon*) que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. Como ignorante é que te dou essa explicação; mas é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo (*dialégesthai*) para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar. Quando emite algum julgamento, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos opinião (*dóxan*). Digo, pois, que formar opinião é discursar, um discurso enunciado (*lógon eireménon*), não evidentemente, de viva voz para outrem (*oudè phonêi*), porém em silêncio (*sigêi*) para si mesmo (189e4-190a7).

Se o pensamento é como um diálogo e a opinião é como um discurso, então, se pode considerar que a opinião falsa no interior da alma surge como um íntimo e silencioso discurso falso. É como se o pensamento, ao trocar uma coisa por outra, dissesse “para si mesmo [...] que uma coisa é a outra” (*phésin [...] tò hétéron hétéron eínai prós heautón*, 190a9-10). Este argumento é semelhante ao que garante no *Sofista* a possibilidade das opiniões falsas (cf. 264a8-b3). Se o pensamento é como o diálogo silencioso da alma consigo mesma e a opinião é como um discurso silencioso, então, podendo o discurso ser falso, as opiniões também poderão. Apela-se aqui ao parentesco entre discurso e diálogo com pensamento e opinião.

O exemplo anterior de Teeteto parece perfeito para fortalecer a analogia entre opinião e discurso. Se a opinião falsa é aquela que troca as propriedades e atribui, em pensamento, por exemplo, que Teeteto é feio, quando, na verdade, ele é belo, então, a rigor, não temos aqui senão uma sentença falsa que a alma forma para si mesma e que não pronuncia para outrem. A alma gera um pensamento ou opinião que é proposicional, ou seja, que é uma atribuição de algo para algo.

Mas exatamente a partir desta analogia com o discurso que é iniciada a crítica da *allodoxía* e se chega a descartar esta explicação da formação das opiniões falsas. A crítica é a seguinte: é impossível trocar uma coisa pela outra, (i) porque ninguém diria para si mesmo que o belo

é feio, ou seja, ninguém predicaria contrários de contrários (190b2-8)³⁹⁷; (ii) porque quem pensa em duas coisas ou tem pleno conhecimento delas; ou desconhece totalmente ambas; ou ainda conhece uma plenamente e desconhece totalmente outra; mas, de qualquer forma, em nenhum caso, alguém poderá trocar e confundir tais coisas, pois se conhece não confunde, se desconhece não tem presente sequer o que pode ser confundido (190d5-e3) – com este último argumento se regride ao problema da primeira tentativa de explicar a opinião falsa onde saber e não-saber eram tomados em termos absolutos.

A crítica e a recusa da *allodoxia* como explicação para a opinião falsa não leva os personagens a esquecer totalmente o que foi alcançado, a saber, que o falso consiste na troca de uma coisa por outra. Com efeito, Sócrates está consciente de que “se não admitirmos semelhante possibilidade [das opiniões falsas], seremos forçados a aceitar um sem-número de absurdos”(190e5-6). Em outros termos, é preciso continuar a perseguir uma explicação satisfatória da formação das opiniões falsas. Neste caminho, a ideia de que o falso não está na afirmação de um certo não-absoluto, mas na troca de uma coisa por outra, continuará sendo a base fundamental de concepção da falsidade. Portanto, mesmo dramaticamente tendo sido descartada a *allodoxia*, teoricamente, sua presença continuará determinando as explicações do que pode vir a ser a opinião falsa.³⁹⁸

Neste sentido, é importante ter em mente como a *allodoxia* está ligada à explicação da possibilidade da falsidade no *Sofista*. Se

397 Como já dissemos, aqui Sócrates, claramente, reinterpreta o exemplo de Teeteto, considerando que a atribuição é entre qualidades contrárias – do belo predicar que é feio e do feio que é belo. Isso, de fato, soa absurdo: “sendo assim, procura recordar-te se alguma vez já disseste para ti mesmo que o belo é seguramente feio, e o injusto, justo. Ou melhor, 'num exemplo decisivo, se alguma vez já procuraste persuadir-te de que uma coisa é seguramente outra, ou se, ao contrário, nunca, nem mesmo em sonhos, tiveste o ousio de tentar convencer-te de que o ímpar é seguramente par, ou qualquer outra asserção da mesma espécie?”(190b2-8).

398 “La noción de ‘error’ [Cornford pensa aqui na *allodoxia* que continua exercendo influência] sin embargo, no debe ser abandonada si se puede evitar el supuesto antes aludido; y ello es posible si se introduce lo que hasta aquí ha quedado excluido: los contenidos de la memoria. Veremos que hay una clase de juicios falsos que pueden describirse como ‘erróneos’. Hay juicios en los cuales las dos cosas erróneamente identificadas son objetos de diferentes clases: uno, objeto de percepción; otro imagen de la memoria. De tal modo que ahora el campo de la discusión se amplía hasta incluir la memoria” (Cornford, 2007, p. 159).

considerarmos a segunda tentativa de explicar a formação das opiniões falsas, aqui no *Teeteto*, veremos que ela foi obstruída pela impossibilidade de se pensar o não-ser: “Não é possível [...] *pensar no que não é (tò mē on doxázein)*, nem em si mesmo nem em relação com o que é” (189b1-2). Nem por si nem ligando-o a algum ser, o não-ser pode vir a ser pensando. De modo que ter uma opinião falsa deve ser “diferente de pensar *as coisas que não são*” (*tà mē ónta*, 189b), porquanto o sentido de não-ser está reduzido ao sentido eleata de não-ser absoluto. Se preservamos o sentido absoluto do não-ser como “contrário do ser”, não há como defender que existe opinião falsa, pois nesse caso conceber o que é falso seria conceber “o que de nenhum modo é” e conceber “o que de nenhum modo é” seria, simplesmente, não conceber. O que é preciso fazer para evitar a armadilha sofisticada aqui presente é ressignificar o sentido do não-ser: o não-ser não deve ser interpretado como “contrário do ser”, mas como *diferente* – lembrando que o diferente participa do ser e, portanto, tem plenamente direito de existir. Apesar desta ressignificação ser apenas, explicitamente, realizada no *Sofista* (cf. 257b-c), aqui no *Teeteto*, Sócrates parece, implicitamente, já apontá-la, ao tomar a opinião falsa como uma “opinião equivocada” (*allodoxía*, 189b12).³⁹⁹

A segunda tentativa de explicação da falsidade da opinião esbarrou na aporia sofisticada, mas a terceira tentativa não comete o mesmo engano e considera que a opinião falsa não passa da “opinião equivocada” (*allodoxía*) cujo equívoco está na troca (*antallaxámenos*) de seres – realmente e plenamente existentes – que são confundidos. Com efeito, assim como no *Sofista* (Cf. 262e6-7; 263c5-11) todo discurso necessariamente tem um referente – até mesmo o discurso falso –, aqui Sócrates afirma que toda opinião “sempre pensa em algo que é” (*on mēn aei doxázei*), de modo que a opinião falsa não pode consistir em pensar coisa nenhuma. Portanto, quando se diz que a opinião falsa é pensar *o que não é*, isso não deve ser interpretado no sentido eleata/sofístico de que penso o *nada*, mas no sentido, explicitamente

399 “Introduire l’erreur par substitution, c’est abandonner les oppositions logiques irréductibles de la pensée parménidienne présente dans les deux premières tentatives. Désormais, nous nous inscrivons dans une solution non plus parménidienne, mais parricide par rapport à la pensée parménidienne: c’est la solution de l’Étranger dans le *Sophiste*. [...] Les propos de Socrate me semblent ici dépourvus de toute ambiguïté: le modèle qu’il propose consiste à inscrire l’objet de l’opinion fautive dans l’être, et à penser l’erreur en termes de substitution altérante. C’est exactement la solution de l’Étranger du *Sophiste*” (Séguy-Duclot, 2008, p. 180).

proposto no *Sofista*, de que penso *o que é diferente* do que é apropriado. Significa que tomo algo diferente do que deveria tomar; coloco outra coisa no lugar da coisa mesma. Por isso, formar uma opinião falsa é formar uma “opinião equivocada” (*allodoxia*): uma opinião alterada; uma opinião trocada. A *allodoxia* não trata de coisas que não são (*tà mē ónta*) no sentido absoluto de inexistentes. Ao contrário, a *allodoxia* se forma no pensamento quando seres igualmente existentes são trocados (*antallaxámenos*) e confundidos um pelo outro. Não é a inexistência que caracteriza a opinião falsa, mas a troca, a confusão, o engano entre mesmo e outro.

O não-ser implicado pela opinião falsa não deve ser interpretado como “contrário do ser”, mas como signo da diferença. Essa mudança de sentido já está apontada aqui no *Teeteto*, ao se propor o conceito de *allodoxia* como aquela capaz de definir a falsa opinião. Com o conceito de *allodoxia*, Sócrates consegue aqui escapar da armadilha sofisticada. Ele pode considerar que *pensar o que não é* não significa *conceber o nada*, mas *conceber o que difere do que é*, é pensar o que é *diferente* de algo.

Quarta tentativa de explicar as opiniões falsas: a imagem do bloco de cera (190e-196c)

O impasse em que se encontram Sócrates e Teeteto, após ter sido descartada a terceira tentativa de explicar a falsidade, é, por um lado, a incapacidade de esclarecer como se formam as opiniões falsas e, por outro, os absurdos que se seguem se a opinião falsa não puder ser explicada. Sócrates, neste sentido, confessa que não se deve desistir “enquanto não analisarmos o problema sob todos os seus aspectos” (190e7). Sócrates acredita enxergar “um caminho para nos livrarmos deste cipoal” (191a5-6), no qual a explicação da falsidade se encontra. É preciso verificar a viabilidade do novo caminho, como declara Sócrates:

[...] se encontrarmos a solução procurada e conseguirmos sair deste apuro, livres, de todo, do ridículo, poderemos falar de quem se encontre em situação idêntica. Porém se falharmos, acho que precisaremos revestir-nos de humildade e deixar que o argumento nos pise e faça conosco o que quiser, como acontece a bordo com os passageiros atacados de enjoo (190e8-191a6).

Sócrates está disposto a tentar, outra vez, pensar a solução para a formação das opiniões falsas. O novo caminho que ele propõe começa pela rejeição de que eles estavam certos ao negar a possibilidade de “tomar o que se sabe pelo que não se sabe e, desse modo, enganar-se” (*pseusthênai*, 191a8-b1). Pois, de um jeito ou de outro é possível se enganar (191b1). Teeteto concorda e apresenta o seguinte exemplo de engano: podemos nos enganar no caso de “conhecendo (*gignóskōn*) Sócrates, ver de longe outra pessoa desconhecida para mim e acreditar que é Sócrates, a quem conheço” (191b2-6). Apesar deste exemplo já ter sido rejeitado antes (caía no absurdo de supor que, ao mesmo tempo, se sabe e não se sabe alguma coisa), Sócrates propõe repensar esta situação de engano entre o pensamento e a sensação, mudando os termos da discussão e explicando-o a partir de uma imagem. Sócrates insere na questão os conceitos epistêmicos intermediários ‘aprender’ (*manthánō*, 191c4) e ‘esquecer’ (*epilanthánomai*, 191e1). Para descrever como operam o aprendizado e o esquecimento na alma, Sócrates lança mão de uma imagem: há na alma que percebe algo análogo a um bloco de cera onde as impressões são gravadas. O bloco de cera é uma dádiva de Mnemósine, mãe das Musas, o que significa que este bloco de cera representa a memória. Quando uma impressão fica gravada, há lembrança e conhecimento, pois está preservada a imagem que foi impressa na cera. Porém, quando a imagem se apaga ou sequer pôde ser impressa no bloco de cera, então, há esquecimento e ignorância. Segundo Sócrates, numas pessoas o bloco de cera é “maior; noutras, menor; nalguns casos, de cera limpa; noutros, com impurezas, ou mais dura ou mais úmida, conforme o tipo” (190c9-d1). Em outras palavras, o tamanho do bloco e a qualidade da cera explicam, metaforicamente, a capacidade e a qualidade da memória que difere de pessoa para pessoa. Aprender é, assim, gravar uma impressão na cera e esquecer é apagar a imagem gravada.

Tendo em mente esta imagem do bloco de cera, Sócrates propõe, agora, considerar o exemplo de Teeteto, segundo o qual a opinião falsa acontece quando conhecendo alguém, mas vendo outra pessoa de longe, toma-se esta última por aquela que se conhece. Sócrates, na verdade, examina diversas hipóteses para chegar a conclusão de que de qualquer maneira a possibilidade da opinião falsa deve estar no desacordo entre sensação (*aisthēsis*) e pensamento (*diánoia*) - “as opiniões falsas não se originam nem das relações recíprocas das sensações [na comparação entre percepções atuais] nem dos pensamentos entre si [conhecimentos adquiridos e gravados na

memória], mas do ajustamento entre a sensação e o pensamento” (195c7d3).

A argumentação socrática descarta várias hipóteses iniciais, focando no desacordo entre sensação e pensamento. O erro se originaria quando acontece de uma sensação atual despertar uma lembrança, uma imagem gravada na memória, que comparativamente não condiz com aquela sensação. Quando, por exemplo, alguém que conhece Teodoro e Teeteto (tem a lembrança e a imagem gravada na memória de cada um), vê os dois e aplica a sensação produzida pela visão de um à lembrança de outro; ou quando vê apenas um, mas aplica a ele a lembrança do outro.

[...] na hipótese de conhecer-te e a Teodoro e de ter a impressão de ambos naquele bloco de cera, como a que deixa o selo de um anel. Percebendo-vos de longe sem muita nitidez, procuro *conciliar* a marca de cada um com os respectivos traços fisionômicos, para que estes se *ajustem* no rasto daquelas e possibilite o *reconhecimento*. Mas pode acontecer que me engane, como quem troca os pés ao calçar os sapatos, e aplique a impressão visual de um na marca do outro, ou que seja vítima da ilusão própria dos espelhos, em que fica no do lado direito o que está no esquerdo: nesses casos pode tomar-se uma coisa por outra e haver opinião falsa”

[...] Remanesce, ainda, a hipótese de conhecer ambos, porém, ademais desse conhecimento, perceber apenas um, não o outro, sem poder conciliar o conhecimento daquele com a sensação correspondente [...]. Em resumo: acerca do que nunca se soube nem nunca se percebeu, não é possível, me parece, nem enganar-se nem formar opinião falsa, se for realmente saudável nossa proposição. Mas justamente nas coisas que sabemos e que percebemos é que a opinião vira e se muda, ficando, a revezes, falsa e verdadeira: quando ela ajusta direta e exatamente a cada objeto o cunho e sua imagem, é verdadeira; será falsa, quando

os liga de través e obliquamente. (193b9-194b4).

O erro na alma é aqui concebido como o desajuste entre a sensação presente e a lembrança que foi adquirida e está gravada na memória. Quando as marcas gravadas (ou a marca no caso de um só) não coincidem com as sensações atuais (ou com uma só), o pensamento erra, “à feição de um mau arqueiro” que dispara “canhestramente e bate longe do alvo” (194a3-4). O erro se insere na comparação entre a percepção e o objeto lembrado. Em certo sentido, trata-se aqui de um erro de memória. Por isso, Sócrates pode afirmar que sábios são os que têm facilidade de gravar tudo que aprendem e que têm boa memória:

[...] quando a cera que se tem na alma é profunda e abundante, branda e suficientemente amassada, tudo o que se transmite pelo canal das sensações vai gravar-se no coração da alma, como diz Homero, aludindo à sua semelhança com a cera, saindo puras as impressões aí deixadas, bastante profundas e duradouras; os indivíduos com semelhante disposição aprendem facilmente e de tudo se recordam e sempre formam pensamentos verdadeiros, sem virem jamais a confundir as marcas de suas sensações. Sendo nítidas e bem espaçadas todas as impressões, com facilidade põem em relação cada imagem com a correspondente marca, as coisas reais, como lhes chamam. São esses os denominados sábios (194c5-d7).

Os ignorantes e os que sempre se enganam, por outro lado, são os que têm uma memória ruim que não consegue gravar bem e que, portanto, facilmente esquece e se confunde na atribuição das sensações atuais em relação as marcas adquiridas:

Quando o coração de alguém é veloso, qualidade decantada pelo poeta sapientíssimo, ou de cera carregada de impurezas, ou muito úmida ou muito seca, as pessoas de coração úmido aprendem

depressa mas esquecem facilmente, e ao revés disso as de coração por demais seco. As de coração veloso, áspero e pedrento, devido à mistura de terra e de espurcícia, recebem impressões pouco claras, por carecerem de profundidade. Igualmente pouco nítidas são as de coração úmido: por se fundirem umas com as outras, em pouco tempo ficam irreconhecíveis. E se além de tudo isso, por exiguidade de espaço, ficarem amontoadas, mais indistintas se tornarão: os indivíduos desse tipo são propensos a emitir juízos falsos, pois quando veem ou ouvem ou pensam, falta-lhes agilidade para relacionar de imediato cada coisa com sua marca peculiar; são morosos, trocam as coisas, vêem e ouvem mal e, no mais das vezes, pensam errado. Daí serem chamados ignorantes e dizer-se que sempre se enganam com a realidade (194e1-195a10).

A imagem do bloco de cera pretende apontar para o erro de pensamento que acontece em virtude da má memória e de uma má percepção: as lembranças confusas e as percepções pouco nítidas são, segundo esta concepção, o lugar propício para a formação das opiniões falsas – uma opinião falsa sendo o desacordo na comparação das percepções com as lembranças. Como no *Sofista*, em que o *lógos* falso é identificado na errônea interligação entres sujeito e predicado, aqui o falso também é atribuído a certa interligação: não mais a interligação lógica, mas a errônea interligação entre uma lembrança e uma sensação.⁴⁰⁰

Sócrates, apesar de parecer satisfeito com esta explicação da possibilidade da opinião falsa (cf. 195b1-7), reconhece que um

400 “[...] la *phantasia* [...] étant apparentée au discours, peut être parfois vrais et parfois fausse (264b2-3). Il n’est nullement question d’une vérité prédicative, qui mettrait en jeu la participation, mais d’un énoncé *empirique dont la vérité et la fausseté dépend entièrement de l’ajustement à la perception, et non de la participation*” (Dixsaut, 2000, p. 290). O erro da *phantasia* é, como o do discurso, um desajuste entre elementos distintos, mas, diferente do discurso, não é predicativo. É um erro de identificação, no interior da alma, entre uma sensação e uma lembrança, e não um erro de descrição.

adversário (um sofista hipotético?!) poderia encontrar problemas nela: é uma explicação incompleta (195c6-196c8). O exame da imagem do bloco de cera reduz a possibilidade do erro ao desacordo entre pensamento e sensação, mas, por acaso, não é possível errar também em relação ao que apenas conhecemos, ou seja, apenas sobre o que são nossas ideias na alma. Pois, com efeito, não ocorre de, ao somar $5 + 7$, alguém julgar que é 11? Neste caso, não há nenhuma sensação, há apenas números abstratos que conhecemos e que estão no interior da alma. Neste erro de cálculo, confundimos o que já conhecemos com outra coisa que também já conhecemos.

Agora, diante deste contra-ataque, Sócrates conclui que é preciso ou (i) demonstrar que a opinião falsa não se reduz simplesmente ao “desajuste entre pensamento e sensação” – pois “se for o caso, jamais nos enganaríamos em nossas cogitações” (196c4-6) – ou, simplesmente, (ii) abdicar da possibilidade da formação de opiniões falsas. A primeira hipótese acarretará a tese paradoxal de julgar possível, ao mesmo tempo, saber e não-saber. Pois se alguém sabe o que é 11 e o que é 12, mas, mesmo assim, se equivoca no cálculo, esta pessoa, na verdade, não sabe – ele sabe e não sabe. A segunda hipótese significa aceitar a tese sofística, segundo a qual todas as opiniões são verdadeiras.

A imagem do bloco de cera também fracassa em garantir a possibilidade da falsidade no interior da alma. Novamente, o problema está nos conceitos pressupostos de ‘conhecer’ e ‘saber’ que são, claramente, compreendidos em sentido absoluto, não dando margem a concepções epistêmicas intermediárias e graduais. Mas, apesar do fracasso, é preciso reconhecer como a definição do falso continua baseada na noção de *allodoxia*. No jogo da memória e das sensações, a proposta era explicar o erro como um desacordo, um equívoco, fundado na troca e no descompasso de uma imagem lembrada e uma percepção sentida: quem se engana entre uma lembrança e uma sensação é como “quem troca os pés ao calçar os sapatos” (193c6-7). A falsa opinião, de nenhuma maneira, estaria do lado do que foi esquecido completamente ou do que não é de nenhum modo, mas se encontraria no desacordo de uma representação com a sensação que a corresponde. Novamente, contra a concepção eleata/sofística que aproxima o falso do inexistente, aqui Platão tenta explicar o falso a partir do jogo de identidade e diferença.

Além disso, é preciso notar que por mais que no *Teeteto* a tentativa de explicar a formação das opiniões falsas a partir do desacordo entre sensação e pensamento não se consolide, no *Sofista* e no *Filebo* é retomada a ideia do “aparecimento” (*phantasia*) falso, cujos

termos com que é proposto nestes diálogos são muito semelhantes aos termos presentes na imagem do bloco de cera no *Teeteto*. Como vimos, no *Sofista* o Estrangeiro afirma que a *phantasia* (ou *phainetai*) é “a mistura de sensação e opinião” (*súmmeixis aisthéseos kai dóxes*, 264b1). Não é a simples e espontânea opinião gravada no interior da alma, mas a opinião interligada com a sensação, o que gera a afetação (*páthos*) que se chama *phantasia*. No *Filebo*, como vimos, a opinião falsa é explicada em termos análogos. É quando reflito sobre uma visão – que aparenta ser uma estátua, mas que é realmente um homem – que se revela como o erro da *phantasia* nasce na confrontação de uma percepção com opiniões gravadas na alma (cf. 38b-e).

Quinta tentativa de explicar as opiniões falsas: a imagem do aviário (196d-200d)

Sócrates se queixa que, desde o início, o que impede a consolidação da formação das opiniões falsas na alma é a falta de esclarecimento em relação ao que é conhecer e saber. “Pareces não refletir que, desde o começo, nossa discussão nada mais foi do que uma investigação sobre o conhecimento (*epistémes*), como se ignorássemos, portanto, sua natureza” (196d8-9). Com efeito, Sócrates e Teeteto sentem que andam em círculo, empregando, sem cuidado, as expressões ‘conhecer e não conhecer’ ou ‘saber e não saber’, como se estivessem cientes do que, realmente, significam tais palavras (cf. 196d12-e7). Diante desta incompreensão, Sócrates decide arriscar uma pequena caracterização do saber (*tò epístasthai*, 197a7): saber é “ter conhecimento” (*epistémes [...] héxin*, 197b1). Ou não seria melhor dizer que é a “posse de conhecimento” (*epistémes ktêsin*, 197b3)? Neste ponto, Sócrates apresenta uma distinção que o levará a propor a imagem do aviário. Possuir (*kektêsthai*) e ter (*échein*) são coisas diferentes. Por exemplo, alguém pode comprar uma roupa, mas não usá-la; ele, portanto, possui esta roupa – está guarda no armário –, mas não a tem, ou seja, não a tem consigo, não a veste (cf. 197b9-12). Assim, do mesmo modo, alguém pode possuir certo conhecimento, mas não tê-lo consigo, ou seja, não ter em mente.⁴⁰¹ Na sequência, Sócrates propõe a imagem do aviário para tentar esclarecer a diferença entre possuir e ter

401 Segundo Kahn, é comum considerar que esta distinção entre “possuir conhecimento” (*ktêsis*) armazenado na alma e “ter conhecimento” presentemente, ter em mente, prepara a distinção aristotélica entre potencialidade e atualidade. (Cf. Kahn, 2013, p. 74).

consigo o conhecimento. A alma, podemos imaginar, tem dentro de si uma espécie de aviário, onde, como pássaros que são aprisionados, diversos conhecimentos são trancados. Quando somos crianças o aviário está vazio, mas, com o tempo, a alma vai apanhando conhecimentos, assim como um caçador apanha pássaros. Sempre que alma conhece algo novo, ela prende neste aviário que está no seu interior. Em certo momento, o aviário da alma fica repleto de conhecimentos acumulados, uns diferentes dos outros. E, assim, podemos dizer que a alma possui (*kektêsthai*) muitos conhecimentos e que sabe muitas coisas (cf. 197e6). Mas mesmo possuindo todos estes conhecimentos aprisionados no seu interior, a alma não os têm consigo todo o tempo. Na verdade, como um caçador que prende suas aves e que as toma apenas quando precisa ou quer, a alma guarda seus conhecimentos, e apenas quando precisa ou quer, agarra, segura e os têm atualmente presentes. Assim, possuir não é ter conhecimento. ‘Possuir conhecimento’ é deixar guardado no aviário metafórico da alma certo conhecimento, enquanto que ‘ter conhecimento’ é segurar e dispor efetivamente do que se conhece (cf. 197c-198a).

Sócrates apresenta um exemplo matemático para esclarecer a imagem do aviário. Quem conhece os números opera segundo duas ações: adquirir o conhecimento dos números e contar, a cada vez, os números que já conhecia. Assim, um conhecedor de matemática é como um caçador que realiza “uma dupla caçada: uma, antes da aquisição, com o fim preciso de adquirir; outra, levada a cabo pelo próprio adquirente, quando apanha e segura nas mãos o que ele, havia muito, já possuía” (198d2-4). Com efeito, o matemático que possui o conhecimento dos números, “por os ter adquirido e por sabê-los, pode aprendê-los de novo, com tomar e segurar” esse conhecimento “de que já era dono desde muito, mas que não tinha à mão em pensamento” (198d5-8). O saber matemático opera, assim, numa dupla ação de, primeiro, adquirir o conhecimento dos números, e, depois, tê-los a disposto e presente no momento dos cálculos. O mesmo, segundo Sócrates, acontece com o gramático que já possui o conhecimento das letras, mas a cada vez que lê “volta a considerar o assunto, a fim de aprender outra vez o que já sabe” (198e3-5).

Diante desta representação que diferencia ‘possuir’ de ‘ter’ conhecimento, Sócrates apresenta o que pode vir a ser uma opinião falsa:

[...] é admissível formar opinião falsa
[...] quando não se *tem o conhecimento*

(*échein tèn epistémēn*) dessa coisa, *porém de outra (all' hetéra)*, e na caçada dos conhecimentos que volitam no aviário, por engano apanha-se (*hamartôn labēi*) um em lugar do que se pretendia? Nessas condições, essa pessoa acredita que onze seja doze, como se dava no outro caso, ao pegar um pombo trocax em vez de um pombo manso (199a9-b6).

O erro se localiza, assim, no segundo ato do conhecer, ou seja, quando se tenta agarrar e segurar aquilo que já se possui, mas, em vez do que se deveria agarrar, é tomada no lugar outra coisa. A definição de opinião falsa continua sendo a de *allodoxia* que troca e confunde coisas diferentes. Agora, porém, são coisas conhecidas, adquiridas e guardadas na alma que são confundidas no exato momento em que o pensamento pretende tomá-las à disposição. Pois, quando o pensamento “apanha o que tencionava, mesmo, apanhar, *não se engana e julga o que realmente é*” (*apseudeîn te kai tà ónta doxázein*, 199b8-9). Contudo, quando no voo dos conhecimentos já adquiridos que possui, tenciona pegar um, mas acaba pegando outro, eis que se gera uma opinião falsa na alma. Assim, quando algum matemático, que conhece os números 11 e 12, calcula $5 + 7$, mas, na sua resposta, em vez de capturar o número 12 que é o apropriado, captura o 11, eis que o matemático erra e forma uma falsa opinião. É a troca de 12 pelo 11 o que gera a opinião falsa do matemático. Em outras palavras, é a *allodoxia* que confunde dois números já conhecidos. Como o caçador, que com suas aves presas, pode tomar uma por outra, qualquer pessoa, que possui o conhecimento dos números, pode confundi-los, tomando um pelo outro, ao ter com eles. Daquilo de que já se possui conhecimento, o erro acontece na atualização, no ato do pensamento de tornar presente o que estava guardado.

Para Sócrates, por mais plausível que esta explicação pareça, ao fim, ela também pode trazer certo aborrecimento. Pois algum adversário inflexível pode questionar: como se pode sequer supor que a opinião nasce da “troca de conhecimentos” (*epistémōn metallagè*, 199c10). Como alguém pode supor que se tente *ter conhecimento* daquilo que já se *possui conhecimento*?! O adversário não parece disposto a aceitar a sutil diferença apontada por Sócrates entre possuir e ter.

[...] não será o cúmulo do absurdo ter presente na alma o conhecimento, nada

conhecer e ignorar tudo? Seguindo esse mesmo raciocínio, nada impediria admitir que a ignorância condiciona conhecer alguma coisa, e a cegueira, perceber algo, uma vez que o conhecimento pode levar alguém a não saber. (199d3-8).

Retornamos para a dicotomia rigorosa entre saber e não saber. O adversário não aceita intermediários a partir dos quais seria possível garantir a possibilidade da *allogoxia* na alma – seja o que for que a *allogoxia* possa ser: um discurso silencioso que atribui erroneamente propriedades a certa coisa como na terceira tentativa de explicação; ou uma confusão na comparação de uma percepção e uma lembrança como na quarta tentativa; ou ainda um erro na atualização de algo já conhecido como nesta quinta e última tentativa.

Diante deste último fracasso, Sócrates confessa que a investigação andou em círculos:

Assim, depois de uma volta enorme, viemos bater outra vez na dificuldade inicial. Com a sua risadinha costumeira, decerto aquele nosso contraditor nos objetaria: De que jeito, excelentes amigos, quem conhece os dois, o conhecimento e o não conhecimento, tomará um deles, que ele conhece, pelo outro, que ele também conhece? Ou então, não conhecendo nem um nem outro, como tomará um que ele desconheça por outro também desconhecido? Ou, ainda, conhecendo um e não conhecendo o outro, tomará o que ele conhece pelo que não conhece, ou o inverso: o que não conhece, pelo que conhece? Ou ireis dizer-me novamente que desses conhecimentos e dessas ignorâncias há outras espécies de conhecimento que o possuidor traz fechadas nalgum ridículo aviário ou tabuinha de cera, que ele conhece enquanto as possui, conquanto não as tenha à mão no pensamento? Desse jeito, sereis forçados a andar à roda dez mil vezes, sem adiantar um passo (200a11-c3).

Sócrates não objeta e considera, neste momento, justa a crítica do adversário, pois, na verdade, é um erro metodológico procurar a opinião falsa no interior da alma, antes de ter definido o que, afinal, é conhecimento. Toda a argumentação, após ter sido definida a opinião falsa como *allodoxia*, buscou conciliar esta definição com uma concepção menos rígida de conhecimento. Contudo, apesar do esforço (que reconhecemos, sobretudo, nas duas imagens apresentadas), esta conciliação não ocorreu. Os interlocutores não conseguem escapar do princípio de que não existe meio-termo entre saber e não-saber. Saber e não-saber se mantêm como contrários que excluem um ao outro. Assim, com este conceito inflexível de saber, todas as possibilidades de explicar a opinião falsa como um equívoco, que acontece no interior da alma, são descartadas. O fracasso é o resultado final porque, segundo as palavras derradeiras de Sócrates, é um erro “procurarmos a opinião falsa antes do conhecimento [...] Pois não será possível conhecer aquela antes de saber o que vem a ser conhecimento” (200c8-d2). Diante do fracasso, Sócrates reconhece como o problema que impede a consolidação da possibilidade da opinião falsa não é a definição do que seja o falso, mas o próprio conceito que está sendo investigado desde o início: o conhecimento. Sócrates reconhece, com isso, a circularidade da investigação que para garantir a definição de conhecimento está pressupondo certa concepção de conhecimento. E esta concepção de conhecimento, que perpassa toda a argumentação, é a de que o conhecimento é um ato passivo e apodítico, análogo à sensação e imune a qualquer erro.

Assim, o motivo do fracasso das tentativas de explicar a formação de falsas opiniões na alma está na incapacidade de escapar de certa concepção sofisticada que toma em termos absolutos a dicotomia epistêmica saber/não-saber ou conhecer/não-conhecer. Todas as tentativas de minimizar a radicalidade da dicotomia não surtiram efeito.⁴⁰² Nas três últimas tentativas de explicar a opiniões falsa, a

402 Nancy nota como, deliberadamente, Platão abstrai desta discussão sua própria teoria da reminiscência (cf. *Mênon*, 81b-e), segundo a qual apreender é lembrar e ignorar é esquecer, ou seja, literalmente não saber o que se sabe ou saber e não saber ao mesmo tempo (cf. Nancy, 1995, p. 358, nota 350). A deliberada ocultação da teoria da reminiscência se manifesta textualmente no momento em que Sócrates se nega a considerar aquilo que é intermediário ao saber e não-saber: “Acontece, porém, que com o toda e com cada coisa em particular nos defrontamos com a alternativa de saber ou não saber. É certo que entre ambos se encontram o aprender e o esquecer, mas vou deixá-los de lado, pois nada têm que ver com o presente argumento” (188a1-6). Apesar de

principal dificuldade não é, portanto, o problema do *não-ser* ou a indefinição do que deve ser a opinião falsa enquanto tal. A verdadeira dificuldade está na incapacidade de escapar deste conceito empirista de conhecimento. Com efeito, o que impede de assegurar a formação de opiniões falsas na alma não é a incapacidade de garantir a definição do erro na alma e da opinião falsa como *allodoxia*, mas de não conseguir estabelecer a possibilidade de um pensar ou “conhecer” da alma que não seja plenamente correto pelo simples fato de ser conhecimento adquirido. O fracasso está em não conseguir compatibilizar a noção de opinião falsa como *allodoxia* com esta noção empirista e rígida de conhecimento. O problema, portanto, não é o não-ser implicado pelo falso, mas o não esclarecimento do que afinal, é conhecimento.⁴⁰³

O esforço, ao propor as três soluções para explicar as opiniões falsas, foi duplo: por um lado, foi um esforço de tentar compreender o pensamento (*dianoia*) como uma capacidade ativa, em vez de considerar que o pensamento opera automaticamente, de maneira passiva, análoga à sensação⁴⁰⁴; por outro lado, foi um esforço de compreender a alma

observarmos que na sequência da argumentação os conceitos intermediários *apreender* e *esquecer* vão intervindo na discussão (sobretudo nas imagens da cera e do aviário), não há nenhuma proposta clara de considerar estes conceitos que poderiam ajudar a escapar da dicotomia rígida proposta entre saber e não-saber. Assim, mesmo nas imagens da cera e do aviário em que podemos identificar o uso dos conceitos de apreender e esquecer, não há nenhuma tentativa platônica de apresentar a teoria da reminiscência. Como observa também Guthrie, as imagens epistêmicas aqui propostas não lançam mão da principal teoria epistemológica do platonismo tradicional. Segundo Guthrie, primeiro, as imagens da cera e do aviário apresentam “uma concepção de conhecimento empirista e *tabula rasa*, que não deixa lugar à *anámnēsis* das Formas: começamos com nossos aviários vazios (197e). Segundo, Sócrates descreve o ensino como ‘transmissão’ de conhecimento e o aprendizado como recepção do mesmo (198b). As duas juntas [estas duas observações] bastam para mostrar que, por razões maiêuticas, Platão não se sente obrigado a expressar suas opiniões reais” (Guthrie, 1992, p. 126).

403 Como aponta Guthrie, a verdadeira dificuldade para explicar a opinião falsa “reside na assimilação platônica da crença e o conhecimento com a vista ou o tato” – aqui “o conhecimento se adquire em virtude de um processo que se assemelha por seu caráter direto à sensação”. (Guthrie, 1992, p. 125).

404 “All three solutions have taken to heart the lessons of Plato’s refutation of the Secret Doctrine. The Heterodoxy [or Allodoxia] account makes judgment something that the mind does, rather than something that just happens to it automatically, for judging is a sort of silent speech, the sort that brings to a close a sort of silent discussion (189e-190a6). Likewise, the Wax Tablet analogy makes the mind more than the passive recipient of sensory impressions: we

como algo complexo, na qual interagem percepções, lembranças, opiniões e saberes. A atividade e a complexidade da alma é o modo pelo qual se pôde propor a possibilidade do erro, mesmo que, ao fim, a alma tenha sido, novamente, reduzida a algo simples.⁴⁰⁵

Em certo sentido, o fracasso das tentativas de garantir a opinião falsa nasce do fato de que, por mais que tenha tentado conceber a alma como algo complexo e o pensamento como atividade, na verdade, nunca se abdicou totalmente de tomar a alma como algo simples e o pensamento como basicamente análogo à sensação. A dicotomia saber e não-saber/conhecer e não-conhecer são a expressão de uma compreensão simplificada da alma que reduz o pensamento a certa percepção espiritual binária: não há nada possível entre o absoluto conceber e o total não conceber.

Neste sentido, por mais que com estas três explicações Sócrates penetre “mais fundo no problema” e tente “compreender como é possível imaginar um meio-termo entre ciência e a ignorância”, ele “não abandona o ponto de vista da exclusão absoluta dos contrários e sempre recua no momento em que é necessário dizer que é possível, ao mesmo tempo, *saber e não saber*”.⁴⁰⁶

‘hold up’ our war tables so that they can receive any impression which we wish to remember (191d4-7); we try to ‘fit’ incoming perceptions into the appropriate mark on our tablets (193c2-4). Similarly, according to the Bird Cage analogy, we ‘hunt down’ bits of knowledge to put them in our cages, and from our cages we retrieve those bits of knowledge ‘as we wish’ (197c1-d2). Thus the last accounts make the mind active in its formation of its ideas, and all three accounts make the mind active in its use of those ideas to make judgments” (Denyer, 1993, p. 112).

405 “Above all, Plato’s three new accounts of falsehood each in their own way acknowledge that a judgment is something complex. If, as the Heterodoxy [or Allodoxía] account suggests, judging falsely is thinking of one thing in a context where one should be thinking of another, then forming a judgment has more than merely thinking of a single thing, for forming a judgment will require thinking the context too. The Wax Tablet account acknowledges the complexity even of a true judgment of identity. As for the Bird Cage account, it tells us at 197d7-8 of few birds that ‘are by themselves, flitting everywhere through all the others’; here it may be hinting that some concepts, perhaps for examples the ‘is’ and ‘is not’ of 185c-6, are common ingredients of many judgments. The trouble is that the complexity of judgment does not seem to be fully appreciated. At any rate, nowhere in the three accounts of falsehood does Plato elaborate these suggestions that any judgment must be more complex than a mere thought of a single thing” (Idem).

406 Brochard, 2008, p. 24.

Grosso modo, podemos dizer que, embora Sócrates tenha conseguido escapar da armadilha da *aporia do erro*, apresentando o conceito de *alldoxía* – cujo mérito é considerar que a falsa opinião não pensa o *nada*, mas pensa o *outro* em lugar do próprio –, ele não consegue escapar da armadilha do *saber* comparado à sensação. Como defende Nancy, em certo sentido, a segunda proposta de definição de *epistémē* não deixou para trás a primeira definição do conhecimento como sensação. De fato, na segunda definição de conhecimento como opinião verdadeira, a analogia com a percepção permanece operante, aprisionando, com isso, todas os pensamentos e opiniões à verdade. Sócrates e Teeteto não são capazes de se desvencilhar da concepção de que conhecer é apenas sentir e toda sensação é verdadeira.

Segundo Burnyeat, a argumentação teria seguido outro rumo se este conceito de *saber* não fosse pressuposto a todo momento. Com efeito, o problema, para Burnyeat, está na identificação do *saber* com a *opinião verdadeira*. Sem esta identificação – sem conceber que toda opinião, simplesmente por ser opinião, é um *saber* apreendido pela alma e, portanto, imune ao erro –, as explicações da formação das opiniões falsas deveriam ser reavaliadas.⁴⁰⁷

407 Toute la discussion [...] doit être transformée si nous la repensons depuis le début à la lumière de ce que nous avons réalisé qu'elle ignorait [...]: la nécessité de distinguer savoir et jugement vrai. La distinction elle-même peut être une vérité évidente, mais ce qui n'est pas évident, c'est la différence que cela aurait fait, à chaque étape, si nous avions eu à notre disposition l'idée du jugement vrai comme troisième voie épistémique de l'esprit à la chose. Considérons, pour commencer, l'effet sur nos deux modèles de la suggestion qui vient d'être faite, selon laquelle non seulement les 'morceaux d'ignorance', mais aussi les empreintes et les oiseaux qui ont jusque-là reçu le nom de savoir, pourraient être regardés comme des exemples de jugement vrai qui ne vont pas jusqu'au savoir. Le Bloc de Cire reste adéquat pour les identifications erronées dans lesquelles est impliquée la perception: le seul défaut qui lui était reproché, c'était qu'il n'explique pas les identifications erronées dans lesquelles la perception n'est pas impliquée. Il fonctionne en opposant la perception à une autre voie épistémique, et son succès n'est pas amoindri si nous reclassons la voie de l'empreinte comme jugement vrai au lieu de savoir. De la même façon, la Volière peut rendre compte des identifications de pensée erronées, dans lesquelles la perception n'est pas impliquée – à condition que les oiseaux se voient refuser le titre de savoir. Car le défaut que était reproché à la Volière, c'était qu'il est absurde d'expliquer l'erreur comme l'exercice du savoir, et cette difficulté a été écartée par Théétète quand il a postulé des 'morceaux d'ignorance'. La difficulté n'aurait jamais surgi si les oiseaux avaient reçu le nom de jugement vrai, car il n'est pas absurde d'expliquer l'erreur comme le

Tanto Nancy como Burnyeat apontam que a verdadeira dificuldade que impede a consolidação das últimas tentativas de explicar o falso: não é a incapacidade de definir o que é a opinião falsa, mas a incapacidade de compatibilizar esta definição com a concepção rigorosa de saber que confunde a simples opinião com o saber infalível. Neste sentido, é possível preservar a definição da opinião falsa explorada aqui no *Teeteto*. Não apenas porque há ecos desta definição nos diálogos, *Sofista e Filebo*, mas também pelo próprio caráter maiêutico do diálogo. O sentido da argumentação socrática parece estar voltado, sobretudo, para a purificação das teses de Teeteto sobre a *epistême* – teses que comparam a ciência e o conhecimento com a apreensão sensível. Contudo, certos argumentos e hipóteses exploradas durante esse percurso têm um valor que ultrapassa o contexto específico do exercício maiêutico. A definição das opiniões falsas é um caso disso. Ao final, por mais que não tenha sido superado o problema em relação à identificação do saber com a simples opinião, as explicações de que a falsidade na alma se gera a partir de uma espécie de *allogoxia* parecem ter sido preservadas. No final do *Teeteto*, sentimos que continuamos em aporia em relação ao que possa ser o saber e a ciência, mas não mais sobre o que devem ser as falsas opiniões.

2.2.4 A Imagem Falsa ou o Simulacro (*phántasma*)

Quase no fim do *Sofista*, após ter ficado assegurada a possibilidade da falsidade no discurso e nas opiniões, o Estrangeiro convida Teeteto a retomar as divisões feitas anteriormente, com o intuito de definir a essência do sofista. Segundo o Estrangeiro, “uma vez esclarecido este ponto [a possibilidade da existência do falso]”, é preciso recordar destas divisões que foram iniciadas, mas interrompidas em 236c-240d pela aporia sofisticado/eleata do não-ser. Foi preciso realizar um parricídio – afirmar, contra Parmênides, um novo sentido de não-ser – para resolver esta dificuldade. Mas, agora, uma vez garantida a existência da falsidade, eles podem retomar a divisão. Os interlocutores do *Sofista* haviam dividido a arte produtora de imagens (*eidolopoiikê*) em duas: a produtora de cópias (*eikastikê*) e a produtora de simulacros (*phantastikê*) (cf. 235d-236c). O sofista deveria ser incluído numa destas duas categorias que se diferenciam pelo fato do simulacro ser uma imagem falsa, enquanto que a cópia é uma imagem fiel. Contudo, a

produit d'un jugement vrai qui ne va pas jusqu'au savoir (Burnyeat, 1998, p.162-163).

dificuldade colocada pelo sofista hipotético, naquele momento, interrompeu a consolidação da definição: sem a possibilidade da falsidade não se pôde definir o sofista como criador de simulacros, ou seja, de falsas imagens, como também, não se pôde defini-lo como criador de cópias, pois sem enfrentar a dificuldade do *não-ser* nenhuma imagem, enquanto tal, pode existir.

Dividimos a arte que produz as imagens (*eidolopoiikês*) em duas formas: uma produz a cópia (*eikastikên*), outra produz o simulacro (*phantastikên*). [...] Quanto ao sofista, embarçarmo-nos sem saber em que forma colocá-lo. [...] E no meio desta dificuldade uma vertigem ainda mais tenebrosa nos atacou quando se propôs o argumento que, contrariando a todos, sustenta que nem a cópia (*eikôn*), nem a imagem (*eidolôn*), nem o simulacro (*phántasm'*) são; pois não há falsidade (*pseûdos*) de modo algum, em tempo algum, em parte alguma. [...] Agora, entretanto, uma vez descoberta, pelo menos, a existência do discurso falso, e da opinião falsa, são possíveis as imitações dos seres (*mimémata tôn ónton éinai*); e da intenção em produzi-las, pode nascer uma arte do engano (*apatetikên*) (264c4-d6).

O Estrangeiro propõe, mais uma vez, dividir os gêneros envolvidos na busca da definição do sofista, seguindo a ideia central de que a arte sofística é, na verdade, uma arte mimética. O que se segue, nas palavras de Goblot, é a caçada ao sofista – Platão, como que prendendo o sofista numa rede, o “aperta sempre mais, até que o sofista não seja mais do que uma simples presa”.⁴⁰⁸ Abusando da metáfora, podemos dizer que é nas malhas da arte mimética que Platão prende o sofista.

408 “A la fin, il [Platon] ne se contente pas de donner une définition à deux termes [du sophiste]... il récapitule toute la série des termes intermédiaires, dont chacun est la différence du précédent et le genre du suivant, en une formule à la fois très artistique, car elle résume tout le dialogue, et très satirique, car elle accumule sur une seule tête tous les raffinements de la tromperie” (Goblot apud Diès, 1963, p. 384-385, nota 1).

A ideia de que o sofista é uma espécie de imitador é uma concepção própria do diálogo *Sofista*.⁴⁰⁹ Platão busca aproximar a figura do sofista à dos artistas, poetas, pintores, escultores e atores, no sentido de convencer que a habilidade sofisticada é uma espécie de capacidade mimética com o poder de imitar qualquer coisa – o sofista se passa por um sábio universal, pois é capaz de recriar qualquer coisa através do *discurso-imagem*. Em certo sentido, é como se a crítica da *mimesis* e a condenação do poeta no livro X da *República* fossem estendidas ao sofista.⁴¹⁰ Mas se, por um lado, na *República*, não é levantada nenhuma objeção – não é dado espaço para o poeta se defender –, aqui no *Sofista*, o sofista (hipotético) se coloca em posição de defesa; ele contra-ataca dizendo que nenhuma arte mimética é possível, pois não é possível a existência do não-ser, como já tinha estabelecido Parmênides. Como vimos (cf. 1.3.3), a existência das imagens, cuja definição implica certo não-ser, só pode estar garantida caso se mostre que o não-ser participa do ser, em certo sentido.

Como foi definido, a imagem (*eídolon*) é “um outro parecido, feito à semelhança do que é verdadeiro” (*‘tò pròs talēthiòn aphomoioménon héteron toioúton’* 240a8), mas que “de nenhum modo é o verdadeiro (*oudamós alethinón*, 240b2)”. Em resumo, a imagem é *outro* (*héteron*) que o ente verdadeiro, ou seja, ela é *diferente* do original. Mas, embora *outro*, uma imagem não é um outro qualquer, é o outro que tem uma relação de parentesco com o original, que se assemelha ao original. Com efeito, a imagem é sempre algo que tenta parecer com o modelo – é algo que é semelhante e que tenta se passar-se pelo original. Neste sentido, a imagem é uma representação. Ela sempre é ‘*imagem de*’, ou seja, pressupõe um modelo. Como destaca Cordero, “a imagem não é autônoma, uma vez que sem modelo não há imagem. A imagem possui uma existência derivada, depreciada, dependente”.⁴¹¹

Como observamos, a imagem apresenta uma ambiguidade. Enquanto é semelhante e *imagem de algo*, a imagem “é realmente uma cópia” (*eikòn óntos*, 240b11), ou seja, existe e participa do ser, mas ao passo que não designa o verdadeiro ente, que *não é o original*, ela “é não-verdadeiro” (*tò mē alethinòn*, 240b5), e, portanto, não-ser (*mē ón*, 240c2). A imagem é o *ser* que se assemelha, mas que, simultaneamente, é *não-ser*. Portanto, a um só tempo, participa do ser, *sendo* algo

409 Cf. Notomi, 1999, p. 126.

410 Notomi chega a supor que “podemos suspeitar de que Platão examine o poeta em *República* X, tendo em vista criticar o inimigo mais duro, ou seja, o sofista (Notomi apud Gonzalez, 2012, p. 174).

411 Cordero, 1993, p. 286.

realmente existente, e participa do Outro, *não sendo* aquilo a que se assemelha. Assim, em essência, a imagem *é e não é*. Sua possibilidade depende do “mais estranho” (*mála átopon*) “entrelaçamento do não-ser com o ser” (*sumplokên tò mè òn tói ónti*, 240c1-2).

Se, antes, isso era um problema – a simples menção do não-ser era aporética –, agora, os interlocutores não temem mais pronunciar a existência do não-ser, pois o próprio sentido do não-ser foi alterado. O ganho da discussão foi que o não-ser do qual se trata na imagem, na falsidade e que participa do ser não é o *contrário do ser*, mas o diferente. Assim, o não-ser da imagem não pode ser interpretado, como fazia o sofista (hipotético), no sentido do “contrário do ente verdadeiro” (*enantíon alethoús*, 240b5). A imagem não é o *contrário do original*. Uma imagem *não é* o original no sentido que *difere do original*; no sentido que *é diferente (héteron)* do modelo que imita. Com efeito, a imagem *não é* o verdadeiro (o ente autêntico), *não é* o original, *não é* o modelo, mas, de qualquer modo, esse ‘*não é*’ das imagens nunca pode ser identificado com o que “de nenhum modo é” (*medamós ón*). Pois, mesmo não sendo (o autêntico, o original, o modelo), a imagem é *plenamente imagem*. Neste sentido, a imagem é certamente não-ser, mas não o não-ser absoluto. Em realidade, o não-ser que funda as imagens é o mesmo que está na base da falsidade, trata-se do não-ser relativo – o não-ser como *ser outro em relação a algo*.

O não-ser como alteridade encontra-se na própria essência das imagens, pois, por definição, a imagem é a mistura entre ser semelhante e ser outro. A imagem tem em relação ao modelo uma dupla relação: primeiro, a imagem tenta se assemelhar ao original, é uma representação, uma cópia, uma derivação; segundo, a imagem é outra que o modelo, pois se fosse idêntica ao modelo, não seria mais imagem, mas o próprio original. A substância das imagens está, portanto, neste ser, ao mesmo tempo, semelhante e diferente em relação ao modelo.⁴¹² É neste sentido que foi preciso libertar o não-ser do sentido absoluto que o sofista o restringia para garantir que a noção de *diferença* pudesse fundamentar o ser das imagens.

Platão parece ter dado uma solução para a realidade aporética das imagens que são e não são, ao mesmo tempo. Toda imagem é,

412 “Na sua própria definição, a imagem implica a remissão a um outro, a dependência de um modelo no registro de um assemelhar-se morfológico. Toda imagem é, ao mesmo tempo, mesma e outra, porque deve ser imagem semelhante, mas também suficientemente distinta do modelo. Por isso é inseparável de uma compreensão em termos de filiação: não se produz imagem se a realidade não sai de si para produzir o outro de si” (Palumbo, 2012, p. 159).

existe, no sentido de que é verdadeiramente algo que se assemelha ao modelo – imita e representa o modelo. Platão garante a participação das imagens no Ser (do contrário, como poderíamos atribuir ser aos reflexos n'água, às pinturas, às mímicas e até aos diálogos platônicos?!). Mas toda imagem é também não-ser: não é o que reproduz, não é o modelo. Platão garante aqui a participação das imagens no Outro – toda imagem, por mais perfeita que seja, enquanto é uma imagem, está marcada pela alteridade que apresenta em relação ao original.

A fundamentação do não-ser como alteridade permite que a divisão da arte do sofista continue. Quando falamos das imagens que representam alguma coisa, não estamos falando do nada absoluto. Nós falamos de algo existente que se assemelha com o modelo. Contudo, é preciso lembrar, a imagem é sempre *outro* que o modelo. Ela preserva uma distância em relação ao original. É nesta distância, nesta alteridade irreduzível que se encontra o não-ser das imagens. Nunca devemos identificar a imagem com o modelo. Pois, apesar de toda semelhança, a imagem participa do Outro em relação ao modelo, e, portanto, *não é* o modelo. Na medida em que existe, a imagem pode ser semelhante, mas, ao passo que *não é* o modelo, ela se mantém *distante* e é sempre *outra* que o modelo. Em outras palavras, por mais perfeita que seja, a imagem é “ontologicamente defeituosa” (*ontologically defective*).⁴¹³

Neste sentido, a imagem se configura como um ente essencialmente paradoxal. Ela é esta ‘entidade estrangeira’, nem ser nem não-ser, mas, em si, a conjugação de ambos. Revelando, a imagem é, apesar de tudo, deficiente. Aparecendo, mantém-se distante. Pois é o que não é o autêntico. O que faz da imagem um conceito central para o platonismo é este poder ambíguo: a capacidade das imagens de ser algo “presente à vista”, mas sem ser “*precisamente aquilo que é mostrado*”. Como comenta Heidegger, “o que importa a Platão é esta diferença”: a constatação de que “na imagem e com a imagem presente à vista, algo se fazer presente”, mas sem ser “ele mesmo aquilo que ele mostra, isto é, sem ser aquilo que ele propriamente se arroga ser”. O que interessa a Platão no conceito de imagem “*é a relação do modo de ser do objeto imagético com aquilo mesmo que é apresentado*”.⁴¹⁴ A imagem é exatamente algo que aparece e parece, mesmo sem ser (*phainesthai tóuto kai tò dokein, einai de mé, 236e1-2*), ou seja, é algo que se assemelha, aparenta, mas que, em essência, permanece outro, diferente.

413 Rosen, 1999, p. 156.

414 Heidegger, 2012, p. 437.

Uma vez garantida a possibilidade ontológica das imagens – que não são os entes originais, mas, não obstante, são reais imagens dos originais –, os interlocutores do *Sofista* podem seguir a divisão da arte mimética. Doravante, depois de ter sido dado um novo sentido ao não-ser (alteridade), ter revelado como o não-ser participa do ser – mostrado que a alteridade existe e perpassa tudo o que é –, e ter sido admitida a existência da falsidade nos discursos e nas opiniões, a existência das “imitações dos seres” (*mimémata tōn ónton*, 264d4) também foi consolidada e está garantida. O argumento do sofista (hipotético) não tem mais força para impedir a inserção da arte sofisticada no interior das técnicas miméticas. Com a comprovação de que a falsidade é possível, o Estrangeiro e Teeteto se sentem livres para acusar que há uma “arte do engano” (*apatetikén*, 264d5-6) que define o ofício do sofista.

O método da divisão, empregado pelos interlocutores na busca pela definição do sofista, tenta, desde 219b12, inserir a arte sofisticada na classe das artes produtivas (*téchne poiētiké*). O poder da arte do sofista não está na aquisição, mas na produção. O sofista, contudo, não se diz produtor de qualquer coisa específica. Antes, mediante uma única arte, o sofista pretende ser capaz de produzir “todas as coisas” – desde seres vivos, plantas, entes como terra, céu e mar, até deuses (233e-234a). A produção sofisticada não é, neste sentido, coisa séria. A criação sofisticada não passa de um jogo (*paidiá*). Trata-se do jogo que agrada aos jovens e às multidões: o jogo da arte mimética (*tò mimētikón*) que não se cansa de criar imitações (*mimémata*) e homônimos (*homónuma*) dos seres reais (234a7). O sofista se apresenta, assim, como uma espécie de mágico (*góes*), capaz de produzir imagens que, facilmente, enganam aqueles que não estão familiarizados com as coisas realmente reais.

O sofista é, assim, um produtor de imagens. Mas que espécie de imagem o sofista produz? Pois, embora todas as imagens sejam apenas representações dos originais (e, portanto, sempre distintas do original), há imagem e imagens – algumas boas, outras nem tanto. Em 235d-236c, a arte de produzir imagens (*eidolopoiiké*) é dividida entre a arte produtora de cópias (*eikastiké*) e a produtora de simulacros (*phantastiké*). Com esta divisão, Platão separa a imagem (*eidolon*) que é cópia (*eikón*) da que é simulacro (*phántasma*).

A cópia (*eikón*) é uma “imagem exata” (*accurate image*).⁴¹⁵ A *eikastiké* é uma arte mimética que procura imitar fielmente o modelo. De modo que alguém produz uma cópia quando respeita a *summetría* do modelo, ou seja, quando segue “as proporções do modelo” (*katà tàs toû*

paradeígmatos summetrias); a cópia (*eikón*) procura reproduzir as medidas proposicionais do modelo conforme o “comprimento” (*mékei*), a “largura” (*plátei*) e a “profundidade” (*báthei*, 235d8-9). Ela não perde de vista as dimensões próprias do que está reproduzindo. Além disso, ao colorir uma cópia, quem colore tenta sempre aplicar as cores apropriadas a cada uma destas medidas. A cópia é, portanto, uma imagem exata, que verdadeiramente reproduz as dimensões do original e que apropriadamente as colore. A cópia se estabelece, assim, como uma imagem autêntica que, verdadeiramente, assemelha-se ao original.

O simulacro (*phántasma*), por outro lado, corresponde à “imagem inexata” (*inaccurate image*).⁴¹⁶ A *phantastiké* não busca imitar de modo apropriado o modelo. Na verdade, a preocupação central da *phantastiké* não está no objeto que supostamente reproduz, mas no espectador. A preocupação do artista que cria simulacro não é a *semelhança real* com o modelo, mas a *falsa semelhança*, criada em vista simplesmente do efeito ilusório de quem vê. Neste sentido, o simulacro abdica das simetrias e proporções exatas, para preservar os efeitos ilusórios do público. Um exemplo de artistas que criam simulacros é o caso, segundo o Estrangeiro, dos escultores e pintores que, ao produzir “uma obra de grandes dimensões”, em vez de reproduzirem o modelo segundo “suas verdadeiras proporções”, preferem alterar suas proporções, pois eles estão conscientes de “que as partes superiores nos apareceriam exageradamente pequenas e as partes inferiores, muito grandes, pois, a umas vemos de perto [as partes inferiores], e a outras, de longe [as superiores]” (235e6-236a2). Em outras palavras, o que estes escultores e pintores fazem é preservar a naturalidade da nossa visão, criando uma ilusão. O preço desta ilusão, contudo, está na destruição da verdadeira simetria do modelo.⁴¹⁷ Assim, em nome do espectador, a *phantastiké* abdica de reproduzir exatamente o modelo. O artista simula o real objeto, e nisso engana o olho do público que não sabe perceber como as proporções são equivocadas. Com efeito, “dando de mão à verdade, não sacrificam os artistas [simuladores] as reais

416 Idem.

417 “Dans le cas, cependant, où l’artiste, pour tenir compte du point de vue du spectateur et en fonction de l’emplacement auquel la statue se destine, en altère les mesures du modèle (idéal), il ne produit qu’un *phántasma*, un simulacre. Le paradoxe est que si l’artiste, comme le dit Platon, donne alors congé à la vérité (236a), en sacrifiant la commensurabilité du rapport entre les parties de la chose (*tàs oúsas summetrias*), il ne le fait qu’en vue de produire une image qui ne paraîtra que plus ressemblante aux yeux du spectateur” (Vilella-Petit, 1991, p. 77).

proporções (*tàs oúsas summetrías*) para substituí-las, em suas imagens, pelas proporções que apenas dão a ilusão de serem belas (*tàs doxoúsas eínai kalàs*)? - Perfeitamente” (236a4-6).⁴¹⁸ O simulacro se apresenta, assim, como uma imagem *inexata e falsa*, mas que convence o público, pois passa por ser o mais belo, mesmo que apenas em aparência.

O que importa destacar na distinção entre cópias e simulacros é, sobretudo, o contraste entre os referentes. O referente da cópia é o modelo enquanto o do simulacro é o observador. O compromisso da *eikastiké* está, sobretudo, em tentar reproduzir, do modo mais exato possível, o modelo, em ser fiel a aquilo que representa, em ser objetiva. Por outro lado, o compromisso da *phantastiké* está em simplesmente parecer fidedigna aos olhos de quem vê. O propósito do simulacro é passar a impressão de que é a própria coisa. Ele quer ser persuasivo. Para isso, não precisa se remeter às proporções exatas do modelo e tentar ser fiel a elas, o que precisa, ao invés, é, simplesmente, mostrar-se agradável e encantadora para quem olha. Em poucas palavras, a cópia quer ser verdadeira, o simulacro, apenas persuasivo.

O único ponto verdadeiramente útil para a divisão final, destinada a capturar o sofista, é a diferença de orientação entre as duas espécies [de imagens]: uma está voltada para o modelo e apenas se ocupa em aplicar as proporções e qualidades devidas, a outra está voltada para o espectador e apenas se preocupa com o efeito que produzirá sobre ele. A distinção se resume à distinção que separa estes dois verbos: *éoike*, *pháinetai* (236b7). *Éoike* conota a verosimilhança, a conveniência, o ‘natural’, o provável, o razoável. Todas estas conotações podem servir para qualificar, ao mesmo tempo, a relação da imagem com o modelo e as exigências que governam a produção deste tipo de imagem. A função ‘metodológica’ do paradigma vale para todos os ramos da arte de reprodução nas quais o modelo impõe seus próprios modos de divisão e de reunião, seu tipo próprio de multiplicidade e de unidade, estrutura que a cópia deve respeitar para

ser uma cópia. *Phainestai*, por outro lado, não remete senão à aparência, o *phantasma* ‘imita o aparente tal que ele aparece’: ‘em vista de qual destes dois fins a imitação é produzida? É para imitar o que é, ou para imitar o aparente como ele aparece? A imitação é imitação de uma aparência ou da verdade? - De uma aparência, disse’ (*pótera pròs tò ón, hōs échei, mimésasthai, é pròs tò phainómenon, hōs phainetai, phantásmatos é aletheías oúsa mímesis; - Phantásmatos, éphē.*). (*Rép.*, X, 598b2-5) O simulacro sacrifica a estrutura à aparência geral, passa da unidade governando à organização de uma multiplicidade para um efeito aparente de unidade. A aparência deve necessariamente aparecer a alguém: o espectador é acidental para arte *eikastiké*, mas essencial para arte *phantastiké*. O primeiro [o *eikón*] quer, tanto que possível, ‘tornar-se verdade’ (*‘faire vrai’*), enquanto o segundo [o *phantasma*] que ‘tornar-se belo’ (*‘faire beau’*). (Dixsaut, 2000, p. 296-297).

O centro do que diferencia cópias de simulacros não está, exatamente, no saber artístico ou na competência, mas no direcionamento diferenciado que cada arte mimética dá para sua atividade. Com efeito, o que define o simulacro não é simplesmente o fato de ignorar as proporções constitutivas do modelo, mas, sobretudo, preocupar-se mais com o público que com o modelo. Em relação à competência, também o simulacro envolve certo saber, pois se exige que o criador de simulacros “leve em conta o lugar do observador e que, portanto, calcule, caso contrário a ilusão não se produzirá”.⁴¹⁹ A questão é que o saber está mal direcionado, na medida que desconsidera objeto em nome da ilusão do sujeito.

O maior perigo dos simulacros, na perspectiva platônica, está no fato de que, desconsiderando as verdadeiras proporções do modelo e voltado apenas para o efeito ilusório da beleza aparente, o simulacro, aos olhos inexperientes, termine por se passar pelo próprio modelo. O

419 Dixsaut, 2000, p. 297.

perigo do simulacro está, assim, na emancipação da imagem: “emancipar a imagem do modelo e fazer com que ela seja apreendida por ela mesma resulta da dissociação do belo e do verdadeiro”.⁴²⁰ O encantamento de uma imagem que não se remete mais ao modelo, mas que parece bela sem ser verdadeira, eis o sentido e o perigo dos simulacros.

O ilusionismo dos simulacros potencializa, neste sentido, a experiência de *trompe-l’oeil*, de enganar o olho, acreditando que algo é aquilo que, na verdade, não é senão uma imagem. Assim, o simulacro tende a criar no observador a ilusão de que ele está diante do objeto real. Este efeito retórico dos simulacros leva o público a perder de vista que se trata apenas de uma imagem, e o que é mais grave, a esquecer do modelo – pois, pensa Platão, sem o modelo não há mais lugar para comparações. A autonomização da imagem em relação ao modelo, significa, para Platão, desvirtuar o sentido das imagens – o propósito da imagem é aproximar-se do original e não tentar passar ela mesma pelo original.

Neste sentido, o simulacro não é falso apenas porque não respeita as proporções do original, mas, também, porque quer se passar pelo que não é (passar-se pelo que difere essencialmente, o original).⁴²¹ Pois, enquanto a *eikastiké* “se preocupa em realizar o equilíbrio entre a alteridade e a semelhança” como “único meio de manter a atenção do verdadeiro” no seio das imagens, a arte do simulacro, por outro lado, “tende a dissimular a alteridade e produzir apenas os efeitos de semelhança”; o simulacro é falso e quer se passar pelo próprio original – por isso, no simulacro a “falsidade se encontra redobrada”.⁴²²

No diálogo *Leis*, livro II, Platão oferece um longa reflexão sobre os elementos implicados na avaliação estética e que servem para esclarecer melhor a diferença entre cópias e simulacros. O ateniense, personagem principal do diálogo, começa perguntando: o que torna um canto apropriado para ser cantado pelo coro? Não é, ele argumenta, “certo encanto” (*tis cháris*) que decorre ou da preocupação com o próprio encanto em si; ou da retidão (*orthóteta*); ou ainda do benefício

420 Idem.

421 “[...] é importante sublinhar que se o *phántasma* não respeita as proporções do modelo, ele o faz para criar um efeito de realidade: ele altera as proporções da realidade, não certamente para diferenciar-se dela, mas para ser o mais possível semelhante a ela aos olhos de quem o observa; a alteração do verdadeiro tem por fim, paradoxalmente, a possibilidade de ser “trocado pelo verdadeiro” (Palumbo, 2012, p. 158).

422 Dixsaut, 2000, p. 297-298.

(*ophelian*) propiciado pelo canto? Por exemplo, quando comemos, o encanto não acompanha a alimentação – não é o que chamamos de prazer? Além disso, o alimento é benéfico e apropriado na medida em que preserva o corpo e mantêm sua saúde. O mesmo pode ser dito em relação ao estudo, cujo “prazer segue o conhecimento”, à diferença, porém, que no estudo (*têi mathêsei*) é a “verdade que realiza a retitude e o benefício, o bem e o belo” (667c). E no caso da arte mimética “que consiste na fabricação de coisas que são semelhantes (667c)”, não acontece, analogamente, de o ‘prazer’ (*hedonê*) as tornar encantadoras? De fato, o prazer as torna encantadoras, mas, não obstante, acrescenta o ateniense, “a retitude própria a estas artes virá, para dizer de maneira geral, da correspondência atingida no domínio da quantidade e da qualidade, e não do prazer” (667d). O prazer sozinho não é um critério legítimo que garante a verdade e a beleza, pois dele não resulta, por si só, “nem o benefício nem a verdade nem a similitude” (*méte tinà ophelian méte alêtheian méte homoióteta*, 667d). Em outras palavras, embora o prazer seja um elemento envolvido no encanto (*châris*), quando está isolado dos outros critérios, não deve ser tomado pelo verdadeiro encanto que só resulta quando conjugado à verdade e à beleza real.

O ateniense conclui, com isso, que o critério apropriado, para avaliar a qualidade das imitações, não é nem o simples prazer (*hedonê*) nem a opinião (*dóxa*) desprovida de verdade. A boa avaliação deve levar em conta a retidão e o benefício, e não pode ser medida, simplesmente, pelas percepções subjetivas das pessoas. Não é porque alguém sente prazer ou porque uma imagem parece proporcional que aquilo que experimentou é bom e que a imagem é proporcional ao modelo. Para Platão, o critério mais importante de toda avaliação estética é a verdade, ou seja, a real proporcionalidade, a retidão da obra em relação ao modelo. Portanto, nesta avaliação das artes miméticas, sobretudo, o que conta é a verdade, a correspondência entre as proporções da cópia e do modelo.⁴²³

Para Platão, o valor da música, da poesia, da pintura, da escultura e qualquer arte mimética (*mimētikê*) e representativa

423 “Ne pouvons-nous donc pas, d’après les raisonnements que nous tenons ici, affirmer qu’il ne convient en aucune façon que le critère, pour l’imitation dans son ensemble, soit le plaisir ou l’opinion, lorsque cette dernière se trouve dépourvue de vérité, ni bien sûr qu’il soit une quelconque égalité – car ce n’est absolument pas parce telle chose paraît telle à l’un ou que telle autre plaît à l’autre que l’égal est égal et que le proportionné est proportionné –, mais que c’est la vérité que est le critère, et en aucune façon autre chose.” (667e-668a).

(*eikastiké*) não deve ser medido simplesmente pelo prazer subjetivo que apresenta ao público.⁴²⁴ O que, em primeiro lugar, devemos ter em mente na avaliação estética, argumenta o ateniense, na realidade, não é o prazer causado pela imitação, mas a “semelhança da imitação do belo” (*homoióteta tōi toū kaloū mimēmati*, 668b). Os críticos, que escolherão as melhores obras miméticas para representar na cidade, não devem, portanto, buscar pelas obras “que são prazerosas, mas as que apresentam retidão”, e “a retidão na imitação” não consiste na apreciação subjetiva, mas em “reproduzir a coisa imitada respeitando sua medida e suas qualidades” (668b). Neste sentido, para quem deseja ser um bom crítico das artes miméticas – mas também um bom artista –, é preciso “que conheça a natureza” (*gignóskōn tēn ousían*), ou seja, deve saber o que a obra deseja exprimir e do que é realmente cópia. Pois é somente com o conhecimento do modelo que poderá decidir se a “concepção [do artista] é correta (*orthóteta*) ou errada (*hamartían*)” (668c). Com efeito, quem “ignora esta retidão jamais será capaz de decidir a boa ou a má qualidade da obra em questão” (668d).⁴²⁵

Assim, por exemplo, se alguém, tendo desenhado a imagem de um homem, tivesse sua obra avaliada, segundo o ateniense, o que deveria ser considerado, em primeiro lugar, é a retidão da obra: se o artista respeita a natureza do corpo humano; se cada parte do corpo foi representada de acordo com as proporções e se estão no devido lugar; se

424 Como comenta Dorothea Frede, a argumentação platônica, nesta passagem das *Leis*, busca, sobretudo, suplantar o critério do prazer pelo critério da retidão e da correção. E, como defende a autora, esta substituição tem uma preocupação político-pedagógica: “[...] the Athenian in the end is intent to modify the impression that pleasure is the decisive criterion of the quality of the festive pastimes. For he supplants pleasure by correctness (*orthotēs*: 667b–c) with respect to moral goodness and badness, a correctness that is then spelled out in terms of the truth that manifests itself in measure and proportion (667c–668b). Cultural pleasures are, therefore, not to be sought as ends in themselves. The choruses are not chanting “Freude, schöner Götterfunken” because it is an enjoyable activity; their singing, rather, serves the purpose of correcting their moral standards. [...] in essence the Athenian is claiming that “musical practice” should have endowed the mature citizens with sufficient judgment to act as guides of the younger citizens’ education (670c–671a)” (Dorothea Frede, 2010, p.125).

425 “En effet, si l’on ne connaît pas sa nature, ce qu’elle souhaite exprimer et ce qu’en vérité elle veut représenter, on aura vraiment de la peine à discerner si son dessein est correct ou fautif. - On aura beaucoup de difficulté, comment le nier? - Or, celui qui ignore cette rectitude sera-t-il jamais en mesure de décider de la bonne ou de la mauvaise qualité de l’oeuvre en question?” (668c-d).

as suas dimensões têm a medida natural; se a organização das partes do corpo estão corretamente ordenadas; e se as cores e os contornos são apropriados ou estão confusos (668d-e). Em suma, o que deve ser avaliado numa obra mimética, em primeiro lugar, é o que, em comparação ao modelo, está ou não de acordo; o que segue ou não segue a ordem do original. Deste modo, diz o ateniense, só quem está ciente do homem imitado, o modelo para a imagem, está em condições de comparar os elementos da retidão mimética e decidir se eles correspondem ao original.

Sem dúvida, defende o ateniense, se alguém conseguisse “reconhecer que o que é pintado ou esculpido é um ser humano”, e, com isso, pudesse ver até que ponto “o talento do artista forneceu” à imagem do homem “todas as partes, cores e contornos que são os seus”, esta pessoa estaria em melhor condição para avaliar se a obra é ou não bela – e no caso de não ser bela o que “falta de beleza” (668e-669a). O bom crítico das artes miméticas, portanto, não deixa de lado o modelo, mas sempre tem em mente a natureza do original do qual a imagem é imagem. Assim, pode concluir o Ateniense:

[...] para cada uma das imagens, seja em pintura, no domínio das Musas ou em qualquer outro domínio, para ser um juiz sensato é preciso satisfazer a estes três critérios: primeiro, saber em que consiste a imagem, depois, como a realizar corretamente, depois, em terceiro lugar, como a fazer de boa qualidade por meio da palavra, do canto e do ritmo” (669a-b).

O autêntico julgamento estético deve satisfazer os três critérios: primeiro, saber em que consiste a imagem, ou seja, *de que* ela é imagem, qual o *ente* que ela quer representar; em segundo lugar, baseado no conhecimento do modelo, avaliar se corretamente (*orthôs*) é realizada a cópia; e, por fim, saber julgar se o material usado na reprodução é capaz de representar fielmente o original.

O centro do argumento platônico é que a beleza da imagem está no poder de reproduzir corretamente o original e não na apreciação subjetiva. A correção é, neste sentido, o critério valorativo mais importante na avaliação estética. A correção não é senão a verdade das imagens – a capacidade das imagens de corresponder ao original. Segundo o critério da correção, podemos dizer que a cópia (*eikón*) é a imagem verdadeira, que tem retidão e corresponde ao modelo. Por outro

lado, o simulacro (*phántasma*) é a imagem falsa que perdeu de vista a correção e que busca emancipar-se do original por meio do prazer e da beleza aparente.

O encanto dos simulacros não está na capacidade de reproduzir o original, mas no fascínio subjetivo que eles geram nos indivíduos ainda não familiarizados com o original. É para quem não conhece o modelo, e que, portanto, não é um bom juiz, que o simulacro exerce seu poder encantatório. Neles, o simulacro gera prazer e, por vezes, acaba por se passar pelo próprio real. Para Platão, este poder dos simulacros é perverso no sentido que perverte a própria noção da imagem como aquilo que busca a semelhança. Ora, o simulacro não busca a semelhança, mas o convencimento. O simulacro dissimula a semelhança apelando para a ilusão prazerosa dos observadores.

Nestas passagens das *Leis* como no *Sofista*, a acusação é que o poder dos simulacros é baseado apenas na apreciação estética subjetiva, que desconsidera a correção da imagem em relação ao modelo. O encanto do simulacro está no efeito performático, no simples prazer que causa ao espectador. A beleza do simulacro é, simplesmente, beleza aparente, desprovida de verdade.⁴²⁶ A admiração em relação aos simulacros não remete a um autêntico encanto que, segundo a argumentação do ateniense, deve envolver, em primeiro lugar, a retidão e o benefício, e apenas, por último, o prazer.

A divisão platônica entre duas espécies de arte mimética pretende dar conta desta duplicidade ou ambiguidade das imagens, que podem ser tanto um meio (a cópia é instrumento) que aponta para a autêntica beleza e para os entes originais como também um desvio (simulacro que perverte o sentido da imagem). A divisão entre *eikastiké*

426 Como observa Calame, a concepção estética platônica é, neste contexto, muito peculiar, uma vez que se distancia das concepções comuns. Platão defende que a beleza nasce, verdadeiramente, da correção com o original e não do prazer: “[...] here we have the foundations of a particular conception of representation. If in the domain of the art of the Muses every poem must be considered at the same time as an imitation and as a reproduction (*mimesis te kai apeikasia*, 668b–c), if musical performance is comparable to the imitation of the beautiful, the beautiful will be born less from the charm than from the correctness of a representation. What counts then is the aesthetic quality of the mimetic act itself, its beauty” (Calame, 2013, p. 95-96). Peponi considera que esta suplantação do prazer em nome da correção constitui um movimento de des-estetização da arte mimética – o que conta não é mais a sensação (*aísthesis*) individual de prazer ou agrado, mas a retidão da imitação. (Cf. Peponi, 2013, p. 7; 232-234).

e *phantastiké* pretende captar a divisão entre a verdade e a falsidade nas imagens. Pois, assim como o discurso e as opiniões, as imagens têm valor de verdade – são verdadeiras quando apresentam correção (estão de acordo com as proporções e qualidades dos originais), mas são falsas quando a correção falha e a imagem apresenta uma semelhança apenas aparente com o modelo. As imagens falsas, os simulacros, são apenas superficialmente semelhantes, por isso, enganam o olhar ingênuo de quem está muito distante de reconhecer o modelo.

Tendo dividido as imagens entre cópias e simulacros, e respectivamente a arte mimética entre *eikastiké* e *phantastiké*, parece aos interlocutores do *Sofista* que a definição da arte enganosa do sofista estão mais próximos de ser consolidada. Como revela o Estrangeiro, que o sofista “fosse colocado em uma das formas” que adquire a arte mimética, “é uma conclusão sobre a qual já concordamos anteriormente” (265d8-9). Contudo, é preciso especificar exatamente onde nas artes miméticas a arte do sofista se encaixa. A divisão entre cópias e simulacros, *eikastiké* e *phantastiké*, ainda é suficiente para definir o sofista. Os interlocutores propõem retomar o caminho da *diaíresis*, “dividindo em dois o gênero proposto, e seguindo sempre a parte direita de nossas divisões, e prendendo-nos ao que elas apresentam de comum com o sofista, até que, havendo-o despojado de tudo o que ele tem de comum, só lhe deixemos a sua natureza própria” (265d11-e5). Esta “nova” divisão começa por recapitular o que já havia sido feito. Primeiro, foi dividida arte da aquisição e a de produção. Nas primeiras tentativas de definir a arte sofisticada, o sofista “aparecia para nós” (*ephantázéth'hemîn*) nas artes de aquisição – na caça, na luta, no comércio. Mas era apenas aparência, pois, realmente, o sofista “está incluído na arte mimética” (265a11-12), e, portanto, participa das artes de produção e não de aquisição.

A produção (*poietiké*) é definida como “todo poder que se torna causa da geração ulterior de algo que não existia anteriormente” (265b8-10)⁴²⁷ – esta definição se aproxima da de poesia (*poiésis*) apresentada no *Banquete*: “chama-se poesia à causa que torna possível a passagem de qualquer coisa do não-ser ao ser, de maneira que as criações de todas as artes são poesia, e que os criadores são poetas!” (205b8-c2). Assim, a produção é algo de múltiplo – há muitas artes produtivas dos mais variados produtos –, mas toda esta multiplicidade se unifica na medida

em que qualquer produção é sempre este “poder que faz com que algo que não era seja levado a ser”.⁴²⁸

A arte da produção é dividida em duas espécies: a produção divina e a humana. Embora não demonstre⁴²⁹, o Estrangeiro considera que o cosmo (animais mortais, as plantas e “tudo o que se agrega, no interior da terra”, cf. 265c1-3) nasce de “uma operação divina” (*theoû demïourgoûntos*, 265c4). Assim, conclui que “as obras ditas da natureza são obras de uma arte divina, e aquelas que os homens compõem, com elas, são obras de uma arte humana. De acordo com este princípio há, pois, dois gêneros de produção: um humano, outro divino” (265e3-7).

O Estrangeiro insere uma nova divisão no interior tanto da produção divina como na humana. Segundo ele, as obras produzidas por ação divina devem ser divididas entre a produção das coisas mesmas (*autopoietiké*), originais e reais, e a produção de imagens (*eidolopoiiké*). Do mesmo modo, as obras produzidas pelos humanos devem ser divididas entre reais e imagens. Conforme o Estrangeiro, as obras divinas reais são: “nós mesmos [os seres humanos] [...] e o resto dos seres vivos e ainda seus princípios componentes — fogo, água e substâncias congêneres” (266b2-3). Mas, ao lado de cada uma das obras reais, “vêm, em seguida, colocar-se suas imagens”, que não são as coisas mesmas, ou seja, não são os entes originais, mas que “também devem a sua existência a uma arte divina” (266b6-7). As imagens divinas são as imagens geradas, naturalmente, sem o agenciamento humano: os sonhos e as aparições em vigília que se geram espontaneamente: “a sombra que projeta o fogo quando as trevas o invadem” e as aparências produzida pelas “superfícies brilhantes e polidas” e pelo “concurso, num mesmo ponto, de duas luzes”, ou seja,

428 “Como na agricultura ou no caso do cuidado do corpo, também no caso da *mimética* trata-se de compor-se e de fabricar seres a partir daquilo que é, mas que não é uma outra coisa, e que não era aquilo que ele vem a ser através da produção. De modo que os não-seres passam a ser pela ação da fabricação que constitui um novo ser. Neste sentido, a produção não implica uma geração a partir do nada, do impensável contrário do ser” (Marques, 2006, p. 344). Marques acrescenta em nota sobre esta passagem: “neste sentido, tanto o *Banquete* como o *Sofista* são coerentes com a perspectiva do *Timeu*, no qual a produção do cosmo é feita a partir de um material (*khóra*) e não a partir do nada absoluto. Cf. *Timeu* 47e-52c” (Marques, 2006, p. 420, nota 31).

429 O Estrangeiro está ciente do fato de não ter demonstrado que o cosmo é uma obra divina (cf. 265d5-e2). Podemos cogitar que esta demonstração está reservada para o diálogo *Timeu*, mas lá ela não será feita pelo Estrangeiro de Eléia.

os reflexos na água ou qualquer outra superfície com capacidade de espelhamento (cf.266b9-c5). Temos, assim, na produção divina, as obras reais e as imagens destas obras reais que são os reflexos, os sonhos e as sombras.

A produção humana também repeita a divisão entre a produção das coisas mesmas (*autopoietiké*) e a das imagens (*eidolopoiiké*). Assim, o arquiteto produz uma casa real, onde homens podem habitar, mas o pintor produz apenas uma imagem da casa - “uma outra casa (*hetéran*), espécie de sonho apresentado pela mão do homem a olhos despertos” (266c8-10). Segundo o Estrangeiro, nas artes humanas “se repete até o fim esta dualidade de obras” criadas, por um lado, “pela arte que produz as coisas mesmas (*autourgiké*)” e, por outro, pela “arte que produz imagens (*eidolopoiiké*)” (266d2-4).

Para cada coisa originalmente criada pelo homem ou por ação divina, é possível produzir, em seguida, uma *outra coisa* que se *assemelha* e é imagem da coisa original. As imagens seguem os originais. Neste sentido, a divisão entre a criação das coisas mesmas e a criação de imagens perpassa tanto a produção divina como a humana.

Neste ponto, em que foi revelado que a arte mimética está presente tanto na produção divina como na humana, o Estrangeiro retoma a divisão entre as imagens que são cópias e as que são simulacros – a divisão entre *eikastiké* e *phantastiké* –, lembrando que esta divisão está garantida apenas porque foi “demonstrado” que o “falso” é “um ser real (*tò pseúdos óntos òn*)” e que, portanto, pode, por direito, ser contado como uma “unidade entre os seres (*tôn ónton hén ti*)” (266d10e2). Como já indicava, a arte do sofista parece estar voltada para a *phantastiké* – para a arte dos simulacros. É preciso, portanto, doravante, dividir a *phantastiké* e ver se a arte sofisticada, de fato, está inserida na arte dos simulacros.

A primeira divisão da *phantastiké* é baseada nos meios que são dispostos para a produção do simulacro. O Estrangeiro divide a simulação que se realiza a partir de instrumentos e a que prescinde deles. O produtor de simulacros pode produzi-los por meio de instrumentos e ferramentas como no caso da pintura e da escultura. Mas, o produtor de simulacros pode também produzir simulacros sem o uso de instrumentos externos, como no caso do teatro, em que os atores são eles mesmo o meio a partir do qual ocorre a imitação: “supõe que alguém movimente o seu corpo para reproduzir uma atitude tua [de Teeteto], ou sua voz para reproduzir a tua voz; esta maneira de simular é, acredito, o

que se chama em mais alto grau de imitação (*mímēsis*)” (267a6-8).⁴³⁰ Nos primeiros simulacros, criados pela pintura ou pela escultura com instrumentos externos, reconhecemos a distinção clara entre: produtores, instrumentos e produtos. Pois bem, na segunda espécie, esta distinção já não é mais clara. O produtor é o próprio instrumento e sua performance é o próprio produto da imitação. Segundo Dixsaut, nesta segunda espécie de criação de simulacros que prescinde de instrumentos externos, Platão faz um uso específico de *mímēsis*, apontando que esta forma de mímica ou imitação do outro é, por excelência, a *mímēsis* do simulacro. O produtor tenta se *parecer* com o outro, mas para *se passar* pelo outro – ele fala, gesticula e se comporta como o outro, mas para *fingir* que ele mesmo é o outro. Com efeito, o produtor destes simulacros “se serve dele mesmo, de sua voz, de seu corpo, sem dúvida, frequentemente, também de sua alma, para fazer” uma imagem que finge ser outra coisa. “É este fenômeno de desapropriação de si mesmo e de apropriação do outro” que deve ser chamado por excelência da *mimēsis* operada pelo simulacro.⁴³¹

A ideia da mímica (*mimētikós*), da imitação e da simulação de *si mesmo como outro*, é central para conceber o sofista nos termos platônicos do diálogo *Sofista*. Platão quer mostrar que o sofista é o simulacro do sábio. Ele imita o sábio – fala, gesticula, comporta-se como sábio e é visto como sábio pela maioria. Em suma, ele finge ser sábio. Ele não é como o filósofo que é apenas amante da sabedoria e que, portanto, tem a figura do sábio apenas como modelo e ideal. O sofista quer se passar ele mesmo pela figura do sábio, fingindo que detém o conhecimento que merece o nome de sabedoria. Neste sentido, a simulação sofisticada é uma espécie de teatro e o sofista um tipo de ator. O sofista é um ator, mas que deixa de dizer para o público que está atuando. De modo que, muitas vezes, o público é enganado e acredita que, realmente, o sofista é um sábio, quando, de fato, ele não passa, simplesmente, de um ator fazendo o papel de sábio.

430 Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa levemente alterada.

431 “Le faux affecte non seulement le produit, mais le producteur et l’instrument. L’imitateur se sert de lui-même pour ne plus être lui-même, de telle sorte que ce ‘lui-même’ dont il se sert, il ne peut que considérer comme un autre. Qui est-il? Cette illusion de l’autre qu’il procure aux autres? Ou cette voix, ce corps qui ne sont plus que des moyens de se faire passer pour un autre? Ou seulement cette capacité de ressembler et, ce faisant, de tromper? L’imitateur est tout entier transi par sa mimétique; il n’existe plus qu’en étant pris par d’autres pour un autre” (Dixsaut, 2000, p. 298).

A segunda divisão da *phantastiké* separa a arte da mímica em duas partes: a doxomimética (*doxomimétiké*) e a mimética informada (*mímēsis historiké*). A diferença entre elas é que a mimética informada conhece (*oída*) o objeto que imita e a doxomimética não conhece.

Quem quisesse imitar, por exemplo, Teeteto, não teria dificuldades em conhecê-lo para imitá-lo; basta encontrá-lo e ver como é. Esse imitador informado saberia qual é a voz, a fala, os trejeitos e a postura, em suma, a figura (*schêma*) e a pessoa de Teeteto. Assim, é mais fácil para ele imitar Teeteto e chegar, se tiver sucesso, até mesmo a convencer que é o próprio Teeteto. Pois bem, esta imitação, baseada no conhecimento de Teeteto [um conhecer por ter visto], é a imitação informada que, ao menos, conhece o objeto que quer imitar (267b11-12).⁴³²

Mas, acrescenta o Estrangeiro, “que dizer da figura (*schêma*) da justiça, e, em geral, de toda virtude? (267c2-3)” Já não é tão fácil de conhecer a justiça ou as outras virtudes. Elas não andam por aí como Teeteto. Não conhecemos as virtudes assim como podemos conhecer uma pessoa de carne e osso. Neste sentido, afirma o Estrangeiro, “não haverá muitos que, sem a conhecer [a justiça], mas dela tendo apenas uma opinião qualquer, se desdobram em todas as suas forças e zelo, para fazê-lo como uma qualidade pessoal realmente neles presente, imitando-a o mais que podem em seus atos e palavras?” (267c3-6)⁴³³. Em outras

432 O fato de o mímico ter conhecimento do original não significa que ele imita com correção. Não, aqui estamos no domínio dos simulacros que não buscam a correção, mas a persuasão. O conhecimento de que se trata aqui é apenas a consciência do original que pode oferecer maior poder de convencimento do mímico em relação ao público. Este conhecimento do original não garante nenhuma correção. Para ter correção nas imagens, é preciso, além da consciência do original, desejar representar de modo simétrico e proporcional o original, sem dar ênfase aos observadores. Pois bem, no domínio dos simulacros que trata agora Platão, os imitadores não têm nenhum compromisso com a proporcionalidade e a simetria, apenas buscam a persuasão, conhecendo ou não o que imitam.

433 Marques destaca a partir desta passagem como no *Sofista* Platão interliga o discurso e a opinião às imagens, tratando-os como noções relacionadas e, por vezes, análogas: “fica claro que, para o Estrangeiro de Eléia, com relação ao discurso (ou à opinião) e à imagem, uma coisa não pode ser compreendida separadamente da outra. O discurso-opinião é um tipo de imagem e a imagem é produzida “em torno de” uma opinião ou de um argumento (mesmo se permanecem implícitos). Em última análise, o que conta é ser capaz de demonstrar a possibilidade da falsidade na alma: o lugar onde o conhecimento acontece, onde a justiça (ou a injustiça) se efetiva, justiça da qual depende a

palavras, não há muitos que só finge ser justos baseados numa opinião? Eles desejam se passar por justos, mas não conhecem o que, verdadeiramente, é a justiça. Eles têm apenas opiniões sobre o que é ser justo, e, baseados nestas fracas opiniões, eles agem como se fossem justos.

Como observa Dixsaut, na doxomimética, “o imitador se conforma sempre com uma opinião ignorante de seu objeto”, do “seu modelo”.⁴³⁴ Colocando a opinião como princípio da imitação, o imitador deixa de lado a realidade mesma do objeto, ele perde o horizonte do modelo: “com a doxomimética desaparece a relação ao modelo mesmo”.⁴³⁵ O imitador não quer alcançar a realidade mesma da justiça para, então, imitá-la nas suas ações, ser e viver justamente. Ele não quer ser filósofo – o que define o filósofo é o amor terrível que tem pela realidade mesma, a realidade inteligível. O imitador, na doxomimética, ao contrário, não se preocupa com a realidade mesma da justiça, ele apenas imita uma opinião – própria ou compartilhada, mas sem crítica – do que é ser justo. A opinião que baseia a doxomimética é, assim, sem fundamento. E a doxomimética é uma criação de simulacros que prescinde de conhecimento e informação sobre o modelo.

Segundo o Estrangeiro, “o sofista não pertence ao número daqueles que sabem, mas daqueles que se limitam a imitar” baseados em opiniões (267e4-5). Por isso, a divisão deve seguir pela arte doxomimética. Ela se divide entre a imitação ingênua e a irônica: “Dentre estes imitadores” doxomiméticos, primeiro “há o ingênuo (*euéthēs*), que crê ter ciência do que apenas tem opinião”, mas, em segundo lugar, há outro “que, de tanto haver revolido os argumentos, em si mesmo desperta uma forte desconfiança (*hupopsían*), uma viva apreensão de ignorância pessoal (*agnoetí*), mesmo em relação a assuntos sobre os quais, diante dos outros, ele se dá ares de sábio” (267e10-268a4). A doxomimética ingênua é feita por quem, de boa fé, acha que sua simples opinião é já um saber, e acaba, portanto, na sua ingenuidade, por acreditar que está imitando com perfeição aquilo que nem faz ideia

cidade justa” (Marques, 2006, p. 358).

434 Dixsaut, 2000, p. 300.

435 “En prenant pour modèle l’opinion qu’il se fait d’un modèle qu’il ne connaît pas, l’imitateur n’a plus en fait de modèle que lui-même en tant que c’est lui (ou l’ouvrier qui est en son âme) qui produit cette opinion. La doxomimétique a ceci de spécifique qu’imitateur, instrument, image produite mais aussi modèle, tout se confond dans un même acte de produire. Le modèle n’a plus aucune consistance, puisque la distinction entre l’extérieur et l’intérieur s’abolit” (Dixsaut, 2000, p. 301).

do que seja realmente. Trata-se, neste primeiro caso, do imitador simples e crédulo que crê saber aquilo de que não tem senão uma opinião simplória. Este imitador, honestamente, acredita imitar perfeitamente a figura do sábio: “ele se crê realmente sábio, mas é realmente um ignorante”.⁴³⁶ O segundo imitador, pertencente à doxomimética irônica, é mais sofisticado. Ele não é ingênuo como o primeiro imitador. Ele finge ser sábio, mas, no fundo, sabe que não sabe. Ele apenas ironicamente se passa por sábio. Na verdade, com o tempo, lidando e rodando com os argumentos, ele adquiriu uma desconfiança (*hupopsía*) em tudo e se convenceu de sua ignorância pessoal. Mas, mesmo tendo consciência da sua ignorância, o imitador irônico finge que é sábio para os outros. O imitador irônico tem certo ceticismo, mas um ceticismo desonesto, pois, embora no seu interior seja descrente do seu saber, para o público em geral, ele finge e parece ser sábio.

Para Platão, o sofista pertence à classe dos imitadores irônicos. O sofista não é o imitador ingênuo. Ele sabe que não sabe, mas, mesmo assim, passa-se por sábio para o público em geral. Na verdade, o sofista está convencido de que não existe melhor “maneira de ser sábio do que parecer ser aos olhos dos outros”.⁴³⁷ Para ele, *parecer* é já a melhor forma de ser. Não é preciso deter o saber para persuadir os outros de que se é sábio. O que importa para o sofista é a apreciação subjetiva do público. Intimamente, ele reconhece o seu não-saber, mas o sentido do seu ofício é convencer o outro do contrário – de que ele sabe, de que ele é realmente um sábio. O sofista é, assim, irônico.⁴³⁸

O gênero da doxomimética irônica se divide, finalmente, entre o orador popular (*demologikón*)⁴³⁹ e o sofista. O orador popular pratica sua “ironia em reuniões públicas, em longos discursos, diante de multidões” (268b1-3), já o sofista a exerce “em reuniões particulares, dividindo seu

436 Dixsaut, 2000, p. 302.

437 Dixsaut, 2000, p. 303.

438 Esta ironia sofisticada é distinta da ironia socrática. Sócrates finge não saber para, aplicando sua maiêutica, levar os outros a uma sabedoria mais profunda, que é a de reconhecer o tamanho da própria ignorância. A ironia do sofista, aqui tratada, ao invés, finge saber para convencer os outros de que ele, sofista, é um sábio. A preocupação da ironia socrática é com o outro (cuidado do outro), a do sofista é consigo mesmo (como ele, sofista, é visto pelo outro).

439 Como observa Cordero, a palavra *demologikón* poderia ser traduzida por ‘demagogo’, mas esta última introduz a ideia de ‘condução’ (*ageîn*), ausente em *demologikón*. De qualquer maneira o que é importante é estar ciente de que *demologikón* é o simulacro do *politilón* (político), e se diferencia do sofista pela extensão e pelo público do seu discurso.

discurso em argumentos breves, obrigando seu interlocutor a se contradizer” (268b3-4). O orador popular (*demologikón*) não é o político, nem o sofista é o sábio. O primeiro é o simulacro do político e o outro, o simulacro do sábio.

Sábio, exatamente, é impossível, pois já afirmamos que ele não sabe nada. Mas, porque imita ao sábio, ele terá um nome que se aproxime deste, e já estou quase convencido de que é a seu propósito que devemos dizer: eis, verdadeiramente (*alethôs*), em absoluta realidade (*pantápasin óntos*), nosso famoso sofista (268b9-c4).⁴⁴⁰

Assim é encerrada a divisão e é encontrado o lugar do sofista na classificação das artes. O sofista é o simulacro do sábio, a mímica do sábio. Tendo comprovado que a falsidade, as imagens e, portanto, os simulacros são possíveis, o Estrangeiro se sente seguro em afirmar que, “verdadeiramente (*alethôs*), em absoluta realidade (*pantápasin óntos*)” o sofista foi encontrado dentro do gênero das artes miméticas.

Juntando todos os elementos e divisões, a definição completa do sofista ficou assim:

Assim, esta arte de *contradição* (*enantiopoiologikês*) [7] que, pela parte *irônica* (*eironikou*)[6] de uma arte fundada apenas sobre a *opinião* (*doxastikês*) [5], faz parte da *mimética* (*mimetikón*) [4] e, pelo gênero que produz os *simulacros* (*phantastikou*)[3], se prende à *arte de criar imagens* (*eidolopoiikês*) [2]; esta porção, não divina mas humana, da *arte de produção* (*poiéseos*) que, possuindo o *discurso* por domínio próprio (*en lógois*), através dele produz suas *ilusões* (*thaumatopoiikòn*) [1], eis aquilo de que podemos dizer "que é a raça e o sangue" do autêntico sofista (*tòn óntos sophistên*), afirmando, ao que parece, a pura verdade (268c8-d4).

A definição final afirma, assim, que o sofista é um [1] produtor humano que através das palavras cria ilusões espetaculares (*thaumatopoiikón*); [2] um produtor que cria imagens e não as coisas mesmas; [3] um criador de imagens que são falsas, ou seja, que são simulacros e não cópias; [4] um imitador que não usa recurso externos, mas que se vale de si mesmo para imitar, um mímico; [5] um imitador que não conhece o modelo, mas que imita baseado em meras opiniões; [6] um imitador irônico e não ingênuo; [7] um imitador que se apresenta em espaços particulares, para pequenos públicos, em discursos breves que levam os interlocutores à contradição.

Com esta definição se mostra, de maneira inteligível, em que, segundo a visão platônica, consiste a essência da sofística. A consolidação desta definição dependeu de um grande esforço; primeiro, enfrentar o problema do erro colocado pelo sofista hipotético; e com isso, tentando garantir o falso e as imagens, praticar o parricídio, ou seja, atribuir um novo sentido para o não-ser que possibilite a sua participação no ser; e, por fim, definir o que é o discurso, garantindo a existência da falsidade nele, na opinião e nas imagens. De todo este esforço resulta a consolidação do sofista como aquele que pertence às artes miméticas, criadoras de simulacros que visam a apreciação subjetiva em vez da correção (verdade) e que produzem erro e ilusão. O sofista é, assim, para Platão, uma simulação do sábio, uma enganação e um agente do falso. Ser um agente do falso não significa, simplesmente, ter um discurso, opinião ou apresentar uma imagem falsa, mas é ser um perito no jogo da falsidade. Que o sofista é um mestre do falso não deve ser interpretado no sentido prosaico de quem fala o falso – por exemplo, que diz que ‘Teeteto voa’ –, mas num sentido mais profundo: o sofista é alguém que apresenta tão bem uma falsidade que pensamos que é verdade e somos enganados. Todos podemos ter um discurso, opinião ou imagem falsa, mas é próprio apenas do sofista, segundo Platão, ter uma arte voltada para fazer passar o falso pelo verdadeiro e que é bem-sucedida neste exercício de convencimento. Neste sentido que o sofista é um agente do falso.

Todo empenho de Platão está em contrapor o sofista ao filósofo. E, como vimos, esta contraposição é operada no *Sofista* a partir da relação que cada um deles tem como o modelo do sábio. O filósofo é pretendente legítimo do sábio e o sofista, um falso pretendente. Em termos miméticos, o filósofo se constitui como uma cópia (*eikón*) do sábio – ele quer ser tal como o sábio, por isso, busca verdadeiramente se assemelhar ao sábio; ele busca a correção (*orthótes*) com o modelo. O filósofo imita o sábio, sem perder de vista o modelo da sabedoria

verdadeira, buscando manter a proporção e a simetria. Por outro lado, o sofista é o simulacro (*phántasma*) do sábio. Ele não imita em vista da real semelhança, mas apenas em busca da semelhança aparente. O que importa para ele é ser visto como sábio e não buscar sê-lo realmente. O sofista abdica da verdade em nome da persuasão. Platão opera na contraposição das duas imagens possíveis do sábio: a verdadeira e a falsa. O filósofo está para o sofista como a cópia está para o simulacro – como o cão está para o lobo; todos parecem semelhantes, mas no fundo são diferentes. O problema inicial do *Sofista* era saber qual é a diferença entre sofista e filósofo. Ora, a resposta está aqui. O filósofo é a imagem verdadeira do sábio, o sofista, a falsa.

CONCLUSÃO

Nossa proposta foi investigar o problema do erro nos diálogos platônicos, destacando como é um problema importante em vários deles. Platão não apenas explora o problema do erro nestes diálogos, como também dedica grande energia para tentar responder as dificuldades colocadas por ele – parte considerável do *Teeteto* e quase a totalidade do *Sofista*, como vimos, podem ser interpretados como empresas que buscam resolver a aporia do erro. Não parece, portanto, sobrar dúvidas de que o problema do erro é, para Platão, uma questão importante.

O problema do erro é um tópico que está intrinsecamente ligado a dois enfrentamentos teóricos que são centrais para a filosofia platônica: o conflito com a sofística e com a ontologia eleata. Em relação à sofística, é patente a rivalidade que Platão estabelece entre a figura do filósofo que ele projeta e a figura do sofista que ele condena. O tratamento platônico da sofística se configura, assim, como uma grande acusação. Platão acusa o sofista de faltar com a verdade, ou seja, de mentir, de ser desonesto e fingir ser o que não é. Em suma, a grande acusação platônica contra o sofista é ele não ser *verdadeiro*. Pois bem, como vimos, é aqui que entra em cena o problema do erro, que é uma resposta do sofista diante de tal acusação platônica. O sofista contra-argumenta que não existe algo como ‘*não ser verdadeiro*’, pois tudo é verdadeiro. O problema do erro se insere, assim, nesta *mise-en-scène* construída por Platão, com a finalidade de contrapor o filósofo e o sofista – o mestre da verdade contraposto ao da falsidade.

Em relação ao eleatismo, o problema do erro no *Sofista* representa uma espécie de acerto de contas de Platão com a figura paterna de Parmênides. Para Platão, a filosofia de Parmênides se transforma numa filosofia da total indiferença. Não é uma filosofia do universal, no sentido do uno sobre o diverso, mas simplesmente uma filosofia do Um. Platão não busca uma filosofia que foca simplesmente na mesmidade do ser um; ao contrário, ele propõe uma filosofia sobre seres que são unidades (Formas), idênticos a si mesmos, mas que também são muitos e diferentes uns dos outros. O conflito entre a ontologia parmenídica e platônica está, como vimos, ligado ao problema do erro, na medida em que a negação do erro é o resultado da filosofia da indiferença total. Para que exista o erro é preciso, como mostra Platão no *Sofista*, *mesmo e diferente, unidade e multiplicidade*. Neste conflito ontológico, Platão é levado a propor uma nova concepção de não-ser que possibilite a comunicação entre os seres e, com isso, o erro. Platão confronta Parmênides transformando o não-ser em *alteridade*. Ao

não-ser que é *nada*, que é *contrário do ser*, Platão, simplesmente, dá adeus. O único não-ser possível é o *ser outro*.

Fomos capazes de reconhecer, assim, como a solução platônica do problema do erro passa, necessariamente, por essa redefinição do que é o não-ser. É sobre esta nova base metafísica, em que o Outro é um dos gêneros maiores, que Platão consegue fundamentar a possibilidade da noção de falsidade.

A solução metafísica do problema do não-ser oferece as bases filosóficas para que Platão possa garantir a possibilidade do erro nos diversos domínios da experiência humana – não só do discurso, mas também nas opiniões e nas imagens. A ideia de que o não-ser perpassa todos os entes e que, portanto, a diferença está disseminada, garante que o falso aconteça em muitos contextos, já que o falso se gera de uma confusão entre os entes – no ato de tomar qualquer coisa por outra. Qualquer ato humano que tenta representar as articulações dos entes é passível de se equivocar e cair no erro.

O *lógos*, a *dóxa* e a produção de imagens são potências humanas que buscam reproduzir a realidade, ou seja, são faculdades de representação – o *lógos* busca descrever a realidade; a *dóxa* pretende concebê-la na alma e as imagens tentam retratá-la. Nos três casos, temos uma projeção que deve ser medida em referência ao que é efetivamente a realidade. O critério de avaliação das capacidades representativas (*lógos*, *dóxa* e *eídolon*) não é interno a elas. Toda representação deve ser avaliada, segundo Platão, em comparação com o original, ou seja, em relação à própria realidade que busca representar. A retitude qualifica a ligação entre representação e representado. Ela qualifica de verdadeiros ou falsos nossos discursos, opiniões e imagens. Como vimos, a verdade e a falsidade são determinadas em termos de composição. É a reunião das peças que forma uma composição que pode ser fonte do erro. Se uma representação é composta preservando as articulações originais, de modo simétrico e com proporção, há verdade, mas se não apresenta corretamente as articulações, neste caso há falsidade. A falsidade se configura, assim, como um equívoco no qual as articulações originais são deturpadas; é quando o mesmo e o diferente são trocados, de tal forma que, na comparação com a realidade original, esta representação se mostre dessemelhante – como uma representação inexata da realidade complexa.

Platão desloca, assim, a falsidade e o erro da noção parmenídica de não-ser (*nada*) para a de não-ser como alteridade. É a alteridade que torna possível que na representação, pela qual buscamos reproduzir a composição dos entes na realidade, sempre possamos confundir os

elementos e compor incorretamente nosso retrato da realidade. Sempre podemos tomar alguma coisa por outra coisa, confundir as peças do quebra-cabeça, e, assim, errar, produzindo um retrato defeituoso da realidade. A alteridade diferencia, e esta diferenciação pode confundir.

REFERÊNCIAS

Fontes Antigas – Platão:

PLATÃO. *Banquete, Fédon, Sofista e Político*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Crátilo e Teeteto*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.

_____. *Eutidemo*. In. *Diálogos: Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. *Eutidemo*. Tradução, introdução e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.

_____. *Eutidemo*. 1ª ed.. Buenos Aires: Losada, 2012.

_____. *Euthydème*. Tradução, introdução e notas de Monique Canto-Sperber. Paris: Flammarion, 2013.

_____. *Fedro, Cartas e O primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.

_____. *Mênon*. Tradução, introdução e notas de Maura Iglésias. São Paulo e Rio de Janeiro: Loyola e Editora Puc-Rio, 2001.

_____. *Mênon*. Tradução, introdução e notas de Monique Canto-Sperber. Paris: Flammarion, 1993.

_____. *Oeuvres Complètes* (ed. Luc Brisson). Paris: Flammarion, 2011.

_____. *Oeuvres Complètes*, V, 1ª Partie: *Ion, Ménexène et Euthydème*. Tradução, introdução e notas de Louis Méridier. 2e éd.. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

_____. *Oeuvres Complètes*, VIII, 2ª Partie: *Théétète*. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

_____. *Oeuvres Complètes*, VIII, 3ª Partie: *Le Sophiste*. Tradução, introdução e notas de Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

_____. *Oeuvres Complètes*, IX, 1ª Partie: *Le Politique*. Tradução, introdução e notas de Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

_____. *Parmênides*. Tradução, introdução e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo e Rio de Janeiro: Loyola e Editora Puc-Rio, 2003.

_____. *A República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Sophiste*. Tradução, introdução e notas de Nestor Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.

_____. *Théétète*. Tradução, introdução e notas de Michel Narcy. Paris: GF Flammarion, 1994.

Outras Fontes Antigas:

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. In.: PESSANHA, José A. M. (org.). Sócrates (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultura, 1996, p.210-300.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine da versão italiana de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

ANÔNIMOS. *Anônimos Sofísticos: Discursos Duplos e Anônimo de Jâmblico*. Rio de Janeiro: Hexis, 2012.

DIELS, H. e KRANZ, W.. *Die Fragmente des Vorsokratiker*, 18ª ed., Zürich-Hildesheim, Weidmann, 1989.

GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Napoli: Bibliopolis, 1990.

GÓRGIAS. *Tratado do não-ente, Elogio de Helena*. Tradução de M. C. M. Coelho. Cadernos de Tradução, n. 4, DF/USP, 1999.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2011.

ISÓCRATES. *Discursos*, I, Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. 1ª ed.. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

KIRK, G. S. and RAVEN, J. E. and SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª ed, 1994.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas do Filósofos Ilustres*. Brasília: Unb, 2014

MÁRSICO, C. (trad.) (2009). *Los Filósofos Socráticos. Testimonios y Fragmentos*. 2. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón. Buenos Aires: Losada.

PROCLO. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

PLÍNIO, o velho. Seleção e tradução da *Naturalis História*. Trad. Antonio da Silveira Mendonça. In.: Revista de História da Arte e Aqueologia, n. 2, 1995/96.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposis Pirrônicas*. Madrid: Ediciones Akal, 1996.

Dicionários:

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1989.

CHANTRAÎNE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1990. LIDDEL, H. G. & SCOTT, R. *A greek-english lexicon*. Oxford: The Clarendon Press, 1945.

Estudos:

ARAÚJO, Carolina (org.). *Verdade e Espetáculo: Platão e a questão do ser*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

AUBENQUE, P. El Sentido del Ser en el *Sofista* de Platón. In. *Cuaderno Gris*, año 1991, Número 3, p. 3-15.

AUBENQUE, P. (Ed.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Bibliopolis, 1991.

_____. *El problema del ser en Aristoteles*. Madrid: Taurus Ediciones, 1987..

BURNYEAT, Miles. *Introduction au Théétète de Platon*. Trad. Michel Narcy. Paris: Press Universitaires de France, 1998.

BRISSON, L. Participation et Prédication chez Platon. In. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 4, 1991, p. 557-569.

BROCHARD, Victor. *Sobre o Erro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

CALAME, Claude. Choral Practices in Plato's Laws: Itineraries of Initiation? In. PEPONI, Anastasia-Erasmia (ed.). *Performance and Culture in Plato's Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

CANTO-SPERBER, Monique. *L'Intrigue Philosophique: essai sur l'"Euthydème" de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

CASERTANO, G.. *Paradigmas da Verdade em Platão*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *Sofista*. São Paulo: Paulus, 2010.

CASSIN, B.. *Aristóteles e o Lógos: contos da fenomenologia comum*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *O Efeito Sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

_____. Que Veut Dire: Dire Quelque Chose? In.: *Sémiotiques*, n°2, avril 1992.

_____. Relativité de la traduction et relativisme In: *La pluralité interprétative: fondements historiques et cognitifs de la notion de point de vue*. Paris: Collège de France, 2010. Disponible sur Internet: <http://books.openedition.org/cdf/1449>. Consulté 18/03/2017.

CORDERO, N.. "Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas". In.: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* XLVI/117-118, 2008, 119-128.

_____. *Sendo Se É: a tese de Parmênides*. Trad. Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

_____. Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le Sophiste de Platon. In.: *Revue Philosophique de la France Et de L'Étranger* 195 (2), 2005, pp. 175-189.

CORNFORD, Francis M. *La Teoría Platónica del Conocimiento*. Trad. Néstor L. Cordero y María D. del Carmen Ligatto. Barcelona: Paidós, 2007.

COOPER, John M. *Plato's Theaetetus*. London: Routledge, 2015.

COSTA, Alexandre. Zenão de Eleia e o Exercício da Filosofia através do Paradoxo: um ensaio acerca da intenção filosófica da dialéctica zenónica. In. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 27, ano 2005, pp. 205-225.

CRIVELLI, Paolo. *Allodoxia*. In. *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 80. Bd., S. Walter de Gruyter, 1998, pp. 1-29.

_____. *Plato's account of falsehood: a study of the Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

DE CAMILLO, Silvana G. El problema del *lógos* falso en *Eutidemo* y su solución en el *Sofista*. in.: *Hypnos*, São Paulo, ano 13, nº 19 – 2ª sem. 2007, pp. 1-15.

DELCOMMINETTE, Sylvain. Devenir de la dialectique. In.: Dixsaut, M; Castel-Bouchouchi, Anissa; Kévorkian, Gilles (orgs.). *Lectures de Platon*. Paris: Ellipses, 2013.

DENYER, Nicholas. *Language, Thought, and Falsehood in ancient Greek Philosophy*. London and New York: Routledge, 1993.

DINUCCI, A. L.. Lógica e teoria da linguagem em Antístenes. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 10, n. 13, p. 105-118, mar. 1999. pp.105-118.

DIXSAUT, Monique. *Le Naturel Philosophe: essai sur les dialogues de Platon*. 1e éd.. Paris: Les Belles Lettres et J. Vrin, 1985.

_____. *Métamorphoses de la Dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris: J. Vrin, 2001.

DORION, L. A. "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?" In.: ROBINSON, T., BRISSON, L. (eds.) *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 2000.

FERRARI, Franco. A “doutrina secreta”, o fluxo universal e o Heraclitismo na primeira parte do Teeteto. In. *Archai*, n. 15, jul. – dez., p. 129-133.

FREDE, Dorothea. Puppets on strings: Moral psychology in *Laws* Books 1 and 2. In. BOBONICH, Christopher. *Plato's "Laws": a*

critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 108-126.

FRIEDLÄNDER, P. *Platon: verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

FRONTEROTTA, F. L'être et la Participation de l'Autre: une nouvelle ontologie dans le *Sophiste*. In.: *Les Études Philosophiques*, n.3/1995, p. 311-353.

GALGANO, Nicola. Parmênides Inventor do Não Ser. In. XIX Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos – PUC/SC, 2012, São Paulo. Disponível: https://www.academia.edu/14155100/Parmênides_inventor_do_não-ser. Acesso em 10/11/2017.

GARDELLA, Mariana. La Metafísica Megárica: unidad, identidad y monismo predicativo. In. *Diánoia*, vol. LIX, n. 73, 2014, p. 3-26.

_____. *Las Críticas de los Filósofos Megáricos a la Ontología Platónica*. Buenos Aires: Rhesis, 2015.

GILLESPIE, C. M. (1913). "The Logic of Antisthenes". In.: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 26/4; 479-500.

GIVONE, Sergio. *Historia de la Nada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2009.

GOLDSCHMIDT, V. *Essai su le Cratyle: contribution a l'histoire de la pensée de Platon*. Paris: J. Vrin, 1986.

GUTHRIE, W. K. C.. *Historia de la Filosofía Griega*, vol. V. Madrid: Gredos, 1992.

_____. *Os Sofistas*. 2ª ed.. São Paulo: Paulus, 2007

HARTE, Verity. *Parte e Todo em Platão: a metafísica da estrutura*. São Paulo: Annablume Clássica, 2015.

HEIDEGGER, M. *Platão: o sofista*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Gen; Forense Universitária, 2012.

JOLY, Henri. *Le Renversement Platonicien: logos, episteme, polis*. Paris: J. Vrin, 1985.

KAHN, C.. *Platón y el Diálogo Socrático: el uso filosófico de una forma literaria*. Trad. Alejandro García Mayo. 1ª ed.. Madrid: Escolar y Mayo, 2010.

_____. *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*. New York: Cambridge University Press, 2013.

KARFÍK, F. *Pantelôs on and Magista Genê (Plato, Soph. 242c-259b)*. In. *Plato's Sophist: Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*, Pague, 2011, p. 120-145.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LAFRANCE, Yvon. Les Fonctions de la Doxa-Épistémè dans les Dialogues de Platon. In. LANGEVIN, Paul-Émile et PONTON, Lionel (orgs.). *Laval théologique et philosophique*, Volume 38, número 2, 1982, p. 115-135.

_____. O Conhecimento: ciência e opinião. In. BRISSON, Luc e FRONTEROTTA, Francesco (orgs.). *Platão: Leituras*, São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. Sur une lecture analytique des arguments concernant le non-être. *Revue de Philosophie Ancienne* 2, 1984:41-76.

LÁSZLÓ, Bene. False Judgement and the Puzzles about Not-Being: Theaetetus 188c-189b. In.: *Plato's Theaetetus: Proceedings of the Sixth Symposium Platonicum Pragense*, edited by Ales Havlíček and Filip Karfík, 11-29. Prague: Oikoumeni, 2008.

LYNCH, Michael. *True to Life: why truth matters*. Cambridge: MIT Press, 2004.

MARQUES, M. P. Imagem e aporia no *Sofista* de Platão. *CLASSICA* 13/14, (2000/2001), pp. 189-204.

_____. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. *Teorias da Imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012

MÁRSICO, Claudia T. Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico. *Nova Tellus*, vol. 23, núm. 2, 2005, pp. 69-99, México, Centro de Estudios Clásicos Distrito Federal.

MONDOLFO, Rodolfo. *O Homem na Cultura Antiga*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

MORAVCSIK, Julius. *Platão e Platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

NARCY, Michel (org). *Platon: l'amour du savoir*. Paris: Puf, 2001.

NARCY, Michel. *Le Philosophe et son Double: un commentaire de l'Euthydème de Platon*. 1e éd.. Paris: Vrin, 1984.

NOTOMI, N. *The Unity of Plato's Sophist: between the sophist and the philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. Plato on 'What Is Not'. In. SCOTT, D. (ed.). *Maieusis. Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*. New York: Oxford Cambridge Press, 2007, p. 254-275.

O'BRIEN, D. *Le Non-être: deux études sur le Sophiste de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.

OWEN, G. E. L.. Plato on Not-being. In.: NUSSBAUM, M. (ed.). *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca, NY, 1986.

PALMER, J. *Plato's Reception of Parmenides*. New York: Oxford, 1999.

PALUMBO, Lidia. Imagem em Platão. In.: Marques M. P. (ed.) *Teorias da Imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012, pp, 150-168.

PEPONI, Anastasia-Erasmia. Choral Anti-Aesthetics. In. PEPONI, Anastasia-Erasmia (ed.). *Performance and Culture in Plato's Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

POLITIS, Vasilis. *Aporia* and Searching in the Early Plato. In JUDSON, L. and KARASMANIS, V. (eds.). *Remembering Socrates: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 88-109.

POLO, Leonardo. *A Crítica kantiana do Conhecimento*. São Paulo: Editora Escala, 2007.

ROBIN, Léon. *Platão*. Lisboa: Editorial Inquérito, s/d.

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os Sofistas*. Lisboa: Edições 70, 1986.

SEDLEY, D. *The Midwife of Platonism*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

SÉGUY-DUCLOT, Alain, *Dialogue sur le Théétète*. Paris: Berlin, 2008.

SELIGMAN, P. *Being and Not-Being: an introduction to Plato's Sophist*. Netherlands: The Hague, 1974.

SERMAMOGLU-SOULMAIDI, G. *Playful Philosophy and Serious Sophistry: a reading of Plato's Euthydemus*. 1nd ed.. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014.

SOUZA, Eliane C. *Discurso e Ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Unijuí, 2009.

SCOLNICOV, Samuel. A filosofia da linguagem de *Eutidemo*. *Hypnos* 6 (2000) p.144-153.

SPRAGUE, Rosamond K. *Plato's use of fallacy. A study of the Euthydemus and some other dialogues*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

THOMAS, C. J.. Speaking of Something: Plato's 'Sophist' and Plato's Beard. In.: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 38, No. 4 (Dec., 2008), pp. 631-667.

WERLE, Marco Aurélio. Linguagem, filologia e interpretação na crítica de Nietzsche à moral e ao direito. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 11, P. 111 – 126, Jan-Jun, 2008.

WOLFF, Francis. Le Chasseur Chassé. In.: AUBENQUE, P. (Ed.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Bibliopolis, 1991, p. 17-52.