

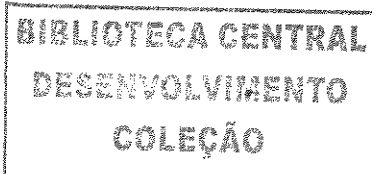


Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

***O Sofista* de Platão: uma revisão da hipótese das Formas**

José Lourenço Pereira da Silva

Campinas
2005



José Lourenço Pereira da Silva

O Sofista de Platão: uma revisão da hipótese das Formas

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 02/12/ 2005.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (orientador)

Profa. Dra. Maura Iglésias (membro)

Profa. Dra. Eliane Christina de Souza (membro)

Prof. Dr. Jaa Torrano (membro)

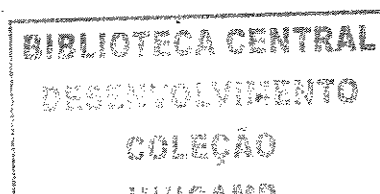
Prof. Dr. Lucas Angioni (membro)

Profa. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos (suplente)

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (suplente)

Prof. Dr. Gérson Pereira Filho (suplente)

Campinas
2005



IDADE	51
CHAMADA	UNICAMP
EX	5387
IMBQ BC	66964
LOC.	16.123.06
C	☐
D	☒
REÇO	11.100
DATA	13/02/06
CPD	

16 ID 375078

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

SI38s

Silva, José Lourenço Pereira da

O Sofista de Platão : uma revisão da hipótese das formas /
José Lourenço Pereira da Silva. -- Campinas, SP : [s. n.],
2005.

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia antiga. 2. Platão. 3. Dialética. 4. Parmenides,
C. 544 – 450 a.C. 5. Eleatas. 6. Sofista (Filosofia grega).
I. Benoit, Alcides Hector Rodriguez, 1951- II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

(sfm/ifch)

Palavras-chave em inglês (Keywords): Phisosophy ancient.

Platão.
Dialectic.
Parmenides, C.544-450 a.C.
Eleatics.
Sophist (Greek philosophy).

Área de Concentração: História da Filosofia

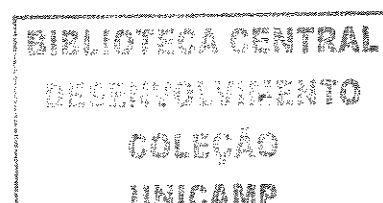
Titulação: Doutorado em Filosofia

Banca examinadora: Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (orientador)
Profa. Dra. Maura Iglésias (membro)
Profa. Dra. Eliane Christina de Souza (membro)
Prof. Dr. Jaa Torrano (membro)
Prof. Dr. Lucas Angioni (membro)
Profa. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos (suplente)
Profa. Dra. Gabriele Cornelli (suplente)
Prof. Dr. Gerson Pereira Filho (suplente)

Data da defesa: 02/12/2005

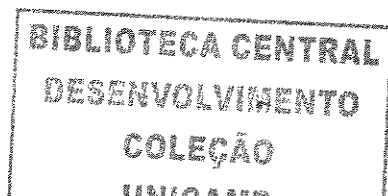
A Luci, Victor e Heloisa

200 604087



AGRADECIMENTOS

A realização desse trabalho teria sido bem mais difícil sem as contribuições das várias pessoas às quais sou muito grato. Quero agradecer, em primeiro lugar, ao Professor Hector Benoit, pela confiança que em mim depositou, pelo estímulo e dedicação. À Professora Maura Iglésias e ao Professor Lucas Angioni, expresso minha gratidão pelas valiosas críticas a esse trabalho. Por suas leituras e comentários preciosos, meus enfáticos agradecimentos aos Professores Nestor-Luis Cordero, Samuel Scolnicov, Paulo Ricardo Martines, Francisco Bravo e George Rudebusch. Às Professoras Maura Iglésias e Eliane Christina de Souza e aos Professores Jaa Torrano e Lucas Angioni, agradeço por suas honrosas presenças na Banca Examinadora, e pela mesma disponibilidade, aos Professores Gabriele Cornelli, Maria Carolina Alves e Gérson Pereira. Todo reconhecimento ao Professor Elias Humberto Alves e sua família, pela amizade e hospitalidade. Sou grato a minha família e aos colegas e amigos Emília Moraes e Evandro Luis Gomes. Agradeço ainda ao CNPq e à FAPESP, pelo apoio financeiro nos primeiros anos dessa pesquisa.



Quando é preciso despedir-se. – *Daquilo que sabes conhecer e medir, é preciso que te despeças, pelo menos por um tempo. Somente depois de teres deixado a cidade verás a que altura suas torres se elevam acima das casas.*

Nietzsche

Morrer pela “verdade”. – *Não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões: não estamos tão seguros delas. Mas, talvez, por podermos ter nossas opiniões e podermos mudá-las.*

Nietzsche

RESUMO

Essa tese examina a ontologia platônica. A hipótese de trabalho é que Platão no *Sofista* revisa sua teoria das Formas. A influência da teoria do Ser de Parmênides levou Platão a uma teoria das Formas que era demasiadamente austera, uma teoria que levou a metafísica de Platão a *aporia*. O *Parmênides* mostra essa vulnerabilidade da teoria de Platão. A fim de revisar sua teoria, Platão realiza uma espécie de terapia sobre sua ontologia, revendo uma de suas fontes principais: o eleatismo. Iniciando no *Parmênides* e continuando no *Sofista*, Platão critica sua herança eleática para salvar sua doutrina das Formas. É uma consequência da concepção eleática do ‘ser’ e do ‘um’ a impossibilidade de pensar o não-ser e a multiplicidade sem contradição. Criticando a concepção eleática, Platão revisa a teoria das Formas. Enquanto outrora cada Forma era um ser e uma unidade à maneira parmenideana, a crítica de Platão a Parmênides torna possível às Formas se misturarem – isto é, serem capazes de participação recíproca – em virtude do que cada Forma é una e múltipla ao mesmo tempo.

ABSTRACT

This thesis examines platonic ontology. The working hypothesis is that Plato in the *Sophist* revises his theory of Forms. The influence of Parmenides' theory of Being had led Plato to a theory of the Forms that was too austere, a theory that led Plato's metaphysics to *aporia*. The *Parmenides* shows this vulnerability in Plato's theory. In order to revise his theory, Plato performs a kind of therapy upon his ontology, by reviewing one of his main sources: the eleatism. Beginning in the *Parmenides* and continuing in the *Sophist*, Plato criticizes his eleatic legacy to save his doctrine of Forms. It is a consequence of the eleatic conception of 'being' and 'one' that it is impossible to think of not-being and multiplicity without contradiction. By criticizing the eleatic conception, Plato revises the theory of Forms. Whereas formerly each Form was a being and a unity in parmenidean manner, Plato's critique of Parmenides makes it possible for the Forms to mix—that is, to be capable of reciprocal participation—in virtue of which each Form at once is one and many.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	9
ABSTRACT	10
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I A TEORIA DAS FORMAS	17
1 A QUESTÃO “O QUE É X?”	17
2 A INFLUÊNCIA DE PARMÊNIDES.....	25
3 SER REAL, DEVIR E APARÊNCIA	52
CAPÍTULO II A CRÍTICA À TEORIA DAS FORMAS NO <i>PARMÊNIDES</i>.....	65
1 A AMBIGÜIDADE NA CONCEPÇÃO DE PARTICIPAÇÃO DO SENSÍVEL NO INTELIGÍVEL	65
2 A TEORIA DAS FORMAS: <i>PARMÊNIDES</i> 127E-130A.....	68
3 PARADOXO DA PARTE E DO TODO	74
4 ARGUMENTO DO TERCEIRO HOMEM.....	76
5 REAÇÃO DE SÓCRATES: DUAS HIPÓTESES SOBRE A NATUREZA DAS FORMAS	79
6 A DIFICULDADE MAIOR DA HIPÓTESE DAS FORMAS	82
CAPÍTULO III A REVISÃO DA HIPÓTESE DAS FORMAS NO <i>SOFISTA</i>	87
1 PRIMEIRA PARTE: AS APORIAS DO NÃO-SER E DO SER	87
1.1 <i>O não-ser absoluto</i>	89
1.2 <i>O não-ser da imagem</i>	95
1.3 <i>A aporia do falso</i>	99

1.4	<i>A necessidade do parricídio.....</i>	100
1.5	<i>As aporias do ser.....</i>	102
1.6	<i>Crítica aos pluralistas</i>	103
1.7	<i>Crítica aos monistas.....</i>	105
1.8	<i>A batalha dos gigantes</i>	109
1.9	<i>Os materialistas</i>	109
1.10	<i>Os idealistas.....</i>	113
2	SEGUNDA PARTE: A DOCTRINA DA PARTICIPAÇÃO DAS FORMAS.....	121
2.1	<i>A matéria da ciência dialética: a comunhão dos gêneros.....</i>	138
2.2	<i>Os gêneros supremos.....</i>	143
2.3	<i>A relação dos gêneros: resposta à questão do não-ser.....</i>	151
	CONCLUSÃO.....	165
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	169

INTRODUÇÃO

Costuma-se chamar teoria das Idéias ou Formas de Platão a crença difusa pelos diálogos platônicos na existência de entidades invisíveis, incorpóreas, eternas e imutáveis dotadas de natureza própria, isto é, independentes das coisas transitórias e sensíveis do mundo físico e de nosso pensamento a seu respeito. Ontologicamente independente, cada Forma ou Idéia (εἶδος, ἰδέα) seria a “essência comum” de uma multiplicidade de particulares sensíveis designados pelo mesmo nome e em virtude da qual cada particular é tal o que é. Assim, por exemplo, é graças à Forma do belo, “o belo em si”, que diversos entes são belos, por causa do “justo em si” várias ações ou indivíduos são justos, devido ao “igual em si” certas coisas são entre si iguais, devendo haver Idéias também para objetos concretos: cama, lançadeira etc. Cada Forma seria, pois, a unidade a que está subsumida certa multiplicidade. Como *paradigma*, ela seria, por excelência, a sua qualidade própria, e como tal designada primariamente; enquanto suas instâncias teriam essa qualidade de modo derivado, seja por *participação*, seja pela *presença* da Forma, e só por homonímia chamada pelo nome da Idéia correspondente. Uma vez que as Formas não são suscetíveis das alterações verificadas nos entes sensíveis, mas mantêm-se em sua identidade própria, dizemos que elas *são*, nessa condição sendo objeto da *ciência*; das coisas sensíveis, em contrapartida, dizemos que *devém* e que sobre elas podemos ter apenas *opinião*. E enquanto pelo corpo nos relacionamos com os objetos da *doxa*, com nossa alma, que é imortal e familiar às Formas, *reconhecemos* as entidades inteligíveis, delas obtendo a *episteme*.

Essa doutrina metafísica tem sido considerada, mais ou menos justificadamente, por sinédoque a filosofia de Platão. De fato, mediante a hipótese das Formas inteligíveis, o filósofo

da Academia tentou resolver as dificuldades que surgem no domínio das coisas sensíveis e que conduzem ao relativismo no plano ontológico, epistemológico e ético. É notório que ao postular a existência das Formas, Platão pretendia dar conta do mundo das aparências, de como as coisas físicas adquirem ou perdem as suas qualidades, assim como explicar os fenômenos inerentes à existência humana: a valoração ética e estética, o conhecimento e a linguagem.

Um aspecto intrigante no estudo da ontologia platônica concerne ao fato de que Platão não forneceu argumentos formais para a existência das entidades inteligíveis, elementos fundamentais de sua metafísica. Provavelmente, diversos fatores o levaram à concepção das Formas imutáveis. A opinião comum é que Platão teria julgado que se vários objetos empíricos apresentam um mesmo atributo F , seria preciso supor a existência de um F em si, mais real que as coisas Fs , em virtude do qual todos os Fs são F ; solidária a essa opinião é a consideração de ordem semântica – muito difundida – conforme a qual Platão partira da crença de que um termo geral, aplicado a diversos objetos, deve ser especialmente verdadeiro de um dado indivíduo, e sendo assim cada termo geral deve também funcionar como nome próprio de uma entidade abstrata. Um outro fator freqüentemente apontado concerne à observação das contradições que afetam os entes sensíveis: para Platão, o fato de algo ser F e não- F – F em determinado momento, não F em outro; ou F em determinada relação e não F em outra – implicaria a realidade de um F fixo, a Forma F , a qual sob todos os aspectos e sempre é F . Todas essas interpretações são, certamente, defensáveis, sobretudo quando se focaliza esta ou aquela passagem dos diálogos. Entretanto, parece que a razão mais forte para Platão colocar as Formas – entidades de um domínio supra-sensível disponível somente ao pensamento puro – foi a fidelidade à determinada noção de ser, qual seja, o ser como realidade última ou natureza essencial das coisas, noção que parece ter sido, num certo sentido, compartilhada por quase todos os filósofos desde as primeiras especulações sobre a φύσις, mas que foi pela primeira vez tomada como tema por Parmênides, quem, focalizando o conceito de ser, mediante uma lógica inexorável estabelece a identidade, a eternidade, a imutabilidade e a unidade como critérios de ser em detrimento do mundo do devir, instável e plural. A doutrina platônica das Formas pretendia satisfazer as exigências do ser parmenideano, mas ao mesmo tempo salvar o mundo das aparências.

Agora, quanto ao que seja propriamente uma Forma, sua definição, o autor dos diálogos não nos revela explicitamente. O que se vê amiúde nos trabalhos de Platão é Sócrates

alegando que tudo o que no plano do visível se percebe como bom, belo, justo, igual, etc. é tal porque de algum modo se relaciona com “o bem em si”, “o belo em si”, “o justo em si”, “o igual em si”, etc. Duas questões fundamentais se impõem: de que modo compreender a natureza da Forma e como justificar a participação entre as Formas e os fenômenos. Questões intrinsecamente ligadas, que geraram problemas desconcertantes para os quais o próprio Platão, numa espécie de autocrítica, voltou atenção nas obras tardias, particularmente a partir do *Parmênides*, diálogo que tem por objeto o exame crítico da teoria das Formas. Objeções a essa teoria são expostas na primeira parte dessa obra, e as soluções são sugeridas na segunda parte, cujos resultados o *Sofista* retoma e desenvolve. Nesse último diálogo, a definição do Ser e a hipótese da participação das Formas reformulam a metafísica platônica.

Vinculamo-nos, pois, à linha interpretativa de acordo com a qual a ontologia platônica passa por certo desenvolvimento, não perdendo, todavia, sua unidade. Sem abdicar a distinção ontológica entre as Formas e seus participantes sensíveis, nem rejeitar a causalidade daquelas sobre estes, Platão revisa sua metafísica reformando ou reformulando determinados argumentos e princípios da teoria das Idéias. Um aspecto crucial desta revisão, segundo compreendemos e pretendemos enfocar, consiste fundamentalmente na modificação da concepção do Ser herdada do eleatismo, da qual derivavam as duas características mais fortes que descreviam a Forma platônica: a unidade e a identidade. Conforme cremos, são principalmente esses dois aspectos que Platão vem esclarecer ou reconsiderar para livrar sua doutrina das inconsistências apontadas no *Parmênides*. E o *Sofista* é a obra consagrada a explicitar essa revisão. Nesse diálogo, o filósofo decididamente põe em causa para refutar o princípio do ser de Parmênides, influência principal na elaboração da teoria das Formas inteligíveis.

Uma palavra quanto à questão da cronologia dos diálogos. Temos nos pronunciado nos termos da classificação padrão, que, como é bem conhecido, baseada na análise do estilo, distingue três períodos na produção literária de Platão: um primeiro período, um intermediário e um período tardio. Mas Hector Benoît, na sua interpretação da obra platônica, propõe uma alternativa, sem dúvida muito interessante, à convencional divisão dos diálogos que, em geral, orienta a leitura de Platão. H. Benoît parece não rejeitar que o exame estilométrico ofereça condições de descobrir uma ordem na composição dos diálogos (o tempo da *poiesis*), defende, todavia, que é possível encontrar, na própria literalidade dos diálogos, certa ordem cronológica, a “diatáxis da léxis”, a disposição assinalada pelas “demarcações temporais objetivas inscritas na

cena dramática da maioria dos diálogos”¹, que permite distinguir quatro momentos da obra de Platão, descobrindo-se, assim, a ordenação dos diálogos fixada pelo próprio autor. Nessa ordenação, o *Parmênides* seria o primeiro diálogo e o *Sofista* um escrito de um terceiro momento, no qual se incluem trabalhos como *República*, *Timeu*, *Teeteto*, *Êutifron*, *Apologia* e *Fédon*. Não podemos discutir o plano da obra platônica. Para os nossos propósitos, em última análise, é suficiente a razoabilidade de considerar que no *Sofista* certa doutrina – que também aparece em, por exemplo, *Fédon* e *República* – é criticada e reformulada. De qualquer modo, nesse trabalho estamos inclinados a tratar a formulação da ontologia exposta pelo Estrangeiro de Eléia no *Sofista* como posterior à apresentada por Sócrates em, por exemplo, *Êutifron*, *República*, *Fédon* e *Parmênides*.

Essa pesquisa se constitui de três partes ou capítulos. No primeiro capítulo, apresentaremos a chamada teoria clássica das Formas. Para tanto nos limitaremos a alguns poucos tópicos centrais da doutrina metafísica platônica que têm maior afinidade com o escopo desse estudo, nomeadamente: a questão “o que é X”; a influência de Parmênides; as noções de ser real, devir e aparência. No segundo capítulo, exporemos as objeções à teoria das Idéias da primeira parte do diálogo *Parmênides*; segundo interpretamos, a crítica aí desenvolvida visa a mostrar a necessidade de reformular a concepção da natureza das Formas, que torne mais flexível o sentido de seu ser real, condição *sine qua non* da salvação da doutrina metafísica de Platão. E, parte principal desse trabalho, o terceiro capítulo se ocupa do diálogo *Sofista*, concentrando-se no *intermezzo* metafísico dessa obra para demonstrar como o autor dos diálogos tenta livrar a teoria das Idéias do tipo de inconsistências apresentado no *Parmênides*, a partir da revisão mais explícita e decisiva de sua herança eleática, propondo, assim, sua resposta para os problemas do ser e do não-ser, do um e do múltiplo. Na ontologia reformada do *Sofista*, as Formas admitem a contradição, outrora característica exclusiva das coisas sensíveis, passando a ser consideradas como, ao mesmo tempo, ‘sendo’ e ‘não sendo’ (ὄν e μὴ ὄν), ‘unas’ (ἕνα) e ‘múltiplas’ (πολλὰ) e isso sem implicar qualquer absurdo, porque, conquista fundamental do *Sofista*, se demonstrou que é da natureza das Idéias se associarem mutuamente.

¹ *Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das temporalidades*, I, p. 47.

CAPÍTULO I

A TEORIA DAS FORMAS

1 A questão “o que é X?”

Assim como na natureza, também no plano intelectual nada surge por geração espontânea. Os trabalhos de Platão manifestam o quanto o filósofo beneficiou-se da riquíssima cultura de sua civilização. Em suas investigações, com extrema perícia discutiu ou tomou de empréstimo idéias oriundas dos diversos campos do saber, daí sua obra constituir-se importante fonte de informação sobre o desenvolvimento intelectual helênico de sua época, v. g., na poesia, música, religião, medicina, retórica, filosofia moral e política, filosofia natural e ciências matemáticas – as três últimas, objetos de particular interesse do nosso filósofo. Mas Platão fez questão de exibir que o encontro com Sócrates foi determinante na formação do seu pensamento. Personagem principal de quase toda a obra platônica, Sócrates parece ter sido para o filósofo da Academia a encarnação do ideal de justo e de sábio, ou quando menos o mais justo e mais sábio homem do seu tempo². Como é bem conhecido, Sócrates notabilizou-se por sua preocupação com a ética, no âmbito da qual procurava por definições universais, como testemunha Aristóteles e o confirmam, particularmente, os primeiros diálogos platônicos. Contrário ao convencionalismo e ao relativismo sofísticos, ele acreditou que os nomes descritivos de noções éticas (justiça,

² *Fédon*, 118a; *Carta VII*, 324e.

coragem, piedade, bondade) refeririam a valores absolutos que poderiam ser conhecidos. Em sua concepção, seria possível pôr fim à confusão que se cria em torno dos termos morais e, assim, estabelecer os juízos corretos que norteiam a vida moralmente reta, desde que fosse adquirido o *conhecimento* da natureza expressa por tais palavras, vale dizer, se descobrisse *o que é*, por exemplo, a coragem, a temperança, a virtude e assim por diante. Numa palavra, o mestre de Platão supunha possível expressar numa definição as essências designadas pelos termos morais.

A busca socrática dos conceitos éticos se baseia, decerto, na certeza do filósofo ateniense de que tais conceitos seriam objetivos e necessários, cada qual correspondendo a algo invariável. Assim sendo, um adequado ponto de partida para o estudo da metafísica de Platão é a procura de Sócrates pelas definições dos valores morais.

Como se sabe, Sócrates revolucionou o pensamento ocidental, nos seus primeiros desenvolvimentos, sem consignar suas idéias por escrito, restando os diálogos platônicos como uma fonte privilegiada para o conhecimento da personalidade de Sócrates e de sua presumida doutrina. Nos diálogos do primeiro período da atividade literária de Platão, Sócrates aparece examinando, por meio do seu método de refutação (*elenkhos*), as respostas de seus interlocutores à questão “o que é X?” (τί ἐστὶν χ), no lugar de *X* estando, costumeiramente, uma noção ética. Por exemplo, no *Laques* indaga “o que é a coragem?”; no *Cârmides*, “o que é a temperança?”; no *Hípias Maior*, “o que é o belo?”; no *Éutifron*, “o que é a piedade?”; no *Mênon*, “o que é a virtude?”. Se ao Sócrates histórico se deve atribuir uma teoria metafísica em função dessa sua busca, é um ponto polêmico. O certo, porém, é que a procura socrática por definições e essências, associada a outras influências filosóficas, sobretudo a eleática, concorreu para a crença de Platão na realidade das Formas inteligíveis, que seriam os referentes da resposta correta à questão “o que é X?”.

Não obstante, os comentadores estão amplamente divididos quanto à proposição das Formas, enquanto entidades metafísicas, nos diálogos ditos socráticos. A este respeito destacam-se três opiniões principais. Para alguns especialistas, desde o início de sua carreira Platão tinha em mente a doutrina das Idéias e os primeiros trabalhos dão indicação desse fato³. Outros intérpretes, ao contrário, recusam haver referência às Formas supra-sensíveis nos escritos da primeira fase; segundo estes, o termo εἶδος que aí ocorre nada teria a ver com os entes

³ Cf. A. E. Taylor, *Plato: the man and his work*, pp. 70-71 et passim.

inteligíveis dos diálogos de períodos ulteriores, mas simplesmente denotaria o sentido corrente de “marca característica”, “qualidade comum” ou “aparência comum” perceptível nas coisas⁴. Há ainda os que consideram que as discussões nos trabalhos iniciais não se circunscrevem à realidade sensível, mas que o protagonista tratou de certas entidades supra-empíricas de maneira mais ou menos consciente; ou seja, os diálogos socráticos apresentariam de forma pouco desenvolvida ou então numa primeira versão a doutrina metafísica das obras intermediárias⁵. Examinar as exigências da questão “o que é X?” posta pelo Sócrates platônico, certamente nos ajudará a decidir qual é a interpretação mais plausível.

Os interlocutores de Sócrates falhavam, via de regra, em oferecer a resposta apropriada à pergunta pela definição de determinada virtude. Em geral, apresentavam exemplos ou tipos gerais de casos relacionados ao objeto questionado. Assim Êutifron, no diálogo homônimo, não compreendendo adequadamente a questão “o que é o piedoso?” respondeu com seu exemplo pessoal dizendo que piedoso era o que ora fazia: processava o pai por homicídio. E logo generalizou: perseguir os culpados seja por assassinato, seja por roubo de objetos sagrados é pio; não fazê-lo é ímpio. Cometendo a mesma espécie de equívoco, Laques asseverou que coragem é na batalha permanecer firme no posto e não fugir frente ao inimigo; Cármites disse que temperança é agir com moderação; Hípias julgou que o belo é uma bela jovem⁶. Cada qual apenas ofereceu uma instância ou caso típico, respectivamente, de piedade, coragem, temperança e beleza. Mas não era isso o que Sócrates solicitava.

Não obstante, o mal-entendido dos personagens é compreensível, haja vista a ambigüidade da questão colocada. A pergunta o que é a piedade?, por exemplo, pode ser entendida como a petição de um sinônimo de piedade, ou de um exemplo de piedade, ou da marca distintiva pela qual se destaca coisas piedosas das outras coisas⁷. Sócrates via-se, então, sempre obrigado a esclarecer o tipo de resposta que visava. Assim, no *Êutifron*, elucida que o que

⁴ Cf. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's Logic*, p. 199; G. M. A. Grube, *Plato's thought*, pp. 7-10; R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, p. 53.

⁵ Cf. D. Ross, *Teoria de las ideas de Platón*, cap. II. I; M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, 1988, pp. 256-258; R. E. Allen, *Plato's earlier theory of Forms*, *passim*; N. P. White, *Plato on knowledge and reality*, pp. 1-20.

⁶ Cf. *Laques*, 190e; *Cármites*, 159b; *Hípias Maior*, 287e. Enquanto estes personagens foram econômicos apresentando um só exemplo, Mênon e Teeteto foram mais generosos aduzindo vários, no entanto devido à mesma má compreensão da pergunta. Cf. *Mênon*, 71e-72a; *Teeteto*, 146c.

⁷ Cf. Allen, art. cit., p. 320.

lhe interessa é a definição da natureza essencial da piedade, aquilo que é o mesmo em todos os casos.

Lembras que não te pedi que me ensinasse uma ou duas dentre as muitas ações piedosas, mas aquela mesma forma⁸ pela qual as ações piedosas são piedosas? Pois afirmaste que por uma forma única as ações ímpias são ímpias e as piedosas são piedosas; ou não lembras? ... Então ensina-me qual é esta mesma forma, a fim de que olhando para ela e utilizando-a como paradigma, eu possa dizer que é piedosa a ação de tal tipo, seja tu seja algum outro quem pratique; a que, porém, não for de tal tipo, não direi ser piedosa⁹.

E no *Laques*:

primeiro tenta dizer o que é a coragem, que é a mesma em todos estes casos¹⁰.

Portanto, mencionar uma instância de *X* não é a resposta válida à pergunta socrática “o que é *X*?”. Efetivamente, o que é uma instância de *X* não se justifica como *X* por si só e, *a fortiori*, não explica o atributo *X* que é mesmo nas demais exemplos da forma comum. Um dos principais propósitos de Sócrates ao procurar definições era para poder determinar que termos ou predicados podem ser corretamente aplicados às realidades sensíveis, incluindo-se ações e eventos. No *Hípias Maior*, dizer o que é o belo é postulado como condição para se conhecer que coisas são belas e que coisas são feias¹¹. No *Cármides*, a definição de temperança foi inquirida no intuito de saber se o jovem Cármides era ou não temperante, ou seja, se nele estava a temperança¹². A tentativa de definir a piedade no *Éutifron* visava determinar se a acusação do personagem contra seu pai era ou não um ato piedoso. Para Sócrates, como facilmente se infere, a

⁸ Traduzo aqui (como na citação anterior) *eidos* por forma na acepção filosófica de “caráter comum a várias coisas” que em nosso vernáculo esse termo também significa.

⁹ *Éutifron*, 6d-e, Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἐν τῇ ἡ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ’ ἐκεῖνο αὐτο τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μὴ ἰδέα τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις; ... Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ἦ ὧν ἂν ἡ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττη φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ’ ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ.

¹⁰ *Laques*, 191e, πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταῦτόν ἐστιν.

¹¹ Cf. *Hípias Maior*, 286d-e.

¹² Cf. *Cármides*, 159a.

opinião corrente ou uso não são guias confiáveis para aplicação de termos aos objetos. Não é porque todos chamam uma ação piedosa, por exemplo, que esta ação é tal ou lhe convenha a justo título o termo piedade. De outro modo, não se pode saber com segurança se uma ação é piedosa até que se estabeleça o que a piedade é, vale dizer, seja apreendida e encerrada numa definição a forma que é a mesma em todas as ações consideradas piedosas. Em suma, Sócrates pressupõe a anterioridade do conhecimento da forma *F*, que é única, para poder identificar cada uma das muitas coisas ditas *F*.

Por conseguinte, a definição, ou seja, o conhecimento do que a coisa é, deve preceder todo e qualquer outro conhecimento sobre esta coisa. Para uma proposição configurar-se como uma definição socrática precisa satisfazer as seguintes condições: 1. o *definiens* deve ser verdadeiro exclusivamente do *definiendum* e extensivo a cada um e apenas seus casos; 2. deve revelar a natureza da forma permitindo saber a razão por que uma instância é instância desta forma.

1. Frequentemente, as respostas oferecidas eram recusadas por serem ou muito extensas ou restritas demais. A primeira proposição de Êutifron não define a piedade porque há muitas outras coisas ditas piedosas além de perseguir homicidas e sacrílegos. Outrossim, no *Laques* Sócrates rejeita a definição de coragem como ‘permanecer firme na batalha’ porque atos corajosos se encontram em diversas circunstâncias que não a guerra, como na penúria ou face ao prazer. Recusa também a segunda resposta de Laques de que a coragem seja ‘perseverança da alma’, dessa vez por ser demasiadamente extensa, pois, de fato, nem toda perseverança se deve à coragem; essa é sempre bela e boa e não poderia associar-se a certas persistências que são temerárias e ruinosas. Portanto, nem geral demais, nem muito restrito, o *definiens* deve descrever o caráter próprio e único do *definiendum*, aplicando-se a todos e somente aos casos que caem sob ele. No mesmo *Laques* temos a ilustração com a ‘rapidez’ (ταχυτήτα). A rapidez pode ser percebida em várias atividades que realizamos com as mãos, com os pés, com a fala, com o pensamento. Contudo, em todas as situações ela é a mesma, na definição de Sócrates: “a capacidade de executar muitas coisas em pouco tempo” (τὴν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πολλὰ διαπραττομένην δύναμιν ταχυτήτα ἔγωγε καλῶ, 192b1)¹³. A nada mais, decerto, convirá tal

¹³ No *Mênon* Sócrates tenta esclarecer de maneira semelhante que tipo de resposta solicita para a pergunta o que é a virtude. Argumenta que embora haja diferentes espécies de abelhas, as abelhas não diferem enquanto são abelhas; assim também a saúde, a força e a virtude (cf. 72b-d).

descrição, porquanto diz o que é exclusivo da rapidez; ao mesmo tempo, onde quer que ocorra uma ação rápida esta definição aplicar-se-á ao caso. No *Êutifron* se insiste nesse primeiro critério. Conforme dissemos, Sócrates quer saber do caráter que é idêntico em todas as ações piedosas. Assim como todos os atos ímpios são ímpios em virtude de uma *forma única* (μὴ ἰδέα), tudo o que é piedoso refere-se a uma unidade formal, que deve ser o conteúdo da verdadeira definição de piedade.

2. A segunda condição pode ser ilustrada com a segunda tentativa de definição no *Êutifron*. Respondendo que a piedade é “o que agrada aos deuses” e a impiedade “o que não agrada” (τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλές ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλές ἀνόσιον, 6e11-7a1), Êutifron oferece uma definição mais de acordo com as exigências de Sócrates. No entanto, colocada sob escrutínio sua resposta se revelará insustentável. Primeiro, foi preciso corrigi-la na formulação uma vez que, com base na teologia de Êutifron, redundava contraditória: se há contenda entre os deuses sobre o que seja justo ou injusto, bom ou mau, o que for agradável a um deus poderá não sê-lo a outro, a ação de Êutifron que a Zeus deve ser agradável, a Cronos e a Urano deverá ser odiosa. Logo, uma mesma coisa seria ao mesmo tempo piedosa e ímpia. Auxiliado por Sócrates, Êutifron sugere então que a piedade seja “aquilo que todos os deuses amam” (τὸ ὅσιον ὃ ἅν πάντες οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, 9e1-2). A hipotética unanimidade melhora a definição, na medida em que torna o *definiens* coextensivo com a piedade – presumivelmente todos os atos piedosos hão de ser amados pelos deuses. Porém, Sócrates atenta a um problema mais sério: “a coisa piedosa é piedosa porque é amada pelos deuses, ou eles a amam porque é piedosa?” (ἄρα τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιον ἔστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιον ἔστιν; 10a2-3). Um refinado raciocínio será, então, desenvolvido para mostrar o erro na definição de Êutifron.

Explorando o uso da voz passiva do verbo grego, o argumento parte da correlação agente/paciente da ação. Se uma coisa é carregada, ou é vista, há alguém que a carrega ou que a vê. E é porque está sendo carregada ou está sendo vista, que é carregada ou visível, não o contrário. O mesmo acontece ao que é amado: não é porque uma coisa é amada que está sendo amada, mas inversamente porque está sendo amada ela é amada. O piedoso, porém, é amado por ser piedoso, não piedoso porque amado. Êutifron concorda, sem perceber rechaçando sua proposição. De fato, se o que é agradável aos deuses é por eles amado, então o piedoso e “o agradável aos deuses” (θεοφιλές) serão coisas distintas. A saber, se é por *ser* pio que um ato pio é amado, seu caráter de piedoso é a ‘causa’ do amor que lhe dedicam; enquanto “o que é amado

pelos deuses” se relaciona com o piedoso apenas como uma ‘consequência’ do fato de os deuses amá-lo. Destarte, a definição de Êutifron não revela a natureza ou essência (οὐσία) da piedade, mas somente uma afecção (πάθος) que acontece de estar conectada a ela. Por conseguinte, uma vez mais Êutifron não disse o que a piedade é (ὅτι ὅν); simplesmente indicou uma propriedade que recebe (ὅτι πέπονθε). Ora, ser amado por todos os deuses não explica *por que* as coisas pias são pias; antes, o fato de uma coisa ser piedosa explica por que os deuses a amam. Assim, uma descrição adequada da essência de uma forma *F*, revelará por que todos os *Fs* são *F*. Pois, como Sócrates insiste no *Êutifron*, a essência da piedade é “aquela mesma forma pela qual as ações piedosas são piedosas”, e a coisa que é “a mesma em todas as ações piedosas”. A definição apenas será adequada se for ao mesmo tempo coextensiva e explicativa. A resposta desejada por Sócrates a sua questão “o que é *X*?” deverá ser, portanto, uma ‘definição real’ antes que uma ‘definição nominal’, ou seja, a definição que especifique a condição necessária e suficiente de algo ser de determinado tipo, e não simplesmente descreva suas características observáveis. A definição real do ouro, por exemplo, indicaria a constituição inerente do ouro e a propriedade que uma coisa precisa possuir para que seja ouro; ao passo que a nominal apontaria as características – metal maleável, amarelo etc. – pelas quais é costume classificar alguma coisa como ouro. Sócrates quer saber por que, em virtude de qual caráter, alguma coisa é *F*. Dizer que certas coisas são *F* ou são convencionalmente classificadas como *Fs*, não explica *por que* elas são *F* nem assegura que nossas convencionais classificações estejam corretas. Na opinião de Sócrates, como dissemos, para saber se alguma coisa é *F*, nós precisamos conhecer o caráter único que todos os *Fs* têm em comum.

Agora, não é difícil notar o compromisso ontológico das definições perseguidas nos primeiros diálogos. A busca de Sócrates nesses escritos é, manifestamente, a busca por essências (*ousiai*). Se, por um lado, é correto afirmar, como o faz Charles Kahn, que nos diálogos de definição Platão deixa indeterminado o *status* metafísico das essências e a relação destas com suas instâncias sensíveis¹⁴, por outro lado, fica anunciada a concepção de essência que serve de base à doutrina das Formas. É importante destacar que, em Platão, οὐσία é simplesmente o nome abstrato correspondente a εἶναι. A *ousia* de alguma coisa é *o-que-é* essa coisa, a sua “maneira de ser própria”¹⁵, sua singularidade ou especificidade. Tal concepção implica a unicidade e

¹⁴ Cf. Ch. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*, p. 337.

¹⁵ Cf. M. Dixsaut, *Ousia, eidos et idea dans le Phédon*, pp. 487 et passim.

inalterabilidade daquilo que *realmente* ou *essencialmente* é. De fato, na busca por definições Sócrates deixa claro que não pode haver senão uma única essência de *X*, embora *X* possa ser predicado de numerosas coisas. Assim, as ações e os tipos de ações piedosas são múltiplos e variados, no entanto *o que é o pio* tem que ser um *eidos* único, uma qualidade singular e idêntica nos diversos casos de piedade. Semelhantemente, no *Mênon* o ser da abelha, isso que ela é (μελίττης περὶ οὐσίας ὅτι ποτ' ἐστίν, 72b1-2), é precisamente a razão por que não diferem as várias e distintas espécies de abelhas; assim se passa com as virtudes que, não obstante sejam muitas e de vários modos, têm todas uma única e mesma forma (ἐν γέ τι εἶδος ταύτων, 72c7), por causa da qual (δι' ὃ) são virtudes. Ainda no *Mênon*, outra analogia explicita esse ponto. Não obstante existam muitos e diversos tipos de figuras, o que é a figura não se identifica a nenhum tipo particular de figura como, por exemplo, o quadrado. Se assim o fosse, o círculo e as demais figuras seriam quadrados ou, pelo menos, quadrado seria para todas a designação correta. Não coincidindo com qualquer uma de suas instâncias, a essência da figura se acha em todas elas como um caráter único, na definição dada por Sócrates: “o limite de um sólido” (76a).

Além de única – não apenas em contraste com a multiplicidade de suas ocorrências visíveis, mas também em virtude de sua natureza específica, como tal irreprodutível e distinta das demais essências – a essência de *X* é inalterável. Efetivamente, a *ousia* é a natureza imutável de algo, aquilo que se conserva em sua identidade própria sob pena de desaparecimento, ou seja, deixar de ser o que é. Assim, o que é essencialmente *X* deve ser sempre *X* e não pode ser não-*X*. Como Sócrates argumenta no *Hípias Maior*, ainda que bela, uma bela jovem não é o belo, porquanto comparada à deusa a jovem é também feia; e, desse modo, o que Hípias afirmou, inicialmente, como sendo o belo, “não é mais belo que feio” (289c). O belo em si (αὐτὸ τὸ καλόν), a forma (εἶδος) que se junta (προσγένηται) às coisas belas tornando-as tais, não pode tão-pouco se identificar ao ouro, pois não é raro que uma coisa seja mais bela quando engendrada totalmente de mármore, madeira ou outro material que não o ouro. Destarte, se o ouro é belo sendo usado convenientemente, pode ser o contrário quando usado inadequadamente. Qualquer que seja a coisa reputada bela, se não possui consistência, não pode ser a essência do belo, “a qual jamais, em lugar algum e para ninguém aparece feia” (ὃ μηδέποτε αἰσχροὺν μηδαμοῦ μηδενὶ φανεῖται, 291d2).

Não podemos, portanto, estar de acordo com a afirmação de F. Solmsen de que a busca socrática pela definição das excelências morais não sugere para os objetos perseguidos uma

“special kind of ‘being’”¹⁶. Ora, está fora de questão o esforço de Sócrates, nos primeiros diálogos, para distinguir as entidades inquiridas de suas manifestações sensíveis. Investigando a natureza das coisas, mais especificamente dos valores éticos, Sócrates expressa a crença na existência de entidades que, por natureza, seriam unas e imutáveis, e disso parece lícito inferir que tais entidades não compartilham do mesmo estatuto ontológico das coisas múltiplas e variáveis. Não pretendemos afirmar que a metafísica das Formas dos considerados diálogos da maturidade já esteja concluída e explicitada nos escritos do primeiro período. Muitos intérpretes, a maioria talvez, são recalcitrantes em aceitar até mesmo alusões nestes trabalhos à doutrina das Idéias do período intermediário. O que desejamos ressaltar é que parece haver certa concepção do ser sugerida pela questão “o que é X?” que permite a Platão formular sua ontologia nos termos de Formas supra-sensíveis e participantes tangíveis. E essa concepção do ser é herança de Parmênides.

2 A influência de Parmênides

W. K. C. Guthrie afirma, com toda propriedade, que a mais importante influência particular sobre Platão, depois de Sócrates, foi Parmênides¹⁷. O vínculo entre o pensamento de Platão e a doutrina de Parmênides é tão mais profundo que não pode ser justamente medido a partir das escassas citações do poema¹⁸, nem das poucas menções ao filósofo de Eléia nos diálogos¹⁹. A ontologia platônica é tributária do parmenideanismo; a célebre hipótese das Formas tem raízes na ontologia do eleata, foi formulada com base em princípios do eleatismo e em linguagem análoga à de Parmênides. Não se trata, porém, de uma simples continuidade. Se, por um lado, a teoria do ser parmenideana foi decisiva para Platão elaborar uma metafísica caracterizada pela distinção categórica entre o Ser e o Devir, o Ser e o Parecer, por outro lado,

¹⁶ Cf. F. Solmsen, *Parmenides and the description of perfect beauty in Plato's Symposium*, p. 63.

¹⁷ Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV, p. 34.

¹⁸ Existem cinco citações consideradas diretas do poema de Parmênides nos diálogos platônicos: no *Banquete*, 178b (fr. 13); no *Teeteto* 180e (fr. 8,38), no *Sofista* 237a e 258 (fr. 7,1-2) e 244a (fr. 8,43-45)

¹⁹ Parmênides é nominalmente referido no *Banquete* (178b), no *Teeteto* (180e; 184e) e no *Sofista* (237a; 242b *et passim*). E protagoniza o diálogo que traz seu nome, o *Parmênides*; mas no último caso, a controvérsia é imensa (e não será aqui abordada) quanto à correspondência do personagem Parmênides à figura histórica.

não lhe foi aceitável a abolição do mundo dos fenômenos que Parmênides, parece, pretendia. Explicar o universo do devir e da multiplicidade foi o primeiro desafio encarado por Platão contra Parmênides. E quando foi sua própria teoria das Formas que se viu envolvida em certas dificuldades devido a uma compreensão excessivamente austera do ser, a autocrítica foi posta na boca do personagem Parmênides e de um Estrangeiro de Eléia. Assim, quanto à questão do ser, talvez não seja exagero considerar Platão um parmenideano dissidente. Por isso, parece-nos oportuno voltar atenção a Parmênides para buscar uma compreensão da influência que ele exercera na doutrina das Formas de Platão e dos pressupostos dos quais Platão se afasta ao cometer o parricídio no *Sofista*.

Parmênides de Eléia é reconhecido como o primeiro pensador grego a quem se pode chamar de ‘ontólogo’ e metafísico em sentido estrito, porquanto lhe pertence a primeira exposição teórica sobre o Ser. Redigiu um poema filosófico, que na antiguidade recebeu o nome comum *Sobre a Natureza* (Περὶ φύσεως), e do qual os 19 fragmentos subsistentes permitem reconstituir um texto visivelmente dividido em três partes: um proêmio, que, conformado ao gênero literário da época, descreve a viagem do poeta ainda jovem, saindo da região da Noite para a Luz, ao encontro da deusa anônima que lhe promete instruir sobre tudo: “o coração inabalável da verdade bem redonda, e as opiniões dos mortais, de onde toda convicção verdadeira está ausente” (fr. 1, 29-30); a via do Ser ou da Verdade, que apresenta o ensinamento da deusa sobre o ser, objeto único do conhecimento, cujos atributos – eternidade, unicidade e imutabilidade – são logicamente deduzidos; e a via da Aparência ou da Opinião, que trata das aparências, o universo visível aos mortais, expondo uma cosmologia dualista de validade duvidosa.

O poema de Parmênides é, indiscutivelmente, muito difícil de interpretar. Os 157 versos conservados têm rendido uma literatura copiosa, com numerosas e diferentes interpretações amiúde conflitantes. Nosso objetivo aqui não é examinar o maior número de controvérsias, mas avançar uma breve aproximação de Parmênides que se possa considerar fidedigna; e para uma aproximação de tal tipo, cremos que é preciso tomar como ponto de partida o problema da inserção do pensador de Eléia na tradição filosófica de seu tempo, ou seja, antes de tudo, tentar determinar que questão ele herdara e à qual ofereceu uma resposta diferente das apresentadas por seus antecessores e pares.

Não resta dúvida que Parmênides representa uma inflexão na filosofia grega dos séculos VI-V a.C.; que seu poema assinala um extraordinário progresso em relação à investigação sobre a origem e formação do universo da primeira filosofia. É, todavia, notório um liame entre a doutrina de Parmênides e a pesquisa de seus predecessores. Com efeito, segundo a interpretação tradicional, o pensamento de Parmênides é herdeiro, mas crítico da primeira cosmologia grega. Os pensadores mais antigos, julgando que o cosmo presente seria resultado de um processo de formação a partir de um princípio material único, dedicaram-se a descobrir o princípio desde o qual e o processo pelo qual o mundo físico se constituiu. Assim, os milésios sustentavam que do elemento por eles escolhido (água, ar, *apeiron*) como única *arché*, desencadeou-se um processo de diferenciação inicialmente em pares de contrários (quente e frio, seco e úmido, etc.), até que todas as coisas chegassem a sua atual constituição e ordem. O filósofo de Eléia teria concordado com a idéia de uma realidade única – a *physis* originária – proposta pelos naturalistas, mas rejeitado que a mudança e a multiplicidade fossem compatíveis com tal concepção de realidade, mediante um inusitado rigor lógico demonstrando que, na verdade, o Ser é eterno, imóvel e uno, e que toda mudança e multiplicidade não seriam reais. Partidário dessa linha de interpretação, F. Cornford asseverou que as premissas de Parmênides seriam reformulações em termos mais abstratos da “primeira suposição comum a todos os seus predecessores, milésios ou pitagóricos: em última instância existe um Ser Uno”. Parmênides teria desenvolvido seu pensamento como tentativa de verificar que atributos podem logicamente pertencer a esse conceito de ser, e finda por recusar a possibilidade de transição desde o Ser Uno ao mundo plural e mutável dado aos sentidos²⁰.

G. E. L. Owen contestou, porém, a ortodoxia argumentando a favor de uma ruptura decisiva de Parmênides com a tradição cosmológica. Para Owen, nem o assunto do poema, nem as premissas do argumento de Parmênides seriam herança dos primeiros pensadores da *physis*. Como um tipo de Descartes da antiguidade, Parmênides livrou-se de premissas herdadas e partiu de uma assunção cuja negação é peculiarmente auto-refutativa. Ele foi um pioneiro radical entre os pré-socráticos, e toda tentativa de situá-lo na tradição que ele objetivou demolir seria uma falha em tomá-lo em sua própria palavra²¹. Mais judiciosa a respeito dessa questão se nos afigura

²⁰ Cf. F. M. Cornford, *Platón y Parménides*, pp. 72-73.

²¹ Cf. G. E. L. Owen, *Eleatic Questions*, pp. 10-16; 23. A. Nehamas defende persuasivamente que o desafio de Parmênides à cosmologia não visava impossibilitá-la. O eleata não condenou a cosmologia como intrinsecamente

a posição de Charles Kahn, quem afirma que Parmênides não poderia ser apropriadamente entendido se perdêssemos de vista a continuidade histórica e conexão entre seu argumento e as doutrinas dos filósofos jônios que o antecederam. Por outro lado, o eleata deve ser considerado nos seus próprios termos, vale dizer, as questões que Parmênides se propôs e o problema do qual partiu devem ser procuradas no poema. Na leitura de Kahn, o objeto e objetivo do poema foram colocados no proêmio: “The problem which Parmenides raises *from the beginning of his poem* is not the problem of cosmology but the problem of knowledge, more exactly, the problem of the *search for knowledge*”. A *δίζησις* de Parmênides teria sido “*suggested by the attempts of the earlier philosophers to elucidate the true nature of things*”, e, assim, seria contínua com a *ἰστορίη* dos seus predecessores. Mas em Parmênides, a investigação toma um novo caminho e leva a resultados fundamentalmente diferentes²².

A nosso juízo, a opinião de Ch. Kahn sobre a relação entre Parmênides e a tradição cosmológica é correta. Estamos menos seguro se, realmente, o problema inicial do poema se reduz à questão epistemológica, como entendida por Kahn, conquanto seja inequívoco o caráter pronunciado do problema do conhecimento em Parmênides. Em nossa concepção, tanto quanto os fisiólogos anteriores, Parmênides estava interessado no problema da verdadeira natureza das coisas, numa explicação de uma realidade última que desse conta da questão τί ἔστι – questão central da investigação cosmológica, ainda que nela não explicitamente formulada²³. Porém, a abordagem do eleata foi notavelmente distinta da empreendida pelos jônios e itálicos. Escapando ao esquema tradicional, Parmênides não teve como preocupação inicial descobrir uma matéria básica subjacente à variedade das aparências, e descrever o processo mecânico que produzira o mundo físico. Parece ter ido mais a fundo colocando o Ser como princípio em relação ao qual não somente o cosmo, mas também as próprias ἀρχαὶ dos naturalistas deveriam ser algo derivado e secundário. Sua preocupação foi muito mais formal, portanto. Ele redirecionou a discussão para um plano conceitualmente mais elevado questionando o procedimento racional e determinados pressupostos das teorias apresentadas. Apesar do caráter polêmico do poema, o objetivo primeiro

falsa. Traçando a distinção entre aparência e realidade, delimitou campos para os saberes, circunscrevendo a física ao domínio das aparências. (cf. *On Parmenides' three ways of inquiry*, p. 135).

²² Cf. Ch. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, p. 704-705 (grifos do autor); e *Ser em Parmênides e Platão*, p. 203, n. 11.

²³ Aristóteles reconhece na busca pelos elementos (τὰ στοιχεῖα) e princípios (τὰς ἀρχάς) do ser empreendida pelos filósofos da natureza, o início do que chamamos ontologia; a seu modo, aqueles filósofos se ocuparam do ser enquanto ser (cf. *Metafísica*, IV, 1, 1003a27 ss.).

do autor não deve ter sido criticar ou endossar uma ou outra teoria particular; antes disso, ele se preocupou em trazer a especulação para o que, na sua leitura, seria o verdadeiro foco: o fato de ser, e estabelecer os critérios que tornassem uma explicação da realidade aceitável. Nesse sentido, a preocupação principal de Parmênides não foi com o conteúdo das cosmologias, mas com o método, o modo de conduzir o pensamento na investigação da verdade. Seu escopo parece ter sido instituir as regras do pensamento e, ao mesmo tempo, as condições que o objeto do conhecimento deve satisfazer para que justamente seja objeto do conhecimento.

Parmênides compartilhou de uma crença comum aos gregos de sua época segundo a qual é por meio do *vóos* que se pode apreender a verdade. A função precípua dessa faculdade intelectual consistiria em discernir a verdadeira essência das coisas das suas aparências enganosas, numa palavra, operar a separação entre a verdade e a falsidade, o ser e o não-ser²⁴. Efetivamente, o argumento de Parmênides começa com a enunciação dos dois modos possíveis do pensamento operar, na metáfora poética, as duas “únicas vias de investigação que há para pensar” (ὁδοὶ μούνη διζήσιός εἰσι νοῆσαι, fr. 2,2):

“uma, que é, e que não é possível não ser” (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, fr. 2,3); “outra, que não é, e que é necessário não ser” (ἡ δ’ ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστιν μὴ εἶναι, fr. 2,5).

Na ação cognitiva, o *noos* estaria, pois, obrigado a afirmar ou a negar, isto é, a decidir entre o ser e o não-ser, porquanto a única alternativa ao julgamento (κρίσις) é precisamente esta: “é ou não é” (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, fr. 8,16). A disjunção é exclusiva. Não existe intermediário entre o ser e o não-ser, tampouco ambos podem ser asseridos juntos. Não é difícil perceber que os princípios do terceiro excluído e da não-contradição estiveram, de certa forma, postos e pressupostos no argumento de Parmênides. Mas esses princípios são fortes ou absolutos na versão parmenideana, uma vez que o eleata compreendia ser, e não-ser, de maneira extrema: “é necessário que seja totalmente ou não seja” (ἡ πάμπαν πελέναι χρεὼν ἔστιν ἢ οὐχί, fr. 8,11)²⁵. Para Parmênides, ser tem sentido absoluto. “Se é, é completa e absolutamente; se não é, é

²⁴ Cf. S. Scolnicov, *Le parricide déguisé: Platon contre l’antiplatonisme parmenidien*, p. 216-2017.

²⁵ Owen (art. cit., p. 14) parece enfraquecer demais o sentido de *πάμπαν πελέναι* interpretando a expressão como se significasse simplesmente a ausência de limites temporais, i. é, não haver gênese e perecimento para o sujeito de tal modo descrito.

simplesmente nada. Não há graus de ser; uma coisa não pode ser em parte real e em parte irreal”. Não existe situação em que *o que não é* possa parcialmente ser, assim como não pode haver passagem do não-ser ao ser, ou do ser ao não-ser; nem mudança seria possível no que é, pois essa significaria que algumas vezes *não é* o que é em outras²⁶. Em termos lógicos, a oposição entre ser e não ser não é somente aquela de termos contrários, mas de contraditórios: se *A* for verdadeiro não-*A* será falso, e vice-versa.

Entretanto, a dicotomia “ser e não-ser” parece, em certo sentido, ela mesma questionável, pois, a rigor, não há nada que se oponha ao ser. Com efeito, das coisas que no poema a deusa procurou pôr em evidência, a mais enfatizada foi certamente o fato de que o não-ser não é (não existe, não possui a determinação ou atributos que o façam identificável), e por essa razão não pode ser pensado, nem comunicado. Efetivamente, logo após enunciada, no mesmo fr. 2 a via negativa é rechaçada sob a justificativa de que “o que não é” (τό μὴ ἔόν) não poderia ser conhecido, nem indicado (οὔτε γὰρ ἄν γνοίης ... οὔτε φράσαις, fr. 2,7-8), pois ele não é possível. Ao contrário do ser (εἶναι) que é, o não-ser é nada, *videlicet*, não é coisa nenhuma (μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν, fr. 6,2); às “coisas que não são” (μὴ ἔόντα, fr. 7,1) jamais poderemos atribuir ser; ao não-ser falta tudo (μὴ ἔόν δ’ ἄν παντός ἐδεῖτο, fr. 8,33). “O que não é” não tem realidade, não admite qualquer descrição, é inexprimível e impensável. Assim, se não é possível dizer ou pensar o μὴ ἔόν, o dizer e o pensar apenas serão do ἔόν; donde a muitíssimo debatida coincidência entre pensar, dizer e ser. “Pois pensar e ser é o mesmo” (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, fr. 3); ou ainda: “é necessário dizer e pensar o que é” (χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἔόν ἔμμεναι, fr. 6,1). Doutrina mais completamente formulada no fr. 8,34-36: “o mesmo é pensar e aquilo por que é pensamento; pois sem o ser, no que ele é enunciado, não encontrarás o pensar.” (ταῦτον δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφασμένον ἐστὶν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν). As implicações são prodigiosas, sobretudo nas teorias sofisticadas sobre a relação linguagem e realidade e nas críticas platônica e aristotélica a tais teorias, mas o raciocínio é relativamente simples. Haja vista a impossibilidade de que “o que não é” de alguma forma seja, vale dizer, dado o fato de não haver não-ser, o único

²⁶ Cf. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 78.

conteúdo possível para o pensamento e o discurso é o ser; de modo que τὸ εἶναι se configura como a condição do pensar²⁷.

A maioria dos comentadores, entendendo que nesses versos o verbo εἶναι assume valor potencial ou modal (é possível, é necessário) numas ocorrências, e existencial em outras, interpretam essas linhas como a afirmação de que o que pode ser pensado deve existir, porquanto se não existisse não poderia ser pensado; e assim, comprometem Parmênides com a transição desde uma possibilidade (a de ser pensado) para a necessidade (de existir). Nessa leitura, Parmênides estaria contribuindo na discussão sobre problemas de referência. Trata-se de uma interpretação amplamente aceita, mas que a nosso ver suscita uma questão crucial: admitir que o pensamento teria, em Parmênides, o magnífico poder de produzir entidades. É muito pouco plausível que o filósofo que parece ter duvidado da realidade do mundo natural pudesse acreditar que, devido ao simples fato de serem concebíveis, objetos imaginários – por exemplo, unicórnios, centauros, górgonas – existissem. Porém, se podemos pensar e falar de coisas inexistentes, como não seria falacioso o princípio parmenideano segundo o qual só o ser pode ser pensado e enunciado?

É preciso atinar à idéia que, presumivelmente, o eleata tinha no espírito quando defendeu que pensar e falar é pensar e falar o que é. Conforme toda verossimilhança, Parmênides não rejeita a possibilidade de se conceber e pronunciar falsidades, ou seja, formular juízos que não correspondam à realidade. Os mortais são acusados exatamente de fazer isso, quando julgam que existem nascimento, perecimento e mudança no ser. Assim, para tornar algo mais compreensível a identidade entre pensar e ser, que permite seja o não-ser de algum modo concebível, parece-nos necessário considerar os significados que νοεῖν e εἶναι, nos versos citados, teriam para Parmênides. Em um estudo clássico sobre as noções de νόος e νοεῖν, K. von Fritz descreve o *noein* como “a kind of mental perception ... a kind of sixth sense which penetrates deeper into the nature of object.”²⁸ Tal seria o sentido de pensar que, por suposto, Parmênides compreendia ao empregar o termo, o qual, pois, não denotaria uma noção psicológica vaga, mas referiria à faculdade da apreensão imediata da verdadeira natureza de um objeto. E essa verdadeira natureza, o objeto correspondente ao *noein*, Parmênides denominava εἶναι, cuja

²⁷ N. Cordero afirma que, “Être est la cause de penser et pour cette raison toute pensée est, obligatoirement, la pensée de l’être.” (*Les deux chemins de Parménide*, p. 116).

²⁸ K. von Fritz *apud* Ch. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, p. 703, n. 3.

acepção deve ser, portanto, a de verdade, o conteúdo da cognição verdadeira, ou do conhecimento *simpliciter* – já que no pensamento de Parmênides conhecimento é, por definição, infalível.

De certa perspectiva, a noção de não-ser é, sim, pensável e mencionável²⁹. Porém, para o discurso verdadeiro e o conhecimento (τὸ λέγειν τε νοεῖν), tais quais entendidos por Parmênides, seria absolutamente impertinente, posto que (na concepção parmenideana) o não-ser era desprovido de todo e qualquer estatuto lógico e, *a fortiori*, ontológico; de sorte que quem enunciasse “o que não é” não diria nada, no sentido de que nãoalaria significativamente. Os sofistas apropriaram-se dessa crença para sustentar a impossibilidade do juízo falso, argumentando tratar-se do tipo de juízo que a nada se refere, portanto, privado significado. Em defesa da filosofia e do discurso, Platão sentiu-se impelido a ir contra Parmênides e reformar a lógica e ontologia eleáticas a fim de demonstrar de que modo o μὴ ὂν pode ser pensado e serem formulados discursos não contraditórios e significativos envolvendo o não-ser. É no diálogo *Sofista*, como oportunamente veremos, que a crítica a Parmênides e aos que em seu princípio se ampararam se apresenta da forma mais elaborada. Mas voltando à tese parmenideana da identidade entre pensamento e ser, a conclusão é que o eleata afirmava que todo conhecer é direcionado para o que é real, isto é, o ser. O pensamento real ou autêntico capta e se relaciona somente com o ser. O pensamento tentativo que visa outra coisa que o ser erra o alvo e falha em ser pensamento genuíno³⁰. Por conseguinte, só um caminho permanece para se falar consistente e verdadeiramente: “que é” (ὥς ἔστιν, fr. 8,2). Mas em fazendo essa asserção, Parmênides não buscou explicitar o significado de ἔστιν, o que ‘é’ quer dizer. Procedeu de outro modo, passando a descrever o ser com uma série de notas que o caracterizam como coisa, uma entidade com o *status* categorial de um indivíduo: “o que é” é ingênito, imperecível, completo, de uma só espécie, inabalável e perfeito. Tais atributos constituem os “requisitos formais que qualquer

²⁹ E, à primeira vista, parece caberia o argumento *ad hominem* contra Parmênides, pois, de fato, para provar que o não-ser é impensável e inexprimível a deusa faz uso recorrente das expressões μὴ ὂν (fr. 2,7 e fr. 8 vv. 8, 12, 33, 46, 47) e οὐκ ἔστιν (fr. 8 vv. 16 e 46). Contudo, para ser justo com Parmênides, é preciso reconhecer que as asserções no poema acerca do não-ser se acham num nível metalingüístico.

³⁰ Cf. P. K. Curd, *Parmenidean Monism*, p. 252. P. Aubenque tenta esclarecer essa tese parmenideana evocando a doutrina de Aristóteles da identidade do intelecto em ato com o seu objeto (*De Anima*, III, 7, 431b). Conforme Aubenque, Parmênides poderia ter precedido Aristóteles em conceber o desaparecimento da dualidade do sujeito e do objeto no ato da intelecção. ...“déjà pour Parménide, l’être est le corrélat de l’intellect ou, plus exactement l’intellect ne pense ce qu’il pense que comme étant, *qua ens* ou *sub specie entis*. L’intelligence coïncide avec l’être de ce qu’elle pense, au moment où elle le pense: tel serait le sens du fr. III” (*Syntaxe et sémantique de l’être dans le Poème de Parménide*, pp. 116-7).

assunto passível de investigação deve satisfazer; e impõem enormes restrições à interpretação do que é compatível com o dizer-se de alguma coisa que ela existe”³¹, ou que *seja* diríamos nós.

O que expusemos até aqui proporciona as condições para avançar as respostas que, no nosso ponto de vista, seriam as mais adequadas para duas das mais disputadas questões do poema, a saber, a determinação do sujeito de ἔστιν – do verbo grego ser na 3ª pessoa do singular do indicativo, que aparece na enunciação das vias de investigação e em outras partes do discurso da deusa, sintaticamente completo e sem sujeito gramatical – e, de longe o problema mais difícil, o significado de εἶναι na tese de Parmênides.

No que concerne à questão do sujeito, de antemão um ponto a frisar é que entendemos, como a maioria dos estudiosos, que se há um sujeito para as ocorrências de ἔστιν nos primeiros hemistíquios dos versos 3 e 5 do fr. 2, este coincide com o sujeito ou tema do poema em geral³². Afora os defensores da hipótese de um uso impessoal do verbo, os demais exegetas de Parmênides tiveram diferentes candidatos à função de sujeito implícito de ἔστιν nas sentenças referidas. Entre outras sugestões, já se propôs: “o que é” (τό ἐόν)³³ – o mais comumente apresentado; “o que nós chamamos corpo”³⁴; “o que pode ser falado ou pensado”³⁵; “o objeto do conhecimento, o que é ou pode ser conhecido ... *o cognoscível*”³⁶; “qualquer assunto de investigação”³⁷, e assim por diante.³⁸ Além dos diferentes resultados na escolha do sujeito de ἔστιν no fr. 2, diferentes também foram os meios para descobri-lo. Via de regra, admite-se que são as próprias linhas do poema que revelam o sujeito oculto das cláusulas que declaram os caminhos de investigação. A discussão é sobre quais linhas. Para alguns especialistas, esse sujeito

³¹ G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield, *Os filósofos Pré-socráticos*, p. 259.

³² N. Cordero é de opinião diferente. Ele distingue, sem uma boa justificativa, o sujeito do poema do sujeito de ἔστι do fr. 2; mas o próprio Cordero admite não ser fácil demonstrar a suposta distinção: “nous ne pouvons pas assurer que nous parviendrons à delimitar nettement les deux aspects” (op. cit., p. 54). O sujeito que descobrirmos para os ἔστιν dos hemistíquios do fr. 2, v. 3 e 5 há de ser o mesmo para as ocorrências no fr. 8, v. 2, 9 e 16, que se apresentam em semelhante situação sintática.

³³ Cf. Cornford, op. cit., p. 74; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, p. 15; Cordero, op. cit., p. 55, *passim*; e muitos outros.

³⁴ J. Burnet, *O despertar da filosofia grega*, p. 149.

³⁵ Owen, art. cit., p. 15.

³⁶ Ch. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, p. 710.

³⁷ Kirk, Raven e Schofield, op. cit., p. 259.

³⁸ Para uma exposição sistemática das várias propostas para sujeito de ‘é’, cf. N. Cordero, op. cit., pp. 54-66.

é para ser buscado no proêmio³⁹; para outros, nos versos subseqüentes⁴⁰; há ainda quem afirme que o sujeito deva ser extraído analiticamente da própria significação de ἔστι enquanto tese filosófica primordial de Parmênides⁴¹. Afinal, ao que, exatamente, a deusa se referia quando na via positiva afirmou “que é, e que não pode não ser”; e na via negativa, “que não é, e que é necessário não ser”? E como encontrar esse sujeito? A despeito de outras sugestões, a verdade clara e pura é que o sujeito da tese de Parmênides não seria outra coisa senão o Ser. Nessa noção incide o foco do discurso da deusa, é sobre ela que versa o ensinamento confiável que o neófito deve aprender. É indubitável, enfim, que o Ser seja o conceito central do argumento de Parmênides, conceito que vem expresso mediante diversas formas verbais: através de um infinitivo (εἶναι), de um verbo na forma pessoal (ἔστι), de um particípio empregado como substantivo (τὸ εἶν) e de um infinitivo com o artigo (τὸ πέλειν)⁴²⁻⁴³. Ergo, se a preocupação principal do eleata foi com o Ser, que outra realidade preencheria a justo título o lugar do sujeito da asserção ὅπως ἔστιν⁴⁴? Destarte, a afirmação feita na verdadeira via de inquérito desdobrar-se-ia em “o que é é” (a via falsa, ao contrário, faria a negação: o que é não é; daí sua

³⁹ Tal é o caso, já referido, de Ch. Kahn (*The Thesis of Parmenides*, pp. 703-704).

⁴⁰ E o fr. 6,1 é um dos lugares ao qual mais se recorre. Cf. Owen, art. cit., p. 15; Aubenque, art. cit., p. 111, *inter alio*.

⁴¹ Cf. Cordero, op. cit., pp. 74; 79.

⁴² Cf. Cordero, op. cit., pp. 75; 122. Cordero fala de uma preferência de Parmênides pela 3ª pessoa do singular (ἔστι). Segundo dito especialista, esta preferência se deve ao fato de que o verbo conjugado escapa melhor a uma possível “chosification” do conceito de presença (seu significado para o ser de Parmênides), do fato de ser. E o infinitivo e o particípio conservariam igualmente seu caráter verbal (p. 75). É, contudo, muito discutível se Parmênides faz a distinção entre coisa e fato, entre entidade substancial e entidade proposicional. S. Scolnicov, atentando ao caráter absoluto do ser implicado pelo princípio de não-contradição irrestrito, sustenta que nem mesmo a distinção entre um objeto e um *state of affairs* é possível na concepção parmenideana de ser (*Le parricide déguisé: Platon contre l'antiplatonisme parmenidien*, p. 219). “Equívoco” importante para a sua assunção do predicativo-veritativo como valor primário de εἶναι, Kahn afirma reiteradas vezes que os filósofos gregos falharam em fazer uma distinção sistemática entre coisa e fato, entre objeto individual e estrutura (cf. *O verbo grego Ser e o Conceito de Ser*, p. 27; *More on Parmenides*, p. 334; *Ser em Parmênides e Platão*, pp. 215-216).

⁴³ A estatística mais detalhada dos usos de εἶναι em Parmênides, até onde conhecemos, pertence a Ch. Kahn. Ele conta 88 ocorrências de εἶναι, e 5 de πελέιν empregado sinonimamente, resultando o total de 93 formas. Kahn classifica estas ocorrências em dois grupos: 1) o uso forte ou ontológico do verbo (33 casos); e 2) usos ordinários de εἶναι (31 casos de cópula nominal; 4 casos de predicados locativos; 6 ou mais ocorrências de verbo existencial, ficando excluídos casos dúbios). Cf. *Ser em Parmênides e Platão*, pp. 223-227.

⁴⁴ A nosso parecer, cai em flagrante contradição quem sustenta que o poema de Parmênides tem por tema o ser e sugere um sujeito diferente para as fórmulas “é”, “não é” do fr. 2. De resto, colocar como sujeito, seja o cognoscível, seja a verdade, seja o que pode ser pensado e falado, é servir-se de outras expressões para se referir ao εἶν, uma vez que para Parmênides tais expressões aplicar-se-iam somente a “o que é”. É oportuno ainda observar que a crítica de Kahn à interpretação usual como sendo não-informativa e vaga, recai em parte sobre sua própria leitura epistemológica, na medida em que – como ele mesmo reconhece – o *knowable* como sujeito da tese de Parmênides permanece uma noção muito geral, cuja denotação real será clarificada pelo conteúdo predicativo da própria tese (cf. *The Thesis of Parmenides*, pp. 701; 710).

impossibilidade). Não se trata, porém, de um truismo estéril. Parmênides parte dessa premissa para demonstrar as conseqüências lógicas com as quais se compromete quem diz seriamente que algo *é*. E além do texto do poema⁴⁵, o contexto de Parmênides, supomos, aponta o sujeito de ἔστιν. Herdeiro de uma tradição que indagava acerca da natureza das coisas, Parmênides voltou a atenção ao fato de haver natureza para as coisas, ou seja, concentrou-se no *fato de ser* de todas as coisas, preocupando-se em caracterizar o Ser e designar os critérios que precisa satisfazer aquilo que corretamente pode ser dito ser. Em suma, a conclusão que se impõe como a mais natural parece ser admitir o próprio conceito de Ser como o sujeito do verbo ser no fr. 2. Mas, o que a deusa pretendia dizer com “é” ao afirmar “(o ser) *é*” sem acrescentar aí qualquer termo predicativo? É o que agora devemos tentar elucidar.

Explicar o sentido de εἶναι na tese de Parmênides configura uma questão extremamente espinhosa; e quem chegar a uma eventual resposta conclusiva possuirá, por assim dizer, a chave para a solução dos mais graves problemas, quiçá, de toda a ontologia clássica. Não é nosso propósito apresentar aqui um exame exaustivo da questão; simplesmente pretendemos endossar a resposta que se nos afigura mais conforme ao pensamento de Parmênides.

Como é bem conhecido, o verbo ser no grego antigo possui diversos usos e exprime uma gama de sentidos, completamente diferentes na perspectiva do pensamento moderno, mas talvez não para o grego clássico – razão por que sobre os filósofos gregos, até Platão, pesa a acusação de terem confundido os significados de εἶναι. Dentre os principais sentidos em que os gregos utilizavam o ἔστι (o mesmo valendo para as demais formas do verbo) se destacam os seguintes:

Existencial (A existe);

Predicativo (A é B);

Identitativo (A é A);

Veritativo (A é verdade).

Na maioria das suas ocorrências no poema, o verbo ser é empregado à maneira comum do grego ordinário; e muitos dos casos não põem grandes dificuldades para se discernir

⁴⁵ Em fr. 6,1 e fr. 8,v. 19,36-37,46 ἔστι tem o ser como sujeito numa ou noutra destas três formas: εἶναι, εὖν ou πέλειν.

qual o uso do termo, se o existencial ou o predicativo fundamentalmente⁴⁶. Porém, contrastando com tais ocorrências, o uso técnico de εἶναι em passagens decisivas – caso exemplar do fr. 2 vv. 3 e 5 – é de uma vaguidade desconcertante, deixando espaço para diversas conjecturas. E as seguintes são as hipóteses principais que visam a dar conta do sentido do ser parmenideano: a interpretação existencial; a leitura predicativa; a da fusão de sentidos; e a veritativa.

A leitura existencial é a mais amplamente adotada. E as razões para se optar por esse valor do verbo ser como central em Parmênides vão desde considerações gramaticais, a aspectos histórico-filológicos e pressupostos lógico-epistemológicos. Embora mais recentemente colocada em causa, uma crença que durante muito tempo tem sido sustentada por vários especialistas é a de que diferenças semânticas do verbo εἶναι repousam sobre a distinção sintática de seus usos, nomeadamente, no uso *completo* – ou da predicação monádica (‘X é’, ‘X não é’) – ser poderia ou bem significar existir, ou bem ter o sentido veritativo (‘ser o caso’, ‘ser verdade’); no uso *incompleto* – ou da predicação diádica (‘X é Y’, ‘X não é Y’) – o sentido do ser seria ou bem o copulativo, ou bem o identitativo⁴⁷. Muitos dos partidários da interpretação existencial parecem considerar suficiente o fato de Parmênides utilizar em sua tese o *é* sem qualquer complemento para disso inferir que a proposição do eleata era “o ser existe”, asserção que, de fato, encerra em si um sentido. Encontra-se ainda quem por um trabalho filológico procura estabelecer o existencial como o significado próprio do verbo ser na tese parmenideana. Assim, N. Cordero defende que a significação principal (enquanto núcleo significativo original) de εἶναι observada na poesia tradicional, especialmente em Homero, é aquela de “presença”, de “existência”, de “realidade efetiva”. E, segundo referido autor, *Parménide reprend la signification première d’εἶναι et lui confère un caractère absolu et nécessaire*, em en faisant le concept central de son système⁴⁸. Cordero afirma repetida e categoricamente que, para Parmênides, o valor primário do verbo ser é existir: “Para Parmênides o simples ἔστι ou o simples εἶναι significa: há o ser, o ser existe”⁴⁹. Em todo emprego de *é* ou de *ser*, faz-se a afirmação implícita de que o objeto ao qual o

⁴⁶ Alguns exemplos de existencial. No fr. 1,11: ἐνθα ...εἰσι; em fr. 2,2: ὁδοι... εἰσι νοῆσαι; em fr. 8, 2: ταύτη δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι, entre outros casos. Alguns exemplos de predicativo: no fr. 2,4: πειθοῦς ἔστι κέλευθος; fr. 8, 3: ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, *et passim*. Para uma exposição completa, cf. as páginas de Kahn referidas *supra*, nota 42.

⁴⁷ Cf. G. E. L. Owen, *Plato on Not-Being*, p. 104.

⁴⁸ Cordero, *op. cit.*, p. 73 (grifos do autor).

⁴⁹ Cordero, *op. cit.*, p. 99 *et passim* (grifos do autor).

termo se aplica existe. Portanto, a tese colocada como ponto de partida do eleata consistiria na afirmação da ‘presença’, da ‘existência’, do ‘fato de ser’. Outros próceres da leitura existencial apóiam sua interpretação no aspecto referencial do pensamento e da linguagem aduzido por Parmênides. Se é impossível conhecer ou mostrar no discurso o que não existe, então é necessário que o que pode ser pensado e indicado exista. Para um termo ou conceito ter significado precisa de um referente, que há de ser algo existente. Os argumentos se multiplicam, e ainda miríades de intérpretes acatam sem discussão o sentido de existência como a noção fundamental do ser parmenideano. Na nossa concepção, não seria apropriado afastar o valor existencial do conceito de ser de Parmênides. Todavia, podemos nos perguntar se a questão da existência foi a questão que Parmênides se pôs para tópico central do seu pensamento, e se a asserção “o ser existe” seria o ponto de partida adequado para o exame do problema com o qual o filósofo de Eléia se ocupou. Mas antes de aventar nossa opinião, consideremos as outras posições quanto ao problema em tela.

Como contraponto da leitura existencial, tem sido firmemente advogada a predicação como função principal de εἶναι no argumento de Parmênides. Há diferentes matizes da interpretação predicativa, mas basicamente o que se assevera é a precedência do sentido predicativo em relação à noção de existência e a subordinação desta àquele. *Ser é ser algo definido, ser uma coisa ou outra*. Para que algo exista e possa ser tomado como objeto do pensamento e do discurso, deve possuir atributos e predicados verdadeiramente seus, pois o que não tem atributo nenhum não é nada. Em síntese, o que existe, existe sendo tal ou tal coisa. Desse modo, o ἔστι da via positiva de Parmênides exerceria propriamente a função de cópula ligando *X* a *Y*; e o dito no primeiro hemistíquio do fr. 2,3 seria corretamente esquematizado da seguinte forma: “...é...”. A crítica recorrente à interpretação do ser parmenideano como meramente copulativo é que à noção de cópula não convém os σήματα descrito do ser no fr. 8. De fato, não parece muito razoável, *prima facie*, que ao ser compreendido como “um puro elemento lógico e verbal da afirmação”⁵⁰ se atribua os caracteres da eternidade, imutabilidade e unicidade (univocidade, decerto, sim).

Uma terceira linha interpretativa defende a ‘fusão’ e inseparabilidade dos diferentes significados de εἶναι. Seguindo os passos de Kirk e Raven, Schofield supõe que no poema de

⁵⁰ G. Calogero *apud* Cordero, op. cit., p. 63.

Parmênides predicação e existência são noções solidárias. De acordo com o *scholar*, é o sentido existencial de εἶναι que está em jogo na argumentação contra a possibilidade da geração e do perecimento no fr. 8,5-21. Com efeito, o nascimento implica que aquilo que nasce não deve ter previamente existido e, assim, que antes era verdade dizer dele ‘não é’. Ora, conforme a premissa, o que não é não pode ser dito. Logo não há nascimento. E dado que ‘nascer’ deve ser entendido, nesse contexto, como ‘chegar a existir’, então ‘não é’ significa ‘não existe’. E se, como parece, Parmênides faz equivaler a não-existência ao *nada absoluto*, vale dizer, à total ausência de atributos, para ele, existir é efetivamente ‘*ser uma coisa ou outra*’. Assim, a utilização de *estin* feita por Parmênides seria ao mesmo tempo existencial e predicativa⁵¹. Por sua vez, J. Trindade Santos sugere que não é somente desnecessário, mas mesmo inadequado pretender separar em detrimento de outro um dos significados do ser no poema de Parmênides. A prova disso, para Trindade, consiste no fato de que teriam sido a fusão dos sentidos de εἶναι, e conseqüente ambigüidade do verbo, que permitiram as confusões e as falácias exploradas pelos sofistas, qüiproquós que Platão (especialmente no *Sofista*) e Aristóteles se empenharam em dirimir⁵². Resta pouca ou nenhuma dúvida de que os sofistas e os erísticos abusaram da polissemia e ambigüidade do verbo ser para rejeitarem a possibilidade do juízo falso e da contradição – e como eles o fizeram Trindade expõe de maneira magistral⁵³. Mas uma questão parece tomar lugar: mesmo que cada um dos significados de εἶναι, em Parmênides, esteja logicamente ligado aos demais, não seria para admitir um sentido que se destacasse como primeiro e original, que, então, poderia ser isolado dos outros? Ou dever-se-ia afirmar que todos têm sempre a mesma importância, e, desse modo, os valores do verbo findam por serem iguais e intercambiáveis? A hipótese da fusão dos sentidos para o ser de Parmênides parece não estar isenta de dificuldades.

Outra tentativa de explicação do ser parmenideano que, mais uma vez, propõe uma função específica do verbo εἶναι como sendo o valor fundamental desse verbo no seu uso filosófico é a leitura veritativa (veridical). Charles Kahn é, como se sabe, o líder dessa interpretação muito influente, mas longe de consensual. Em resumidas contas, a sugestão consiste

⁵¹ Cf. Kirk, Raven, Schofield, op. cit., p. 256.

⁵² Cf. J. Trindade Santos, *Parmênides*, Da Natureza, pp. 72ss.; 102ss.; e “Existir” e “existência” em Platão, pp. 38ss.

⁵³ Trindade (“Existir” e “existência em Platão”, pp. 41ss.) analisa o argumento contra a possibilidade da falsidade e da contradição no *Eutidemo* (283e-284a) de Platão, e no remanescente fr. 3 de Górgias de Leontino.

em afirmar que o significado primitivo de εἶναι na construção absoluta (isto é, quando utilizado sem complemento) não é necessariamente existir, mas ‘ser verdade’, ‘ser assim’, ‘ser o caso’. Assim, ἔστι ταῦτα – Kahn exemplifica – significaria em grego “essas coisas são assim” (“theses things are so”), e o particípio ὄν (ou ἐόν), ‘o que é’, significaria “o que é assim”, ou seja, “a verdade ou os fatos do caso”. Trata-se de um uso tão antigo quanto comum do verbo εἶναι, o qual Aristóteles, frisa Kahn, não deixou de destacar como um dos significados fundamentais do verbo com importância para a filosofia⁵⁴. De acordo com seu proponente, a leitura veritativa daria o melhor sentido para a tese de Parmênides: ὥς ἔστι quer dizer “it is the case”, expressão que se coadunaria perfeitamente com o contexto do poema, decifrando certos enigmas. São próprias do uso veritativo as seguintes características: 1. “seu sujeito implícito é proposicional na forma – um fato ou um estado de coisas afirmado como sendo o caso, e não um objeto ou conceito cuja existência é afirmada – e 2. ele é tipicamente construído (sem nenhum predicado) com uma oração comparativa com verbos que expressam dizer ou saber”⁵⁵. A “forma canônica” da construção veritativa seria “As coisas são (de fato) como tu dizes (ou pensas e sabes) que elas são” (ἔστι ταῦτα οὕτω ὥσπερ σὺ λέγεις). A formulação que dá Parmênides a sua tese é, segundo Kahn, uma construção de tal tipo. Seu sujeito implícito seria o objeto do conhecimento, e a afirmação de Parmênides: que qualquer coisa que conhecemos ou que pode ser conhecida “deve ser efetivamente o caso na realidade ou no mundo”⁵⁶. Formalmente apresentada, a tese exprime que “*m* conhece *p*” implica “*p*”; e de modo material pode ser traduzida, nas palavras de Ch. Kahn: “It (whatever we can know, or whatever there is to be know) is a definite fact, an actual state of affairs”⁵⁷. Nessa leitura do verbo ser, sempre segundo o mesmo *scholar*, estariam envolvidos os usos existencial e predicativo como aspectos parciais do uso veritativo de ἔστι ou ἐόν. Submetido à análise, o uso veritativo apresenta as seguintes implicações ontológicas: 1. deve haver um sujeito sobre o qual se fala ou se conhece; 2. deve haver uma predicação ou algo sendo dito (*saying-something*) deste sujeito; e 3. o estado de coisas (*state of affairs*) que afirmamos deve ele mesmo ser real ou ‘existente’, se a cognição for verdadeira. Ch. Kahn é justo em dizer

⁵⁴ Lê-se em *Metafísica* V, 7, 1017a31: τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές. Partidário da leitura veritativa, P. Aubenque (*Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide*, p. 113, n. 39) aproxima essa asserção ao que Aristóteles escreve no livro VI, 2, 1026a33-35, a saber, o veritativo é apresentado como um dos sentidos do ser propriamente dito.

⁵⁵ *Por que a existência não emerge como um conceito distinto na filosofia grega?*, p. 98.

⁵⁶ *The Thesis of Parmenides*, p. 711.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 711-712.

tratar-se de uma distinção que o próprio Parmênides não fez, mas que precisa ser feita para entendermos o que está envolvido no uso ontológico-veritativo (*ontological-veridical use*) de ἔστι como objeto do νοεῖν, e compreendermos o argumento parmenideano para impossibilidade da pluralidade e da mudança⁵⁸. Kahn foi acusado de ter permanecido muito próximo à interpretação tradicional que concebe o ser de Parmênides com força basicamente existencial⁵⁹. Houve mesmo quem afirmasse que o uso veritativo era redutível ao existencial, na medida em que supõe a existência de algum objeto ou estado de coisas⁶⁰. Mas se, à época em que escreveu os textos cujas teses centrais ora sumarizamos, Kahn designou ontológico-veritativa a sua interpretação do ἔστι, anos mais tarde preferirá chamá-la predicativo-veritativa, não em virtude de uma transformação radical de suas concepções⁶¹, mas devido a uma “modesta revolução copernicana” na qual pretende “reinstalar a cópula no centro do sistema de usos de εἶναι”⁶². Entretanto, supôs uma concomitância dos valores copulativo e veritativo, os quais seriam lógica e naturalmente ligados, pois a função semântica da cópula é ser marca da pretensão de verdade⁶³. “Um uso caracteristicamente veritativo do verbo ser ... simplesmente torna explícita e geral a pretensão de verdade que é particularizada e implícita em todo uso declarativo da cópula ... como em toda frase declarativa”⁶⁴. Ch. Kahn epitoma, por fim, suas razões para a prioridade do veritativo na compreensão dessa unidade de diversos sentidos e funções que se configura a noção de ser parmenideana como segue: 1. em textos arcaicos, o veritativo é o significado mais bem atestado nas construções absolutas; 2. o ἐστί veritativo fornece o sentido filosófico mais adequado para a afirmação “não se pode saber o que não é”; e 3. “a estrutura lógica do veritativo

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 712.

⁵⁹ Cf. A. P. D. Mourelatos, *Comments on “The Thesis of Parmenides”*, p. 740.

⁶⁰ Cf. Owen, *Plato on Not-Being*, p. 104. Kahn destaca que os trabalhos de Owen têm influência tanto na tradição da leitura existencial quanto na da leitura predicativa do verbo ser.

⁶¹ L. Angioni, na recensão a coletânea de ensaios traduzidos de Ch. Kahn (importante serviço prestado pelo Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga da PUC-RJ), traça com muita propriedade a evolução das concepções de Ch. Kahn como a de um autor que aprimora suas formulações e resoluções (cf. Resenha, CHARLES KAHN, *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*).

⁶² *Retrospectiva do Verbo Ser e do Conceito de Ser*, p. 158.

⁶³ *Ibidem*, pp. 167-168.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 169.

envolve tanto existência quanto predicação, e assim serve para introduzir *todos* os valores do verbo *ser*.⁶⁵

Os méritos e a importância das pesquisas de Ch. Kahn acerca da noção grega de *ser* são inegáveis, e sua interpretação atrativa em muitos pontos. Contudo, se nos afigura legítima certa reserva quanto ao estabelecimento do veritativo como valor fundamental do εἶναι parmenideano. Não nos parece forçoso que, para Parmênides, a verdade seja necessariamente proposicional e, então, que o que pode ser conhecido deva obrigatoriamente consistir em um *state of affairs*. Em primeiro lugar – como o próprio Kahn insiste – Parmênides não distinguiu sistematicamente indivíduo de fato complexo (o Gegenstand do Sachverhalt). Em segundo lugar, Parmênides introduziu o “modelo binário de cognição”⁶⁶, no qual conhecer é uma ação semelhante a ver. ‘Conhece’ (‘knows’) é um predicado diádico: ‘S conhece isto ou aquilo’ ou ‘S conhece que isto ou aquilo é o caso’. Alguém pode conhecer τὸ ὄν, o que é, ou pode conhecer ὃς ἔστι, que é, indiferentemente. Em todo caso, para o eleata, o objeto do conhecer, assim como o objeto do ver é para ser tomado καθ’ αὐτό, em si mesmo. Alguém pode ver ou não ver, mas, nessa perspectiva, não pode ver equivocadamente, da mesma forma alguém pode perceber ou não perceber, mas não pode perceber falsamente. Essa estrutura binária da cognição se apóia, precisamente, na indistinção entre objetos e estados de coisas, a qual nos permite deduzir que a gnosiologia de Parmênides admite a cognição de entidades simples, cujo conhecimento é uma espécie de intuição, infalivelmente verdadeira, e não exprimível pela combinação sujeito e predicado⁶⁷. Portanto, no pensamento de Parmênides, ao que parece, nem toda verdade é proposicional, e nem só a fatos concerne o conhecimento.

Pois bem, se não apoiamos, irrestritamente, como explicação do conceito de *Ser* de Parmênides, a primazia nem do significado existencial, nem do predicativo, nem da fusão de sentidos, nem do veritativo, qual seria, então, nossa posição? Explicaremos. Não pretendemos

⁶⁵ *Ser em Parmênides e Platão*, p. 213.

⁶⁶ Cf. S. Scolnicov, *The Two Faces of Platonic Knowledge*, p. 1. Adoto aqui a lúcida interpretação de Scolnicov da gnosiologia de Parmênides.

⁶⁷ É um tópico extremamente discutido, mas a nosso ver Platão e Aristóteles parecem manter a crença na possibilidade de um conhecimento não proposicional. Cf. *Teeteto* (201d ss.), onde Sócrates discute a doutrina da cognoscibilidade do composto e incognoscibilidade dos elementos. E Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b20 ss., onde explicita em que consiste o verdadeiro e o falso no que concerne aos objetos compostos (τὰ ἀσύνθετα): “o verdadeiro é o fato de intuir (θιγεῖν) e de proferir (φάναι) ... e o fato de não captá-los significa não conhecê-los”. A rigor, não há como errar a respeito das substâncias não-compostas, ou se as apreende ou não.

criar um novo sentido para o ser parmenideano, mas simplesmente endossar uma interpretação que, no nosso entendimento, é a mais coerente com a doutrina do eleata. O ἔστιν do fr. 2 é o que poderíamos chamar de ‘é forte’, um tipo de ‘é’ que exprime a natureza verdadeira de uma coisa⁶⁸. O εἶναι de Parmênides denotaria, pois, a natureza real das coisas, aquilo que verdadeiramente uma coisa é; do ponto de vista semântico, o melhor sentido para o ἔστιν da via da Verdade seria, no nosso entender, o identitativo⁶⁹. A tese de Parmênides, ὅπως ἔστιν, poderia, então, ser parafraseada do modo seguinte: “*que, o que é é isso que é*”; e, enquanto ‘é isso que é’ um ente não admite ser nenhuma outra coisa. Nesse sentido, os ‘sinais’ apresentados na verdadeira via não se constituem atributos extrínsecos ao εἶναι, mas aspectos intrínsecos à idéia mesma de ser. Bem notado, a maioria dos σήματα não expressa diretamente o que o ser é, mas antes o que não é: é não-gerado (ἀγέννητον), não-destrutível (ἀνώλεθρόν), inabalável (ἀτρεμές), sem fim (ἀτελέστον, fr. 8,3-4), não divisível (οὐδὲ διαιρετόν, fr. 8,22), não-mutável (ἀκίνητον), sem início (ἄναρχον), sem pausa (ἄπαυστον, fr. 8, 26-27) e não carente (οὐκ ἐπιδεές, fr. 8,33). Todavia, essas predicções negativas representam, de fato, ‘indícios’ para descobrirmos o que entender por ‘ser’, na medida em que todas denotam duas noções intimamente associadas na caracterização do ‘que é’, a saber, a consistência e a permanência. As mesmas noções comunicadas pelos termos e expressões empregados pela deusa quando descreve afirmativamente ‘o ser’: é todo homogêneo (οὐλον μουνογενές, fr. 8,4), totalmente igual (ὁμοῦ πᾶν, πᾶν ὁμοῖον, fr. 8,5 e 23), uno (ἕν, fr. 8,6), contínuo (συνεχές, ξυνεχές, fr. 8,6 e 25), inteiro (οὐλον, fr. 8, 38), perfeito (τετελεσμένον, fr. 8,43). E na mais manifesta afirmação da duração e da identidade do ser consigo mesmo, escreveu Parmênides: “Permanece o mesmo em si mesmo e repousa sobre si mesmo” (ταυτόν τ’ ἐν ταύτῳ τε μένον καθ’ ἑαυτό τε κεῖται, fr.8,29). Conforme compreendemos, essa proposição não consistiria num mero corolário da argumentação contra a possibilidade da gênese, da corrupção e da mudança. Cumpre recordar que a premissa da qual parte o argumento é um juízo de identidade – ‘o que é é o que é’ – ratificada pela exclusão do não-ser como impensável e inexprimível⁷⁰. Assim, se o ser não pode não ser, aquilo que é deve permanecer sempre idêntico a si mesmo, sem jamais mudar, porquanto mudar significa passar a

⁶⁸ Cf. P. Curd, *Parmenidean Monism*, p. 259, n. 1.

⁶⁹ Não discuto se a identidade é um caso da predicação, como assume grande número de intérpretes analíticos.

⁷⁰ “L’absolutisation du concept d’être s’effectue au moyen de la négation du concept contradictoire, celui de non-être.” (Cordero, op. cit., p. 80).

não-ser, o que não é possível. Destarte, no pensamento de Parmênides, ser é aquilo que, por natureza, se conserva em sua identidade própria. Identidade e permanência são conceitos imbricados, sem dúvida. Mas, é no princípio de identidade absoluto que se fundamenta a imutabilidade do ser, não o inverso. Em suma, a tese de Parmênides seria a afirmação do princípio de identidade forte. O filósofo de Eléia considerou o ser de modo absoluto, vale dizer, apenas em si mesmo (καθ' ἑαυτό). Ele levou a noção de ser ao paroxismo, sustentando que 'o que é' é pleno de si (πάν δ' ἑμπλὲόν ἐστιν ἐόντος, fr. 8, 24), "é todo contínuo" (τῷ ξυνεχὲς πάν ἐστιν, fr. 8,25), que enquanto tal não se relaciona com nenhuma outra coisa senão consigo mesmo (ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει, fr. 8,25). E a auto-identidade do objeto persiste sendo condição *sine qua non* para o conhecimento. Enfim, o sentido de identidade para o εἶναι de Parmênides torna mais inteligível o fato de que a crítica mais incisiva contra Parmênides, perpetrada pelo Estrangeiro de Eléia no *Sofista*, foi realizada justamente com a demonstração da possibilidade da alteridade, rompendo com o mito de uma única via, a do ser absoluto e unívoco, por introdução do não-ser relativo e explicitação da plurivocidade de τὸ ὄν.

Da auto-identidade do ser decorre não somente sua imutabilidade, mas também sua unidade. E aqui tangenciamos outra grave questão da filosofia de Parmênides: o discutido monismo. A opinião ortodoxa, consolidada desde a antiguidade com Platão e Aristóteles, é que o eleata teria asseverado a tese do Ser-uno, isto é, da existência de uma única entidade. No diálogo *Parmênides*, o autor claramente resume a doutrina eleática na asserção "o todo é um" (ἐν τὸ πᾶν, 128a8-9); na primeira parte dessa disputada obra, Sócrates propõe a hipótese das Formas contra o anti-pluralismo que Zenão argumentava em defesa da tese do mestre Parmênides; e toda a segunda parte do mesmo diálogo consiste na demonstração das consequências de uma hipótese que o personagem Parmênides assume como sendo a sua própria: colocado o Um em si, que resulta da sua afirmação e da sua negação (ἀπ' ἑμᾶυτοῦ ἄρξωμαι καὶ τῆς ἑμᾶυτοῦ ὑποθέσεως, περὶ τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἔν ἐστιν εἴτε μὴ ἔν, τί χρὴ συμβαίνειν, 137b2-4). No *Sofista*, a doutrina segundo a qual "só há uma coisa única" (ἐν μόνον εἶναι, 244b10) é mostrada insustentável devido à presumida contradição nos termos. E a analogia do ser com a esfera, que ilustraria a unicidade do ser, foi tomada ao pé da letra para rejeitar a teoria de que há apenas um existente. É, pois, um fato notório e inconcusso que aos olhos do autor dos diálogos Parmênides era um monista. Contudo, como freqüentemente se ressalta, Platão não foi um historiador da filosofia, e sim filósofo. E na interpretação que faz de seus predecessores nem sempre há

objetividade. O monismo que atribuiu ao filósofo de Eléia não parece encontrar apoio nos versos conservados do poema – Parmênides disse que o ser é uno (ἓν), sem dúvida, porém esse atributo não parece possuir qualquer prerrogativa em relação aos demais ‘signos’ do εἶναι⁷¹; de resto, a tese parmenideana do Ser-uno é mais afirmada que justificada por Platão. Por sua vez, Aristóteles deduziu a unidade do ser a partir da inexistência do não ser, consignando, assim, a explicação oficial para o monismo parmenideano. Escreveu o estagirita: “Por considerar (*sc.* Parmênides) que além do ser não existe o não-ser, necessariamente deve crer que o ser é um e nada mais” (παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀζιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἔν οἶεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν).⁷² Aristóteles distinguiu o monismo de Parmênides daquele de Melisso. Diferentemente de seu sucessor, Parmênides não teria afirmado a unidade material, mas parece que a unidade conceitual. E, obrigado a considerar os fenômenos, teria julgado que “o um é segundo a razão” (ἔν μὲν κατὰ τὸν λόγον), enquanto “o múltiplo é segundo a sensação” (πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν)⁷³.

Pois bem, sabendo que os dois mais importantes filósofos da antiguidade julgaram Parmênides fãtor de uma doutrina monista, é oportuno averiguar a justiça desse veredicto. Em um ensaio seminal, Jonathan Barnes desafia a opinião comum acerca do monismo eleático. O ‘monismo real’ (real monism)⁷⁴, Barnes nota, é uma característica tão familiar do pensamento eleático que poucos argumentam para descrever ou explicar o seu significado⁷⁵. O *scholar* procede a uma análise de nove passagens da via da Verdade, tomadas com frequência como

⁷¹ Cf. Cordero, *L'invention de l'école éléatique: Platon, Sophiste*, 242 D, p. 112.

⁷² Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 986b29-30. Trad. port. M. Perine.

⁷³ Cf. *Metafísica*, I, 5, 986b30-987a1-3. Em *Física*, I, 2-3, Aristóteles analisa detidamente a tese eleática da unidade do ser. No passo 185b19 ss. aponta o problema que há em compreender o ‘ser um’ κατὰ λόγον: “se todos os entes são um pela definição (τῷ λόγῳ ἔν τὰ ὄντα πάντα), tal como roupa e veste, sucede-lhes dizer o argumento de Heráclito: pois será o mesmo *ser para bom* e *ser para ruim*, como também *ser para bom* e *ser para não-bom* – de modo que serão o mesmo bom e não-bom, como também homem e cavalo, e o argumento será não a respeito de serem os entes um só, mas sim a respeito do fato de nada ser – como também serão o mesmo o *ser para tal qualidade* e o *ser para tal quantidade*” (trad. L. Angioni). O monismo conceitual da interpretação aristotélica consistiria na univocidade do ser, a qual implicaria a total indistinção das coisas. O estagirita rechaça a teoria eleática como, a um só tempo, falsa e inconcludente. Falsa porque supõe que o “ente se diz de modo simples” (ἀπλῶς), quando se diz de muitas maneiras (πολλαχῶς); e inconcludente porque, não traçando a distinção entre a qualidade e coisa qualificada, p. ex., o branco e as coisas brancas, supõe que o branco significa algo uno, conquanto o branco não poderia ser um nem por continuidade (συνεχεία) nem por definição (λόγῳ) (cf. *Física*, I, 3, 186a22-31).

⁷⁴ Barnes chama monismo real a tese de que “exactly one thing exists”, que distingue do monismo material (material monism), isto é, da crença de que “everything is made of some single matter or stuff” (J. Barnes, *Parmenides and the Eleatic One*, p. 2).

⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 2, n. 3.

evidências do monismo parmenideano, a fim de precisamente mostrar que, nada no poema comprova ou mesmo compromete Parmênides com o monismo real. A análise de Barnes é muito minuciosa e ecdótica para ser aqui detalhada, focalizaremos apenas alguns pontos. Um ponto importante concerne a sua explicação da expressão ἔν, συνεχές da linha 6 do fr. 8. De início, Barnes chama a atenção para a versão alternativa à lição canônica recebida de Simplicio, *videlicet*, a versão de Asclépio oferecendo o termo “οὐλοφύες”, “todo de uma parte”, no lugar de “ἔν, συνεχές”. Alguns estudiosos acreditam que Asclépio teria seguido seu mestre Amônio; e preferem Amônio a Simplicio. Se estiverem corretos, o verso 6 não afirma o monismo: “to be ‘all of a piece’ is not to be unique”. Ainda segundo Barnes, mesmo que Parmênides tenha escrito ἔν, συνεχές, não há motivo para achar monismo nessa linha. “X é ἔν” pode significar “X é único”, mas esse não é o significado exclusivo, nem primeiro da frase. Para apoiar sua leitura, Barnes evoca duas passagens da *Metafísica*. Em 1015b36-1016a3 e 1052b16-18, Aristóteles define ‘um’ como ser um inteiro, indivisível e contínuo. Assim, “X é ἔν” pode significar “X é uma coisa singular”, “X forma uma unidade”; e uma maneira de formar uma unidade é sendo contínuo, συνεχές. É razoável supor, então, que quando justapôs ἔν e συνεχές Parmênides pretendia que a segunda palavra explicasse a primeira: “O que existe é uno, contínuo” significa ‘Qualquer coisa que existe é uma unidade em virtude de ser contínua’. Sempre segundo Barnes, essa asserção não tem nada a ver com o monismo. Portanto, o texto ortodoxo de Simplicio do verso 6 não é monístico (ἔν, συνεχές teria o mesmo sentido de οὐλοφύες). A leitura de Barnes da linha 6 vai basear sua interpretação de οὐλον, μονογενές na linha 4 do mesmo fragmento. Nada menos que três variantes com cinco interpretações possíveis são apresentadas do verso 4. Nosso intérprete opta por manter a versão dominante de Simplicio: οὐλον, μονογενές, que traduz como “whole, belonging to only one kind”, expressão que não implica dizer que apenas uma única coisa existe, mas simplesmente exprime que o que existe é uma unidade (unity) ou totalidade (wholeness).

Com o exame exaustivo dos fragmentos, Barnes pretende ter tornado anódinas as presumidas provas do monismo de Parmênides. Mas vai além, argumentando que o texto de Parmênides não só não afirma como não pressupõe ou implica o monismo. Faz duas críticas. Em primeiro lugar, ainda que, por hipótese, o sujeito das deduções metafísicas de Parmênides fosse ‘O Um’, e τὸ ἔν fosse, então, o sujeito do poema, para Barnes, seria absurdo considerar, como fazem muitos estudiosos, que o monismo foi axiomáticamente assumido por Parmênides. O

monismo real é uma tese de uma implausibilidade sem precedente para ter sido simplesmente postulado pelo eleata. É da responsabilidade dos doxógrafos, porque consideraram Parmênides um monista, a referência ao sujeito do poema como τὸ ἔν; e o hábito criado pela tradição não obriga que Parmênides tenha se referido assim a seu sujeito, nem revela uma pressuposição implícita do poema. O uso de Parmênides de expressões no singular é irrelevante para comprometê-lo com o monismo. Na *Metafísica* Aristóteles estuda τὸ ὅν ἢ ὅν sem implicar, por causa do singular gramatical da fórmula τὸ ὅν, que há um único existente. Barnes vê nas deduções de Parmênides no fr. 8 um primeiro ensaio em metafísica aristotélica: “seus teoremas são naturalmente exprimíveis na forma ‘τὸ ὅν ἐστὶ Φ’; e essa forma não implica a unicidade de τὸ ὅν. Antes, ‘τὸ ὅν ἐστὶ Φ’ significa ‘Qualquer coisa que exista, é Φ’ – exatamente como ‘O triângulo tem a soma dos ângulos de 180°’ significa ‘o que for um triângulo tem a soma dos ângulos de 180°’”⁷⁶. Em segundo lugar, embora a conjunção destas duas asserções “o sujeito latente do poema é a natureza ou o universo, ἡ φύσις ou τὸ πᾶν” e “τὸ ἐόν é qualitativamente homogêneo ou totalmente indiferenciado” forme um argumento plausível com a conclusão de que o universo é uma entidade singular, Barnes julga possível pôr em questão a validade das premissas. ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον em fr. 8,22 não é para ser entendido como a afirmação de que τὸ ἐόν é ‘qualitativamente homogêneo’; na interpretação de Barnes, o sentido mais adequado é dado pelas linhas 23-24: τὸ ἐόν é ‘totalmente homogêneo’ (πᾶν ὁμοῖον) na medida em que não contém lacunas, sendo, portanto, contínuo. E a homogeneidade a que se referiria o verso 22 seria espacial ou, de preferência, temporal. Barnes também rejeita que o sujeito do poema seja τὸ πᾶν ou ἡ φύσις, por duas razões. Se, como a maioria dos comentadores considera, a questão do sujeito do poema se vincula à da determinação do sujeito lógico do ἐστὶ dos vv. 3 e 5 do fr. 2; e se é verdade que, em certo sentido, Parmênides está falando, como seus predecessores, sobre o universo, não seria necessário nem esperado que construísse seu discurso com sentenças da forma τὸ πᾶν ἐστὶ Φ. Além do mais, é ociosa a procura por um sujeito para ἐστὶ. Traduzindo o ἐστὶ das supracitadas linhas por “it exists”, nosso exegeta assevera que o sujeito gramatical ‘it’, exigido por seu idioma, não funciona como um termo que refere, mas tratar-se-ia de uma anáfora. A tese de Parmênides é que ‘Se alguma coisa (‘something’) é inquirida, então ou ela existe ... ou ...’. O

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 17-18.

‘it’ reporta a ‘something’. Assim, se essa leitura estiver certa, o ἔστι dos vv. 3 e 5 não tem sujeito lógico, e *a fortiori* nem τὸ πᾶν nem ἡ φύσις seriam seu sujeito lógico⁷⁷.

J. Barnes conclui que não é o caso que Parmênides foi um monista; mas não quer afirmar que o eleata tenha sido um pluralista. A questão de Parmênides – Barnes diz com propriedade – não foi a de saber quantos itens o universo contém. Disso teria se ocupado Melisso, que pode ter sido o inventor do monismo real⁷⁸.

De fato, parece que Platão (e nos seus passos toda uma tradição) falta com justiça quando se refere a Parmênides como pensador que se preocupou com o “número e a qualidade dos entes”, tendo sustentado a teoria do Ser-uno. No poema de Parmênides não aparece, realmente, afirmação do tipo τὸ πᾶν ἐστὶ ἓν, mas afirmação da forma τὸ ἐόν ἐστὶ ἓν καὶ οὐδὲν καὶ πᾶν ὁμοῖον, κτλ., que se implica a unidade do Ser, não exige que só uma coisa exista. A questão é muito difícil. Trata-se de tentar explicar a compatibilidade da unidade do ser com a possibilidade de existirem várias ‘coisas que são’. Em nosso entendimento, há duas ambigüidades às quais é preciso atinar: a ambigüidade com respeito à idéia de monismo, e outra ambigüidade da língua grega envolvendo a noção de ser.

O grego clássico tem a particularidade de permitir transformar em substantivos os adjetivos, os participios e os infinitivos mediante o artigo definido e o neutro do adjetivo ou participio, por esse recurso formando nomes abstratos e a abstração de classes. Por exemplo: τὸ καλόν, o belo, é intercambiável com κάλλος, a beleza. E τὸ καλόν pode ser usado seja para referir-se à beleza, seja à classe dos objetos belos, seja a um objeto belo particular. No poema de Parmênides podemos verificar ocorrências desse tipo de construção com o ser. O participio substantivado τὸ ἐόν⁷⁹ pode ser traduzido por “o ser”, “o que é”, “o ente”, “o essente”; no plural “as coisas que são”, ἐόντα. Nos versos em que aparece, ἐόν tem desempenhado mais freqüentemente a função de sujeito, presente ou ausente, de ἔστι; desse fato decorre a forma perifrástica: ‘aquilo que é’. E daí a ambigüidade: “‘o ser’, ‘aquilo que é’ etc. tanto podem designar propriamente o nome daquilo que é (realizando uma função denominativa) como

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 18-19.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 20-21.

⁷⁹ Por exemplo, fr. 4,2; fr. 6,1; fr. 8, 33, 35, 37 *et passim*.

manifestar o atributo específico pelo qual ‘aquilo que é’ é (função descritiva)”⁸⁰. Aristóteles foi enfático em dizer que ‘o ser’ eleático constitui uma “monstruosidade lógica”, uma vez que pode ser considerado quer como o nome individual da classe das ‘coisas que são’, quer como o predicado universal pela posse do qual se diz que todas e cada uma das coisas ‘são’ (no sentido existencial ou predicativo)⁸¹.

Efetivamente, no discurso sobre o Ser o uso que a deusa faz de τὸ εἶναι é sistematicamente ambíguo para que se possa decidir com a certeza clara e distinta se refere à “classe das coisas que são” ou se a uma entidade *sui generis*⁸². A solução, parece, fica a cargo do leitor. Queremos crer que se Parmênides refletiu sobre a realidade última, conduziu sua reflexão noutro sentido que não para um princípio singular do qual deriva a multiplicidade; Parmênides se preocupou, conforme toda verossimilhança, com o *fato e a condição de ser* de toda e cada coisa que é. E dessa *realidade* o filósofo de Eléia teve uma concepção inflexível. O Ser é absoluto, e como tal é total e uno. Esses dois inseparáveis atributos podem ser compreendidos num duplo sentido. Em um sentido, o Ser é uno porque não há o *outro* do Ser que seja algo – o que não for ser será simplesmente não-ser; noutro sentido, o Ser é uno pois, por definição, é idêntico a si mesmo – se se diferenciasse não seria mais o que é; assim, é todo igual, homogêneo e indivisível. O Ser é total porque é completo, ou seja, é pleno em sua natureza – não se é fracionadamente ou gradativamente; é total ainda porque é a realidade englobante que delimita os limites do logicamente pensável e exprimível. Tudo indica que o εἶναι de Parmênides não seria um princípio do tipo dos jônicos: um elemento ou substância *X*; mas sim a ‘qualidade natural’ que necessariamente apresentam as coisas que satisfazem a determinadas condições. E, por esse prisma, nada obsta haver a diversidade quantitativa de entes.

Essas considerações lançam luz sobre o sentido do monismo de Parmênides. Na crítica mais recente se faz a distinção entre três formas de monismo no que concerne à ontologia grega: o monismo material, o numérico e o predicativo. Os dois primeiros já foram aqui referidos. O monismo material afirma que existe uma matéria particular subjacente, a partir da

⁸⁰ Trindade, *Parmênides*, Da Natureza, p. 73.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 74. A solução que Aristóteles propôs, prossegue Trindade, foi impedir o ser de ser dito de uma só maneira, ou seja, “tanto como um indivíduo quanto como um universal. ‘O ser’ deve, portanto, dizer-se de muitas maneiras. Antes de tudo, cada ente ‘é’, é um ser ... e a expressão ‘ser enquanto ser’ designa a substância de todo e cada ente, aquilo que ele é, sua natureza”.

⁸² No poema não há plural de τὸ εἶναι; em compensação no fr. 2,7 encontramos τὸ μὴ εἶναι e no fr. 7,1 μὴ εἶναι.

qual o mundo se formou; todas as coisas que povoam o mundo seriam modificação desse material primário (tal é a tese monista atribuída à escola de Mileto). O monismo numérico (ou real, nos termos de Barnes) assevera, como sabemos, que há apenas uma coisa no universo. É essa forma de monismo que se costuma atribuir à escola eleática, em especial, a Parmênides e Melisso. Por fim, um terceiro tipo de monismo, aquele que Patricia Kenig Curd designa monismo predicativo (predicacional monism), definindo-o como a asserção “que cada coisa que é pode ser somente uma (one) coisa; pode suportar somente um predicado, e deve suportá-lo de um modo particularmente forte”.⁸³ Mas não deve ser o caso que exista apenas uma tal coisa; no monismo predicativo, uma pluralidade numérica de seres-unos (one-beings) é possível. Segundo Curd, esse último é o tipo de monismo com o qual Parmênides se compromete na sua explicação do ser. Assim, o críptico fr. 4 vetando separar o ser de si mesmo (οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὶν τοῦ ἐόντος ἔχθασθαι, fr. 4,2) afirmaria uma “unidade interna” do que é, a qual não impediria divisões numericamente externas, porém divisões predicativas no interior do que é: se algo for *F* é tudo e somente *F*, não admitindo ser também *G*. *μονογενές*, *συνεχές* e *ἓν* são características do ser que indicam precisamente o monismo predicativo, na medida em que elas confluíam na concepção de uma singularidade, igualdade e coesão intrínseca àquilo que é. A leitura predicativa do monismo de Parmênides aduzida por Patricia Curd exprime, na realidade, seu entendimento da concepção parmenideana de ser. Inspirada nas interpretações de Mourelatos e Nehamas do ser de Parmênides, Curd defende tratar-se da “espécie de ‘é’ usada para explicar o que alguma coisa realmente é, por oposição a como parece ser”⁸⁴. Essa tese é consistente com o contexto filosófico de Parmênides, e dá conta da leitura do monismo parmenideano sugerida pela autora. Se Parmênides ao mesmo tempo preocupou-se em formular os critérios e oferecer uma explicação da realidade última, o simples monismo numérico ou mesmo material erra o alvo como uma resposta adequada a sua preocupação. A água de Tales, por exemplo, se além de entidade singular preenche todos os requisitos para o posto de ser de Parmênides, deve ser a única coisa que verdadeiramente é, caso contrário, não. “Parmenides gives the criteria for ultimate being, and it remains to be seen whether or not there actually is (or are) successful candidate(s) for the position”⁸⁵. Curd ainda encontra apoio para a sua interpretação no desenvolvimento da filosofia

⁸³ P. K. Curd, art. cit., p. 242-243.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 259, n. 1.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 256.

imediatamente posterior a Parmênides. Ela julga que os sucessores de Parmênides interpretaram-no como monista predicativo, não numérico. Assim, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito e Platão puderam aceitar a explicação parmenideana da natureza real do ser, mas ao mesmo tempo sustentar um pluralismo numérico. A fim de dar conta das aparências – cujo divórcio com o ser, em Parmênides, as privava de realidade e cognoscibilidade – os pluralistas e os atomistas propuseram sem discussão uma pluralidade de seres básicos, e justificaram o nascer e o perecer no mundo fenomênico como a reunião e separação daqueles elementos. Para Curd, o fato de esses pensadores terem posto uma multiplicidade de seres fundamentais sem para tanto apresentar argumentos é uma evidência de que o monismo parmenideano não era numérico⁸⁶.

Afinal de contas, é correto falar de monismo em Parmênides? As respostas têm sido díspares e mesmo contraditórias. A maioria dos estudiosos considera o monismo de Parmênides uma obviedade; outros, um equívoco histórico. A tipificação dos monismos feita por Curd é útil, mas a correspondência com a doutrina de Parmênides não nos parece total. É muito plausível que o ἔστιν de Parmênides sirva para expressar a natureza essencial de uma coisa; e a idéia de que cada ente deva ser considerado em si mesmo, isolado em sua auto-identidade, não parece incompatível, realmente, com o fato de haver uma multiplicidade de seres. Acontece, porém, que esse sentido de εἶναι implica a existência daquilo que é tido por ser. E, assim, na tentativa de elucidar o monismo de Parmênides há que se levar em consideração a imbricação dos sentidos existencial e predicativo do ser. Interpretar ser como existir também não conduz inexoravelmente à tese da existência de uma única entidade; o domínio do real de Parmênides pode compreender vários existentes. Desse modo, conforme toda probabilidade, não seria legítimo considerar Parmênides um monista real ou numérico. Mas daí a renunciar toda sorte de monismo no poema é ir longe. Seja na perspectiva predicacionista, seja na “existencialista”, dita o bom-senso que o leitor dos fragmentos reconheça que o Ser absoluto, o Ser tomado καθ’ ἑαυτό, é singular; e isso não só porque é impossível o não-ser, mas por causa da auto-suficiência mesma do próprio Ser. O Ser não se gera, assim como não se corrompe. Nem do não-ser, nem do Ser pode vir alguma coisa para junto do Ser (οὐδὲ ποτ’ ἐκ μὴ ἔοντος ἐφήσει πίσιος ἰσχύς γίγνεσθαι τι παρ’ αὐτό·, fr. 8,12-13). Com efeito, se como tal o Ser admitisse um outro Ser ao seu lado, um terceiro se seguiria, e assim ao infinito. O Ser em si é único. O chamado monismo de Parmênides se

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 259-263.

referiria, portanto, ao caráter absoluto do Ser. Tal monismo significaria, do ponto de vista ontológico, a simples intuição da existência de uma única realidade geral, o real ‘oniabarcador’; e da perspectiva lógica, a univocidade do ser, isto é, o fato de que τὸ ἐόν se diz μοναχῶς.

Mas que resta do vir-a-ser, das coisas transitórias que afetam nossa percepção sensível? Não é de crer que Parmênides recomendasse a seus seguidores fazer coisas do tipo pôr a mão no fogo ou precipitar-se em um abismo na crença de que tais coisas não são nada – tendo sido ele, aliás, um líder político. Ao que parece, como teórico do ser simplesmente afastou do plano do conhecimento o domínio dos entes suscetíveis de mudança, pois o cognoscível deve manter-se em sua identidade própria. O mundo sensível, de que trata na via da *Doxa* ou da Aparência estaria, pois, confinando no plano das opiniões incertas. Em suma, com sua doutrina do Ser o filósofo de Eléia extremou as oposições realidade/aparência, razão/sensação, em detrimento dos fenômenos e do conhecimento empírico, sustentando que real e cognoscível é apenas o ser permanente e inteligível.

Sob as injunções do argumento de Parmênides se pautou toda a subsequente filosofia da natureza, cuja questão central era explicar racionalmente a existência do movimento e da pluralidade que nossos sentidos nos mostram, levando em consideração a crítica eleática à idéia de não-ser. Os naturalistas posteriores a Parmênides aceitaram, inquestionavelmente, o postulado de que o verdadeiro ser não é suscetível de nascer nem de perecer, mas em vez de falarem de um único Ser supuseram uma pluralidade de *seres reais*, de número limitado para uns e ilimitado para outros. Propondo que as substâncias primárias fossem múltiplas – Empédocles, os quatro elementos; Anaxágoras, as inumeráveis sementes; Leucipo e Demócrito, os átomos – os físicos pluralistas explicavam a origem do cosmo e das coisas que o ocupam pela arrumação dos elementos primitivos acionada por certas causas eficientes – as forças amor e ódio para Empédocles, a Inteligência para Anaxágoras, e um inexplicado movimento para os atomistas. Nada se formaria do nada, nem realmente existiriam nascimento e perecimento. O que se chama nascer e morrer não passaria da reunião e separação das realidades últimas, as quais, conforme a lógica parmenideana exigia, haveriam de ser ingênicas, imutáveis e indestrutíveis, porém múltiplas e passíveis de relações recíprocas. Tal foi, grosso modo, a maneira como os pluralistas tentaram justificar os processos de alteração perceptíveis no universo físico respeitando o critério de ser imposto pelo eleatismo.

Platão conservou-se por um longo período de sua carreira mais ou menos fiel aos pressupostos lógico-ontológicos da doutrina parmenideana, podendo ser considerado dentro da tradição que procurou uma explicação do mundo dos fenômenos conciliável com a teoria do Ser de Parmênides. Como lucidamente destaca Guthrie, muito da filosofia de Platão é o resultado de um verdadeiro esforço por parte desse filósofo para se livrar das conseqüências da afirmação simples, mas devastadora, de que o que é, é e não pode não ser; o que não é, não é e não pode ser. Nada, por isso, pode mudar ou se originar, pois o que é não devém e nada pode surgir do que não é⁸⁷. É razoável tomar a hipótese platônica das Formas como a primeira resposta mais à altura do desafio do filósofo eleata.

Depois desse extenso mas necessário *excursus* pela via da Verdade do poema de Parmênides, devemos retornar aos diálogos platônicos. Procederemos a uma exposição sucinta da teoria clássica das Formas, atendo-nos a questões mais vinculadas ao nosso propósito de averiguar as modificações por que passou a ontologia platônica, das quais o *Sofista* dá evidências.

3 Ser real, devir e aparência

A maioria dos estudiosos concorda que na elaboração de sua ontologia, Platão procurou de toda maneira salvaguardar o caráter do Ser consignado por Parmênides. Como se costuma reconhecer, o filósofo da Academia teria reservado a um determinado âmbito da realidade a descrição de ser em sentido estrito. Domínio a que pertenceriam as Formas supra-sensíveis, cada qual um *ser* na acepção mais rigorosa do termo: uma Forma é eterna, imutável, una, auto-idêntica, independente (αὐτὸ καθ' αὐτό) e inteligível, ou seja, apreendida somente pelo pensamento puro e objeto do conhecimento infalível. A Forma platônica é o que se pode chamar de “verdadeiro ser” ou “ser real”, por oposição às coisas sensíveis caracterizadas pela contrariedade, transitoriedade, defectibilidade e multiplicidade. Os εἶδη deteriam, por conseguinte, uma superioridade ontológica. Tal superioridade é expressa nos diálogos por uma série de fórmulas. Em diversos lugares Sócrates se refere às Formas como: “o que é

⁸⁷ Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV, p. 496.

completamente ser”⁸⁸; “o que é puramente ser”⁸⁹; “o que é verdadeiramente o que é”⁹⁰; e na expressão consagrada do *Fedro*, “o ser real”⁹¹.

Duas características da Forma estão implicadas nessa descrição: a unidade e a identidade. Uma Forma “é una matematicamente e sobretudo estruturalmente, pois é pura e sem *mistura*”⁹². E ao contrário dos entes sensíveis que não cessam de mudar, cada Idéia é sempre idêntica a si mesma⁹³: uma Forma *F* é sempre e sem mudança *F*, é pura e simplesmente *F*, e *F* em todas as relações possíveis. Conservando sua natureza própria, a Forma, enfim, tem plena auto-suficiência ontológica.

Algumas passagens muito visitadas dos diálogos médios nos fornecem pistas para compreender o sentido de “ser real” ou “verdadeiro ser” no qual Platão fala das Idéias. Em *República* 475e-480a, Sócrates diferencia dois grupos de homens: os amantes da sabedoria e os amantes dos espetáculos; os primeiros são capazes de apreender o ser e a verdade de uma Forma (o Belo, por exemplo) em suas múltiplas manifestações; os últimos se atêm apenas às aparências; aqueles têm ciência, estes opinião. Sócrates se dedica, então, a traçar a distinção entre ἐπιστήμη e δόξα e seus respectivos objetos. Numa argumentação onde, nitidamente, a doutrina de Parmênides reverbera, o protagonista da *República* parte da relação entre pensar e ser. Quem conhece, conhece alguma coisa (γινώσκει τί, 476e9); alguma coisa que é (ὄν), pois uma coisa que não é (μὴ ὄν τι) não se pode conhecer. Constatado isso, é postulado o seguinte princípio: “o que é absolutamente (τὸ παντελῶς ὄν) é absolutamente cognoscível; por outro lado, o que não é de modo algum é totalmente incognoscível” (τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὄν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον; 477a3-4). Mas, contra Parmênides, o autor da *República* abre a possibilidade para uma classe intermediária entre o ser e o não-ser. Se há alguma coisa que é e não é, a mesma estaria situada na posição intermédia entre “o que é puramente” (εἰλικρινῶς ὄν) e o absoluto não-ser (εἰ δὲ δὴ τι οὕτως ἔχει ὥς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ

⁸⁸ *República*, 477a3: τὸ παντελῶς ὄν.

⁸⁹ *República*, 477a7: τὸ εἰλικρινῶς ὄν.

⁹⁰ *Fedro*, 247e2: τὸ ὅ ἔστιν ὄν ὄντως.

⁹¹ *Fedro*, 249c4: τὸ ὄν ὄντως.

⁹² L. Brisson, *La participation du sensible à l'intelligible chez Platon*, p. 58.

⁹³ Cf. *Fédon*, 78d-e; *Crátilo* 439b-d; *Banquete*, 211a-b; *República*, 475b-480a; E no *Timeu*, 27e-28a; 37e-38b; 49d-50d, 52a.

εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὐτοῦ μηδαμῇ ὄντος; 477a6-7). De vez que o conhecimento (γνώσις) concerne ao ser e a ignorância (ἀγνοσία) ao não-ser, deve haver um estado cognitivo intermediário entre a ignorância e a ciência, o qual, por seu turno, corresponderá à realidade intermediária; esse estado é a opinião (δόξα). Conhecimento e opinião são, pois, faculdades intelectuais distintas, cada qual com sua própria potência (δύναμις) e, conseqüentemente, diferentes objetos. A ciência, por natureza infalível, conhece o Ser como é (γινῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν, 477b10-11; τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει, 478a6). A opinião, em contrapartida, não pode versar sobre o Ser, do contrário se confundiria com a ciência, nem sobre o não-ser, que desprovido de toda qualidade não é nada. Mais obscura do que a ciência e mais clara do que a ignorância, a δόξα está a meio caminho entre uma e outra, tendo por objeto as aparências, um misto de ser e não-ser. Assim, enquanto a ciência tem por domínio o Ser, ou seja, a realidade que se preserva em sua identidade própria, o domínio da opinião é o das coisas assinaladas pela contrariedade: os objetos da *doxa* não mais são que não são, por isso mesmo residem entre o puro ser e o puro não-ser. O que quer que se possa dizer delas, em algum sentido se lhes aplica o contrário. Como Sócrates exemplifica, as mesmas coisas tangíveis *aparecem* (φαίνεται), de certo modo (πῶς), belas e feias, o dobro e metade, leves e pesadas; em suma, para qualquer termo *F* que possamos predicar dos particulares sensíveis, há algum sentido em que eles também podem ser chamados não-*F*.

Nessa seção da *República* é iniludível o compromisso de Platão com manter a rígida concepção de Ser parmenideana. Ser total (παντελῶς ὄν) e ser puro (εἰλικρινῶς ὄν) significam, em última análise, a mesma coisa. Foram no contexto da metafísica do período médio expressões empregadas para se referir com exclusividade “àquilo que é” propriamente dito, οὐσία, τὸ ὄν⁹⁴, que, como se sabe, são as Formas. Ser plenamente e puramente é não admitir, nem por fás nem por nefas, ser visto como não sendo. O Ser a pleno título não permite alterar-se sob quaisquer aspectos, mas se conserva sempre na identidade consigo mesmo. Em hipótese alguma recebe a qualidade contrária a sua natureza. Aliás, concebido como sem mistura e auto-idêntico, um ser real deve ser alienado de quaisquer outros atributos que lhe sejam extrínsecos. Trata-se, pois, do tipo de ser que, como pretendia Parmênides, é para ser considerado somente em si mesmo.

⁹⁴ Quando empregados em sentido que chamaríamos técnico, pois não sendo fácil desvencilhar-se da palavra ‘ser’, Platão utiliza ὄν e, amiúde, ὄντα reportando-se a outras coisas que não as Formas. Cf. *Fédon*, 79a5; *Parmênides*, 127e2, *inter alia*. οὐσία nos diálogos da maturidade é um termo reservado às Idéias.

Os intérpretes debatem sobre qual seria, precisamente, o sentido de εἶναι quando, em ocorrências cruciais nessa parte da *República*, é usado sem complemento: se o existencial⁹⁵, o predicativo⁹⁶ ou o veritativo⁹⁷. Mais plausível se nos afigura a posição que não tenta isolar um desses significados suprimindo os outros. Com efeito, a magnitude do ser real pressupõe sua isenção de limitações temporais: “o que absolutamente é” existe eternamente, não pode ter vindo do inexistente nem pode se corromper, isto é, deixar de ser. Além disso, a qualidade que se predica do ser puro deve pertencer-lhe por direito próprio e perfeitamente; sem mistura, sob todas as condições ele exhibirá o mesmo atributo. Por fim, o verdadeiro ser é o que há de mais cognoscível; ele não produz confusão adquirindo ou perdendo propriedades, mostrando-se ora de uma maneira, ora de outra, com uma determinada qualidade e o seu contrário; na sua simplicidade configura-se como objeto de uma intuição intelectual, e, enquanto objeto do pensamento ou conhecimento impõe como condição da veracidade do conhecimento o uniformizar-se do pensamento ao objeto pensado, com esse coincidindo inteiramente. Enfim, distintamente das coisas sensíveis que são apenas *de certo modo*, o ὄντως ὄν é sem restrição no sentido de que é pura, completa e realmente o que é.

A superioridade ontológica de certa classe de entes foi também enfaticamente sugerida no *Fédon*. Como se sabe, as Formas foram nesse diálogo postuladas para apoiar a demonstração da imortalidade da alma. Na sua última conversação, entre outras coisas, Sócrates quis mostrar que sua vida já fora, num certo sentido, um processo de mortificação, pois a vida dedicada à filosofia é uma espécie de morte. De fato, a morte, como então definida, nada mais seria do que a separação da alma e do corpo. Ora, o verdadeiro filósofo busca evadir-se o tanto quanto possível do corpo para adquirir a sabedoria; e tanto mais a alma é capaz de alcançar o “ser” (τὸ ὄν) e a verdade (τάληθεια) quanto mais isolada em si mesma, liberta do corpo e dos sentidos. Os objetos desta sabedoria, que somente a alma é capaz de atingir com o exercício de sua faculdade de “raciocinar” (λογίζεσθαι, 65c2), são as Formas, por exemplo, o “Justo em si”, o Belo, o Bem, a Grandeza, a Saúde e, de modo geral, “a *ousia* e a essência de cada coisa” (ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν, 65d13-14). O que é “o mais verdadeiro”

⁹⁵ Cf. R. C. Cross e A. D. Woozley, *Plato's Republic*, p. 145; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV, pp. 545 ss.

⁹⁶ Cf. R. J. Ketchum, *Plato on real being*, p. 216 *et passim*.

⁹⁷ Cf. Ch. Kahn, *Alguns usos filosóficos do verbo 'Ser' em Platão*, pp. 120-127; de certo modo, G. Vlastos, *Degrees of Reality in Plato*, p. 63 *et passim*.

(ἀληθέστατον) é dado captar apenas com o pensamento puro (εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ), isso por intermédio do que justamente o homem conhece cada uma das realidades “em si e por si” e em sua pureza. A inacessibilidade à percepção sensível e o máximo grau de veracidade são, sem dúvida, características categóricas da *ousia* que a destacam das coisas em devir. Ainda no *Fédon*, Sócrates ressaltará outras características. Em 78c ss. é sublinhado o caráter estático das Idéias em contraposição à instabilidade das coisas do mundo sensível. O objetivo nessa seção é encontrar algo que seja imperecível e de modo algum sujeito à alteração, a fim de que a alma, assimilada a esse tipo de realidade, possa ser ela também incorruptível. Os objetos suscetíveis de contrair e deixar de ter propriedades são os por natureza compostos (τὰ σύνθετα); ao contrário, o que é incomposto (τὸ ἀσύνθετον) jamais sofre mudança, mas “se mantém sempre idêntico a si mesmo”. Desse último gênero de ser, Sócrates declara:

Essa realidade em si, cujo ser definimos nas nossas perguntas e respostas, é sempre imutável e idêntica a si mesma ou, pelo contrário, varia de momento para momento? O Igual em si, o Belo em si, enfim, a essência de tudo quanto é por si mesmo, o ser, será de pensar que comporte qualquer tipo de mudança? Ou, pelo contrário, cada uma dessas coisas que é, na absoluta simplicidade e identidade do seu ser, se mantém constante e igual a si mesma, jamais comportando, sob qualquer aspecto, qualquer variação que seja?⁹⁸.

Difícilmente Platão poderia ser mais parmenideano descrevendo o Ser. Como compreendemos, a austeridade da concepção do Ser do autor dos diálogos, no tempo em que escreve o *Fédon*, é semelhante à manifestada pelo filósofo de Eléia. De fato, o passo acima citado evidencia, inequivocamente, que a noção de Ser de ambos os pensadores, se não é a mesma, é quando menos muito aproximada. Em primeiro lugar, nota-se a mesma crença na íntima conexão entre ὄν e λόγος. O Ser é o correlato do discurso; dito de outra maneira, ele é a natureza essencial expressa pelo discurso que define algo, ou ainda, o referente da resposta apropriada à questão “o que é”. Nessa lógica, o Ser é entendido enquanto a natureza ou a essência de algo e, desse modo, deve manter sempre sua auto-identidade, pois a natureza de uma coisa é precisamente aquilo que nela não muda. Parmênides, como vimos, caracteriza o Ser como ἀγέννητον, ἀνώλεθρόν,

⁹⁸ *Fédon*, 78d1-7: αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταῦτα ἢ ἄλλοι' ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντιοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

μουνογενές, ou seja: ingênito, indestrutível, de um único gênero. Platão, por sua vez, descreve o Ser real – o modo de ser das Formas – como sendo, necessariamente, *incomposto* (ἀσυνθετὸν) e *uniforme* (μονοειδές)⁹⁹. Trata-se de duas noções intrinsecamente ligadas, que põem graves dificuldades ao leitor dos diálogos. Na compreensão mais natural, ser incomposto é ser desprovido de partes constituintes. E, conforme a explicação do próprio Sócrates no *Fédon*, não estão sujeitas ao devir as entidades que não possuem partes; pois se devir, como parece ser compreendido, consiste na composição e decomposição, obviamente só sofre o devir aquilo que é composto. Desse modo, por oposição às coisas sensíveis constituídas de diversas propriedades, as quais adquirem e voltam a perder de acordo com suas distintas relações, a Forma detém um caráter singular – a sua essência – que se mostra o mesmo a todo tempo e em quaisquer relações. E é isso, presumivelmente, o que significa ser μονοειδές. Quando no *Banquete* (210e-211a) se descreve a Idéia de Belo como μονοειδές, o sentido é que o Belo em si é sempre belo. Não se passa com ele que seja de uma maneira belo e de outra feio, belo num momento e em outro não, belo em relação a uma coisa, mas feio em relação a outra, belo aqui mas feio ali, belo a uma pessoa mas feio a outra. W. G. Leszl comenta, com muita propriedade, o significado de μονοειδές aplicado à Forma – o ser puro platônico; vale a pena citar:

“A Forma é simples, porque ela apresenta um único aspecto ou um só caráter (ela é μονοειδές); esta simplicidade se opõe, evidentemente, à complexidade e à pluralidade de aspectos (πολυειδές) que caracterizam as coisas sensíveis. ... As coisas sensíveis têm sempre várias qualidades, na medida em que podem ser consideradas em perspectivas diferentes; em contrapartida, as Formas tem uma só qualidade ou propriedade, que é aquela com a qual cada uma delas coincide. A Forma é o que é sem nenhuma determinação ulterior, uma coisa sensível, por sua parte, é o que é porque possui toda uma série de determinações ulteriores que implicam também um certo relativismo em relação ao sujeito cognoscente (e que introduz a possibilidade do erro). Apenas a Forma é absolutamente simples, porque ela é isso que é de maneira absoluta; uma coisa sensível não é por exemplo jamais simplesmente *homem* ou *bela*, porque ela possui ainda toda uma série de caracteres e de qualidades ulteriores e acidentais. Enfim, só a Forma, na medida em que ela se ‘apresenta’

⁹⁹ Para um cotejamento minucioso dos atributos do Ser no Fr. 8 de Parmênides com os atributos da Forma platônica, cf. Friedrich Solmsen, *Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium*; e John A. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, pp. 3ss.

ao sujeito cognoscente de maneira absolutamente ‘simples’, se revela absolutamente cognoscível”¹⁰⁰.

Essa descrição da Forma parece devidamente apoiada no texto platônico. Entretanto, caracterizar a Forma como possuidora de um, e somente um, aspecto, o caráter próprio que ela apresenta em toda e qualquer circunstância, parece conflitar com afirmações da forma “a piedade é justa” (*Êutifron*), “a neve é fria”, “o três é impar” (*Fédon*), que suporiam a assunção da relação entre as εἶδη já nos diálogos considerados do primeiro e médio períodos. A questão é crucial. Concerne ao disputadíssimo problema de uma evolução da ontologia platônica. Platão sempre concebeu as Formas como passíveis de participação mútua, ou a participação ontológica das Idéias é peculiar à metafísica da última fase? Como observa G. C. Field, o problema da relação das Formas umas com as outras é do maior interesse e da maior obscuridade. Nos trabalhos da fase intermediária, as Formas são tratadas como sendo entidades isoladas e independentes, mas todas num mesmo nível. De acordo com Field, deve obviamente haver algum tipo de relação entre elas, além da mera coexistência, e entre certas Formas a relação deve ser particularmente próxima. Por exemplo, a Forma de Três deve ter algum gênero especial de relação com a Forma Triângulo. E ainda, algumas Formas parece que teriam que ser consideradas como sub-espécies de outras. Field alega haver várias indicações, especialmente na *República*, de que Platão desenvolveu uma opinião sobre essa questão. “But the allusions are extremely cryptic and it is far from clear what his view was”¹⁰¹.

Enigmáticas o bastante, decerto, para garantirem a demonstração de que na metafísica do *Banquete*, *Fédon* e *República* as Idéias se combinam mutuamente. A alusão da *República* à qual se refere Field é presumivelmente o passo 476a, tomado por muitos especialistas como a referência mais objetiva a uma comunhão das Formas. Lá Sócrates afirma: “E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mal e de todas as Idéias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao fato de aparecerem em combinação com ações, corpos, e umas com as outras, cada

¹⁰⁰ W. G. Leszl, *Pourquoi des Formes? Sur quelques-unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse de Formes intelligibles*, pp. 123-124. Para uma interpretação diferente, cf. J. Malcolm, *Plato on the Self-Predication of Forms, Early and Middle Dialogues*, pp. 147-148.

¹⁰¹ G. C. Field, *The Philosophy of Plato*, p. 56.

uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla”¹⁰². À primeira vista, a “associação de uma com a outra” (ἀλλήλων κοινωνία) parece indicar que uma Forma toma parte em outra, o que justificaria ser uma Forma sujeito de predicação; sendo então pacífico e legitimado dizer que “a Justiça é boa”, “o Fogo é quente”, “o Dois é par”, etc. E, a ser assim, a doutrina da comunidade das Idéias, que tem toda importância no *Sofista*, já estaria de algum modo assumida antes de sua minuciosa análise nesse diálogo tardio. É uma interpretação possível¹⁰³. Mas a passagem supracitada da *República* não a assegura. De fato, é provável que ἀλλήλων κοινωνία refira à co-instanciação de Formas nos particulares sensíveis, e não à participação das Formas uma nas outras. Noutros termos, a combinação diria respeito ao fato de que Formas distintas e/ou opostas são manifestadas pelos mesmos objetos sensíveis; no *Sofista*, porém, as Formas se combinam em sentido diferente, qual seja, no sentido de que algumas Formas são caracterizadas pelas propriedades constituídas por outras¹⁰⁴.

Cumpra observar, além disso, que o ponto dessa passagem é a afirmação da unidade da Forma, importante característica do ser parmenideano que Platão também atribuiu às εἶδη. Cada Idéia é una (ἐν εἶναι), embora apareça múltipla (πολλὰ φαίνεσθαι); e desse fato não se dão conta os que apenas são amantes das aparências. Ainda na *República*, em linhas bem conhecidas, Sócrates reafirma a unicidade das entidades imutáveis nos seguintes termos: “Estamos habituados a admitir uma certa Idéia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome”¹⁰⁵. Em que sentido Sócrates diz que a Forma é ἐν? Nos dois excertos da *República*, o protagonista contrasta a Forma com seus múltiplos casos, ou com suas múltiplas manifestações. Por exemplo, enquanto existem muitas coisas justas, muitas coisas belas, muitas camas, há somente uma única Forma do Justo, do Belo e da Cama. Seguramente, ἐν quer dizer aqui *único*. Em 597c Sócrates argumenta que é necessário que cada Forma seja única; não fosse assim haveria um regresso ao infinito. Se o deus tivesse feito duas ‘camas reais’, “apareceria

¹⁰² *República*, 476a4-7 (trad. M. H. da Rocha Pereira): Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστων.

¹⁰³ É defendida com toda convicção por F. Fronterotta, cf. ΜΕΘΕΞΙΣ, *La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche*, pp. 125-128.

¹⁰⁴ Cf. G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, p. 22, n. 2; Ch. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*, p. 348, n. 24; A. Nehamas, *Participation and Predication in Plato's Later Thought*, p. 343.

¹⁰⁵ *República*, 596a6-7 (M. H. da Rocha Pereira): εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστων εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν.

outra cuja idéia aquelas duas realizariam, essa seria a cama real, não as outras”. Mas a unicidade da Forma não parece ser tudo o que o termo ἓν denota. Efetivamente, em *República* 479a4ss. e 507b6ss. Sócrates associou o caráter de ser um das Formas a outros dois atributos ideais: a imutabilidade e invisibilidade, do mesmo modo que no *Fédon* 78c1ss. relacionou a simplicidade formal com a imutabilidade e invisibilidade. A unidade que caracteriza as Formas assumiria, pois, os dois significados de *único* e de *incomposto* ou *indivisível*¹⁰⁶. Segundo entendemos, tal como ‘ser’, ‘um’ é dito de uma Idéia em sentido estrito ou forte. O ser um dos entes com estatuto ontológico superior implica para esses a completa ausência de partes, de outra maneira dito, a unidade da Forma exige sua absoluta indivisibilidade; concepção muito inflexível de unidade que, como a de ser, deve ser mitigada para se tornar compatível com a multiplicidade, o que vem a acontecer num estágio mais tardio do desenvolvimento de Platão. Numa primeira fase da teoria das Formas, o vocabulário platônico está repleto de palavras que indicam a simplicidade e um isolamento metafísico das εἶδη. Cada Idéia é αὐτὸ καθ’ αὐτό; é ἄμεικτον¹⁰⁷, não misturada com outra, e μονοειδές. Cada Forma é um ἕκαστον, um indivíduo, separado de todos, então conservando-se pura, καθαρός, εἰλικρινής. Assim, há que se levar a sério a insistência de Platão em afirmar que a Forma ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται (*Fédon*, 78d6-7)¹⁰⁸. Portanto, compreendidas rigorosamente como simples e puras, as Formas fatalmente estarão impedidas de participarem entre si.

J. M. E. Moravcsik parece, então, ter razão em ressaltar que muitas das doutrinas relevantes dos diálogos intermediários comprometem Platão com a existência de ligações ontológicas entre as Formas. Seria o caso, Moravcsik alude, das doutrinas sobre a virtude em *República* 441d-e, dos argumentos para imortalidade da alma em *Fédon* 103c ss. e das várias discussões sobre o método da dialética. Contudo, quando se vem caracterizar as Formas, falta evidência de que Platão estivesse preparado para deduzir de sua teoria as conseqüências do compromisso com a participação formal. A descrição das Formas no *Banquete* e no *Fédon* como “simples por natureza” dificilmente se aplica a elementos de um domínio de entidades inter-relacionadas de várias maneiras. Segundo Moravcsik, seria correto afirmar que as Formas do período intermediário são concebidas como um conjunto de entidades auto-suficientes e

¹⁰⁶ H. Teloh, *Parmenides and Plato's Parmenides* 131a-132c, p. 127.

¹⁰⁷ Cf. *Banquete*, 211e1.

¹⁰⁸ Cf. *Hípias Maior*, 291d; *Banquete*, 210e ss.

independentes, cada uma unicamente caracterizada por uma expressão referidora singular a partir da qual se pode derivar o predicado que caracteriza os participantes dessa Forma. Nos diálogos tardios, Platão esteve ainda interessado em dar uma única caracterização de cada Idéia; de fato, sem um método de individuar Formas, uma teoria das Formas não seria possível. Mas este esforço passa a estar associado ao reconhecimento de que as inter-relações entre as Idéias devem também ser refletidas na ontologia¹⁰⁹. Em resumo, conforme toda probabilidade, para ser consistente com a noção de ser real, as Formas do período médio não deveriam participar uma da outra, mas sim manter-se-ia cada qual absolutamente una e auto-idêntica e, por conseqüência, não sujeita à alteração.

Em condições opostas se encontram as coisas sensíveis participantes das Formas. Aos entes do mundo fenomênico falta a excelência ontológica das entidades inteligíveis, de sorte que nenhum particular sensível compartilha das características do ser real enquanto tal. O domínio do sensível se caracteriza pelo devir de seus objetos e o fato de se constituírem como meras aparências. Em constante movimento, as coisas sensíveis são privadas de uma essência determinada ou de uma característica estável; em tal sentido, permanecem defectíveis e parciais, intrinsecamente ambíguas e confusas, relativas e estruturalmente diversas de si. Além disso, haja vista serem suscetíveis de geração e corrupção, não podem constituir de modo algum um plano de realidade auto-referencial, nem ter em si, diversamente das Formas, a própria razão de ser. Como conteúdo da percepção e dos sentidos, em virtude da própria natureza material, as coisas são ditas sensíveis (αἰσθητά) e não inteligíveis (νοητά): daquelas não se tem conhecimento verdadeiro (ἐπιστήμη), mas sensação (αἴσθησις) ou opinião (δόξα). Confinados a uma radical inferioridade ontológica, os entes sensíveis se revelam *menos seres* e *menos reais* que as Idéias – reduzidos à classe de simples aparência ou simulacro (εἰδωλον) no plano do aparecer (φαίνεσθαι) – já que situados a meio caminho entre ser e não-ser, por isso *são* e *não são* ao mesmo tempo, carecendo dos requisitos necessários à verdadeira cognoscibilidade, e somente possuindo as características próprias do opinável: mutabilidade, corruptibilidade, a forma temporária, material e só aparente dos objetos de opinião.

Como destaca F. Fronterotta, o devir (ἡ γένεσις; τὸ γίνεσθαι) é a categoria ontológica que, opondo-se ao ser pleno das Idéias, designa e define a natureza ‘inferior’ das

¹⁰⁹ Cf. J. M. E. Moravcsik, *The Anatomy of the Plato's Divisions*, pp. 325-326.

coisas e o grau de existência que a essas convém: *devir* significa mudar eternamente e continuamente o próprio estado no espaço e no tempo através da geração e da corrupção, em um processo incessante de composição e decomposição que envolve inexoravelmente tudo o que se encontra no mundo sensível e que, do mundo sensível, representa em última análise o princípio fundamental e o caráter distintivo.

Mas o *devir* perene que Platão atribuiu aos fenômenos não deixa de suscitar questões. Como interpretar a afirmação de Sócrates no *Fédon* de que os múltiplos sensíveis “por assim dizer, jamais e de nenhuma maneira se mantêm os mesmos, nem em relação a si mesmos, nem na relação uns com outros”? (οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά;)¹¹⁰. Estaria Sócrates defendendo a teoria do fluxo extremo a respeito do mundo empírico? Porém, se nenhum objeto sensível se conserva em determinado estado, como pode ser ele homônimo de uma Forma e um participante que exibe a propriedade da Forma participada? E se sempre se altera, como um particular sensível pode auxiliar na reminiscência das Idéias? Os objetos da experiência são um simples encontro de Formas, sem qualquer estatuto próprio? E se são imagens imperfeitas das Formas, em que consiste essa imperfeição? As questões se multiplicam. Mas escapa aos nossos propósitos um exame detido da constituição dos objetos da experiência em Platão (o que exigiria um estudo à parte), atentaremos simplesmente a uma diferença perceptível na descrição do *devir* ao qual está submetido toda entidade fenomênica.

Nas linhas do *Fédon* agora citadas, podemos notar a distinção entre duas espécies de mudança por que passam os objetos da percepção sensível: a mudança que sofre o objeto em comparação consigo mesmo; e a que ocorre em virtude das relações mútuas com os outros. Com efeito, os comentadores têm destacado que há dois sentidos básicos em que se pode entender o fluxo nos escritos de Platão: a sucessão de qualidades no mesmo sujeito; e o fenômeno da presença de propriedades opostas na mesma coisa e ao mesmo tempo, ou a compresença de opostos¹¹¹.

¹¹⁰ *Fédon* 78d10-e4: Τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὄντινωνον τοιούτων, ἢ ἴσων ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; ἄρα κατὰ ταῦτά ἔχει, ἢ πᾶν τούναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά;

¹¹¹ Essa distinção é explorada por Terence Irwin, *The Theory of Forms*, *passim*; cf. também G. Fine, *On Idea*, pp. 54ss.

No primeiro caso, trata-se da alteração que sofre um sujeito x que, sendo F em t_1 , deixa-o de ser e se torna não- F em t_2 . Trata-se, pois, da perda ou aquisição de qualidades que sofre certo objeto em instantes distintos. Nesse tipo de fluxo, por conseguinte, o móvel comparado a si mesmo em dois diferentes momentos não é (exatamente) o mesmo. Mas nada obsta que ele tenha mantido, ou siga mantendo durante algum tempo, as propriedades que porventura possui.

Entende-se também como uma espécie de mudança, a variação que se observa a respeito de um objeto x que, sob um aspecto, é F , e não- F sob outro aspecto. Assim, em função da diversidade de relações em que esteja envolvido, o mesmo objeto recebe atributos contrários. Os diálogos platônicos estão repletos de ilustrações da compresença de opostos. Permanecer firme na batalha é tanto corajoso, em determinadas circunstâncias, como não corajoso, em outras (*Laques*, 191a); uma bela jovem é também feia se comparada a uma deusa (*Hípias Maior*, 289a-c); restituir o que é devido é justo em certas situações, e injusto noutras (*República*, 331c).

Platão não falou assim claramente em duas espécies de mudança. Contudo, é perceptível que no período intermediário o contraste entre a instabilidade dos fenômenos e a imutabilidade das Formas faz-se frequentemente com referência a esse segundo tipo de mudança. No *Fédon* 74b-c, por exemplo, Sócrates argumenta que os iguais sensíveis (varetas ou pedras iguais), posto que se manifestam iguais em certa perspectiva e desiguais em outra, não podem ser o “Igual em si”, o qual jamais aparecerá desigual; os iguais visíveis só são “deficientemente” iguais, pela razão mesma de aparecerem também desiguais. Em *República* 479a-c o argumento parece mais incisivo. Enquanto a Forma do Belo é una (ἓν) e “sempre idêntica a si mesma” (ἀεὶ μὲν κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσιν, 479a2-3), as “muitas coisas belas” (τὰ πολλὰ καλὰ) necessariamente aparecem, de certo modo (πῶς), também feias. De modo análogo, no caso das coisas que são justa, pia, grande ou pesada, cada coisa que recebe uma dessas qualificações admite, outrossim, suas contrárias, de modo que terá sempre algo de ambas. Isso permite formular o princípio, aplicável exclusivamente aos entes empíricos, que Samuel Rickless apropriadamente designa “Impurity of the Sensibles”: Qualquer coisa sensível que possui uma propriedade que tem um contrário (uma C-property), terá essa propriedade e o seu contrário [“Given any C-property F , any sensible thing that is F is also con- F ”]¹¹². A conclusão obtida por

¹¹² S. Rickless, *How Parmenides Saved the Theory of Forms*, p. 505.

Sócrates é que cada um dos múltiplos sensíveis “não mais é que não é aquilo que dizemos que ele seja” (πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι, 479b9-10). O corolário se afigura desconcertante: as coisas sensíveis são ambíguas, é impossível a seu respeito ter o pensamento fixo (παγίως νοῆσαι), quer como sendo, quer como não sendo, quer como ambos, quer como nenhum (καὶ οὐτ’ εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατόν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφοτέρω οὔτε οὐδέτερον, 479c3-5)¹¹³. É nesse sentido que os objetos perceptíveis são o tipo de entidade “entre o ser e o não ser”, em virtude desse seu estatuto ontológico não se constituindo como objeto do conhecimento, mas da opinião.

Portanto, diferente das essências imutáveis, isto é, as Formas, as coisas do mundo sensível estão naturalmente em constante mudança, assumindo diversas e até contrárias aparências. Nicolas White parece, então, ter toda razão ao afirmar que o fluxo dos objetos sensíveis é parte de sua condição geral, vale dizer, que eles não têm suas propriedades independentemente das circunstâncias ou dos pontos de vista desde os quais são percebidos¹¹⁴. E isso permite livrá-los da acusação de infringir o princípio de não-contradição – como se poderia pensar a partir de *República* 479c – pois, de fato, as contradições são apenas aparentes. É por causa dos diferentes aspectos sob os quais os objetos da sensação são apresentados a nós que atributos contrários lhes são aplicados; em outras palavras, uma coisa sensível recebe qualidades opostas, manifestando ter tal propriedade e o seu contrário em função dos diferentes sentidos e relações em que é considerada. E são justamente as aparências de contradição dos fenômenos que chama a nossa atenção à existência de objetos que têm as mesmas propriedades em todos os sentidos e relações (*República* 523a).

¹¹³ N. White, compreendendo o εἶναι aqui como predicativo, tenta esclarecer o passo aduzindo a explicação seguinte: “Since he [sc. Platão] is using ‘being’ here to represent the predicative notion of ‘being F’ (e. g. beautiful), his thought is that where a perceptible thing is concerned, there is something wrong with saying either that it is beautiful, that it is not beautiful, that it both is beautiful and is not beautiful, and that it neither is beautiful nor is not beautiful. This proposition makes sense as an expression of the idea that the term is in a sense simply not applicable to the object at all. (*Plato’s metaphysical epistemology*, p. 296).

¹¹⁴ White, art. cit., *passim*.

CAPÍTULO II

A CRÍTICA À TEORIA DAS FORMAS NO *PARMÊNIDES*

1 A ambigüidade na concepção de participação do sensível no inteligível

Como vimos, na ontologia platônica do período médio dois tipos de seres (δύο εἶδη τῶν ὄντων, *Fédon* 79a6)¹¹⁵ são nitidamente distinguidos: os seres reais, que são verdadeiros, unos, simples, auto-idênticos, puros, imutáveis e inteligíveis; e as coisas sensíveis, as quais, ao contrário daqueles, são instáveis, defectíveis, múltiplas e relativas. Ao passo que um ser real é o que é absolutamente, não aceitando qualidades contrárias e, por consequência, a maior de todas as oposições: a de ser e não-ser, os objetos sensíveis, por seu turno, se caracterizam pela compresença dos opostos, sendo justo dizer de um ente empírico que ele não mais é que não é. Razão de várias dificuldades, com as quais se ocupou o próprio Platão, é o fato de que essas espécies de seres, à primeira vista nada tendo a ver uma com a outra, estão em íntima associação,

¹¹⁵ Samuel Scolnicov ressalta que na ontologia de Platão há uma distinção entre “tipos de entidades” e “modos de ser”. “Tipos de entidades – escreve Scolnicov – estabelecem uma categorização. Categorias são mutuamente exclusivas: entidades que pertencem a uma não pertencem a outra. Mamíferos não são peixes, fantasmas não são carne e osso, idéias não são coisas sensíveis. Ser de um tipo de entidades preclui (sic) ser de outro. A frase de Platão para essa distinção é ‘*dúo eide tōn ónton*’ (*Fédon* 79a6). Modos de ser são as diferentes maneiras nas quais algo pode ser o que é, em ontologias que admitem diferentes modos. A mesma coisa pode ser em diferentes modos. Em nosso caso, algo pode ser em si e em relação a outro. Assim, o retrato de Símias é, em si, manchas de cor sobre uma tela, mas em relação a Símias é o *seu* retrato. O fantasma de Hamlet pai é, em si, uma aparição, mas em relação a Hamlet pai é o *seu* fantasma. A relação entre o retrato e o original, ou entre o fantasma e o falecido, não é meramente externa. O retrato é o que é somente em relação ao original” (*Platão contra o atomismo lógico*, p. 647).

tal qual a causa e o seu efeito. Supondo essa união, o autor dos diálogos faz frente novamente a Parmênides. De fato, o Parmênides histórico, com sua concepção de εὖν bastante inflexível, teria separado radicalmente o plano do ser do plano da aparência, não admitindo que as coisas em devir fossem reais e cognoscíveis, posto que seriam contraditórias, ou seja, implicavam a concomitância de ser e não-ser. Por sua vez, Platão pretendeu resgatar da obscuridade e irreabilidade o domínio do sensível, fazendo coexistir com o Ser real o vir-a-ser. A hipótese da participação (μέθεξις) do sensível no inteligível salva o mundo dos fenômenos, na medida em que faz desse uma realidade calcada e dependente da realidade supra-sensível.

Efetivamente, junto com o axioma da existência das Formas configura-se como um dos princípios primordiais da doutrina metafísica de Platão a assunção de que as coisas sensíveis participam das Formas inteligíveis, por causa dessa participação adquirindo as características que nelas percebemos. Desde os diálogos de definição, as εἶδη foram concebidas como “aquilo em virtude do que” (δι’ ὃ) os objetos da experiência têm suas qualidades. Mas é no *Fédon* que Sócrates põe ênfase, pela primeira vez provavelmente, no aspecto causal das Formas ou, o que é o mesmo, no fato de que para qualquer propriedade à qual corresponda uma Forma, tudo que tem essa propriedade a possui porque participa da Forma correspondente. Não obstante, intriga o fato de no mesmo *Fédon* Sócrates ter sido evasivo para não consignar a maneira na qual, exatamente, se efetua a relação entre os sensíveis e as Formas.

Pois me parece que se há outra coisa bela além do Belo em si (αὐτὸ τὸ καλὸν), não há nenhuma outra causa dessa coisa ser bela senão porque participa (μετέχει)¹¹⁶ do Belo em si; da mesma maneira para todo o resto. ... Eu tenho para mim mesmo, e isto de modo simples, grosseiro e talvez ingênuo, que nada outro faz bela essa coisa que não o Belo em si, seja por sua presença (παρουσία), sua comunidade (κοινωνία), ou de qualquer outro modo em que se ajunte a essa

¹¹⁶ Sobre o vocabulário da participação, escreve Fronterotta: “I termini μέθεξις, μετάληψις e κοινωνία, con i verbi μετέχειν, μεταλαμβάνειν e κοινωνεῖν, sono sostanzialmente equivalenti e interscambiabili: essi designano l’atto della partecipazione in generale, ma non precisano affatto le modalità specifiche del rapporto partecipativo, giacché il loro significato può essere sia metaforico sia concreto. Del resto, già Aristotele (in *Metaph.* A, 987b7-14; 991a20-22) si esprime senza esitazione sul ‘mecanismo’ della partecipazione delle cose empiriche alle idee, sottolineandone l’oscurità e qualificandolo come il paradosso fondamentale della dottrina di Platone” (ΜΕΘΕΞΙΣ, *La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche*, p. 149, n. 13).

coisa; quanto a isso eu não tomo posição ainda, mas sim que é em virtude do Belo que todas as coisas belas são belas¹¹⁷.

Assim, a associação das coisas sensíveis com as Formas inteligíveis é simplesmente um dado inconcusso da teoria clássica das Formas; a modalidade da participação não se impõe como um problema urgente a ser resolvido. Como se sabe, a questão de como os sensíveis participam das Formas é a questão que eminentemente coordena a dura crítica à teoria das Idéias na primeira parte do *Parmênides*. Dessa parte do *Parmênides* nos ocuparemos logo a seguir. Mas, de antemão, um ponto a atentar concerne ao fato de que Platão parece oscilar entre duas concepções de μέθεξις do sensível com o inteligível. Ora a participação é concebida como um compartilhamento e comunhão das Formas com os sensíveis; ora como a relação entre um modelo e sua cópia. No primeiro caso, a participação é próxima do sentido literal dos verbos μετέχειν, μεταλαμβάνειν e κοινωνεῖν: ‘ter parte em’, ‘compartilhar’, ‘ter em comum’, ‘comunicar’, verbos que melhor condizem com a compreensão das Formas como imanentes nas coisas, uma vez que sugerem, em seu significado literal, que as Formas estão de algum modo ‘distribuídas’ entre os fenômenos que delas participam. Nessa leitura, a participação implica que a Idéia esteja ‘presente’ (πάρεστιν, ἔνεστιν) nos seus participantes ou que se ‘ajunte’ (προσγενομένη) a eles, e que as coisas, por conseqüência, ‘tenham’ (ἔχουσιν) ou ‘recebam’ (δέχονται) a Idéia¹¹⁸. No segundo caso, as coisas sensíveis se reduziriam a ‘cópias’ ou imagens (μιμήματα, εἰκόνες, ὁμιώματα) das Formas, e estas, por sua vez, se constituiriam como o ‘modelo’ (παράδειγμα) e arquétipo para os objetos da experiência; assim, por exemplo, no *Êutifron* 6e3-6 se afirma que todas as coisas piedosas são tais porque se assemelham ao Pio em si como a cópia a seu modelo¹¹⁹.

Porém, seja como presença, seja como comunhão, seja como a relação modelo/cópia, a relação participativa entre os particulares e as Formas dá lugar a uma série de dificuldades,

¹¹⁷ *Fédon* 100c4-6; d3-8: φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. ... τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἑμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένου· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλὰ.

¹¹⁸ Essa concepção de μέθεξις é notada, por exemplo, em *Hípias Maior* 289d2-8; 292c9-d3; 300a9-b2; *Êutifron* 5d1-2; *Fédon* 100d4-6; 104b6-c1; 104e7-105a5; *Banquete* 211b2-5.

¹¹⁹ Esse tipo de relação entre objetos sensíveis e Formas é indicado, além do *Êutifron*, em por exemplo *Fédon* 76d7-e4; *República* 597a1-5; *Fedro* 250a6-b5; 250e1-251a7.

matéria tratada, conforme aludimos, na primeira parte do *Parmênides*. Nesse diálogo, as aporias que se sucedem na busca da explicação do fenômeno da participação do sensível no inteligível podem ser vistas como girando em torno de um problema nuclear: como uma Forma pode manter sua unidade e identidade, simplicidade e pureza, ao tempo que se comunica com os entes plural e em devir. A questão parece extremamente grave e as aporias comprometer fatalmente a hipótese das Formas; por isso se gerou uma polêmica colossal a respeito tanto da autenticidade da teoria das Idéias criticada no *Parmênides* quanto da validade das críticas contra ela endereçadas. As opiniões são as mais díspares. Alguns comentadores pensam tratar-se de uma teoria espúria; outros, ao contrário, consideram-na genuinamente platônica. Para uns estudiosos, não são sérias nem válidas se não todas pelo menos algumas das objeções suscitadas, pois decorreriam de uma má-compreensão da autêntica hipótese das Formas; outros exegetas, em contrapartida, defendem que a crítica significa a rejeição ou abandono da doutrina das Idéias como conhecida a partir dos diálogos médios. Seguindo uma linha interpretativa intermediária, certos especialistas consideram que Platão se mostra consciente dos problemas implicados na sua doutrina metafísica e a critica no intuito de melhorá-la, não de rechaçá-la. Nossa chave de leitura é que a teoria exposta pelo jovem Sócrates e criticada por Parmênides equivale, substancialmente, à apresentada pelo mesmo Sócrates, mais velho, em por exemplo *Fédon* e *República*; e que o objetivo dos argumentos, uns mais outros menos importantes, seria indicar aquilo que deve ser revisado ou repensado para livrar a teoria das Formas das inconsistências apontadas pelo personagem Parmênides.

2 A teoria das Formas: *Parmênides* 127e-130a

O *Parmênides* é dividido em duas partes principais: a primeira devotada a uma série de críticas levantadas pelo velho Parmênides contra a teoria das Formas previamente articulada pelo jovem Sócrates; a segunda consiste numa série de deduções ou argumentos – alguns partindo da hipótese “se o Um é” (argumentos I-IV), outros da hipótese contrária “se o Um não é” (argumentos V-VIII) – que terminam em conclusões aparentemente incompatíveis. Como tal, o diálogo põe um sério desafio interpretativo, pois não são claras as conclusões que Platão esperava fossem seus leitores capazes de retirar de ambas as partes do diálogo, da mesma forma que não parece evidente como, ou mesmo se, a conclusão da Parte II é proposta para apoiar a

conclusão da Parte I. Sobretudo no que concerne à segunda parte do diálogo, há mais e maiores desacordos sobre seu propósito e significado do que acerca de qualquer outro texto de Platão. Seria tarefa demasiadamente dispendiosa ocupar-nos aqui da totalidade do *Parmênides*; para os nossos propósitos, nos limitaremos à primeira parte.

Na primeira parte do *Parmênides*, Sócrates aparece jovem introduzindo a teoria das Formas como resposta aos argumentos do personagem Zenão de Eléia contra o pluralismo. Na reconstituição de Sócrates, o discípulo de Parmênides procura corroborar a tese do mestre segundo a qual “o todo é um” (ἐν εἶναι τὸ πᾶν, 128a8-9), argumentando que, se houvesse muitas coisas, elas seriam semelhantes e dessemelhantes ao mesmo tempo, o que para a lógica e ontologia eleáticas não era possível. Na tentativa de esclarecer a contradição que Zenão afirmava acerca das coisas (τὰ ὄντα)¹²⁰, Sócrates propõe a existência das Formas inteligíveis das quais participam as coisas sensíveis. Um mesmo particular sensível pode sem problema algum participar de Formas contrárias e ser, simultaneamente, semelhante e dessemelhante, uno e múltiplo, conforme participe seja na Semelhança, seja na Dessemelhança, seja no Um, seja no Múltiplo. Com a petulância juvenil, Sócrates reage ao argumento de Zenão, deixando-lhe um desafio. Provar que um homem – ou qualquer outra entidade sensível – possa ter atributos opostos é simples, basta relacioná-lo aos gêneros contrários. Agora, demonstrar que as próprias Formas, seres em si e por si, apreendidos pelo intelecto, possam receber qualidades contrárias que, por exemplo, o Semelhante seja dessemelhante, o Um, múltiplo que, em suma, participando umas das outras as Formas sofram as contradições dos objetos visíveis, eis o que Sócrates julgava coisa admirável de ser mostrada.

Se então alguém tentar mostrar que coisas desse tipo são simultaneamente um e múltiplas – pedras, pedaços de madeira e coisas tais –, diremos que ele demonstra que algo é múltiplas coisas e um, não que o um é múltiplas coisas, nem que o múltiplo é um, e que não diz nada de espantoso, mas coisa com que todos concordaríamos. Mas, dentre as coisas que há pouco mencionei, se alguém, em primeiro lugar, separasse umas das outras as formas mesmas em si mesmas – por exemplo a semelhança, a dessemelhança, a quantidade,

¹²⁰ Há desacordo entre os comentadores sobre os referentes da expressão τὰ ὄντα. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues traduzindo por “seres”, prudentemente, preferem manter a neutralidade ontológica, não se comprometendo em identificar o tipo de entidade a que Platão se referia. Pois, se parece claro que Zenão se reportava a coisas sensíveis, não existe obstáculos para que as aporias da multiplicidade possam ser postas no plano inteligível (cf. *Platão*, *Parmênides*, pp.131-132, n. 3).

o um, o repouso, o movimento e todas as coisas desse tipo –, em seguida mostrasse que estas, entre si, podem ser misturadas e separadas, eu pelo menos, disse Sócrates, ficaria encantado, cheio de espanto, Zenão. Quanto àquelas coisas, acredito terem sido tratadas por ti com muita determinação. Entretanto, eu, como digo, me encantaria muito mais se alguém pudesse, essa mesma aporia, da maneira como a expuseste no caso das coisas que se vêem, exibi-la, dessa mesma maneira, também no caso das coisas apreendidas pelo raciocínio, entrelaçadas de todos os modos nas formas mesmas¹²¹.

Como já dito, Sócrates aduz a hipótese das Formas, nesse diálogo, com a finalidade específica de refutar o monismo de Zenão e Parmênides. Não é totalmente claro, porém, qual seja a natureza do monismo posto em causa nessa discussão, se se trata do monismo real (só existe uma entidade) ou se do monismo predicativo (qualquer existente é de uma única qualidade). Não nos parece uma questão de fácil decisão. Mas o fato é que contra a rejeição da possibilidade da multiplicidade, Sócrates assume que um mesmo particular sensível pode ter muitas qualidades diferentes, e até contrárias, graças a um pluralismo de Formas. E essa é uma teoria, sem dúvida, coerente com a doutrina das Formas do *Fédon* e *República*, ao passo que busca explicar o porquê das características das coisas sensíveis, múltiplas e mutáveis, associando tais coisas às Idéias, unas e auto-idênticas¹²². Além disso, mostra-se uma tentativa de refutar a doutrina eleática sem, contudo, realizar um rompimento decisivo. Com efeito, Sócrates aceita a premissa de Zenão de que o que é de uma determinada qualidade não pode ser qualificado pela contrária: “nem as coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes, dessemelhantes” (οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ἅμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι, 127e3-4). Entretanto, restringe essa premissa traçando uma distinção entre aspectos que os eleatas pareciam confundir, a saber, a

¹²¹ *Parmênides*, 129d-130a (trad. M. Iglésias e F. Rodrigues): ἐὰν οὖν τις τοιαῦτα ἐπιχειρῇ πολλὰ καὶ ἐν ταῦτόν ἀποφαίνειν, λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, τί φήσομεν αὐτόν πολλὰ καὶ ἐν ἀποδεικνύναι, οὐ τὸ ἐν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἐν, οὐδὲ τι θαυμαστὸν λέγειν, ἀλλ' ὅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν· ἐὰν δέ τις ὦν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆτος καὶ τὸ ἐν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἴτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράνυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνει, ἀγαίμην ἂν ἐγὼ γ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων. ταῦτα δὲ ἀνδρείως μὲν πάνυ ἡγοῦμαι πεπραγματευσθαι· πολὺ μεντὰν ὧδε μᾶλλον, ὥς λέγω, ἀγασθεῖν εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὥσπερ ὁρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις ἐπιδείξαι.

¹²² Conforme descrição de Mary M. McCabe, uma Forma é um “indivíduo *austero*” (*austere individual*), é apenas uma; e um particular é um “indivíduo *generoso*” (*generous individual*), é uno com muitas propriedades (cf. *Unity in the Parmenides: The Unity of the Parmenides*, p. 11).

distinção entre as coisas e a natureza das coisas¹²³. As coisas sensíveis – Sócrates admite sem o menor escrúpulo – são sim suscetíveis de atributos contrários, são semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas, e assim por diante. Aliás, é um caráter categorial dos entes do devir a impureza: ser *F* e não-*F*. Por outro lado, enquanto qualidade ou natureza das coisas, as Idéias (cuja existência e função causal Zenão aceita pacificamente) não podem receber seus próprios contrários. Sócrates parece ir mais longe generalizando: não podem sequer admitir a concomitância de propriedades contrárias. Sendo em si e por si, conservando-se sempre idênticas a si mesmas, as Formas são *seres* no sentido pleno e são puras: nenhuma Forma pode ter uma propriedade e sua negação, nenhuma Forma pode ser *F* e não-*F*¹²⁴. Assim, na perspectiva de Sócrates, apenas para certo setor do real se aplicaria o axioma de Zenão segundo o qual as coisas não podem ser afetadas por qualidades contrárias. Mas além das Formas, existem os entes sensíveis que delas participam, os quais, em virtude da participação, recebem das Formas seus nomes e seus atributos. A contradição apontada por Zenão, pensou Sócrates, concerniria aos objetos da sensação e não seria, a rigor, uma contradição, porquanto a participação explicaria como um particular sensível pode ser qualificado com atributos opostos; fenômeno ao qual, Sócrates parecia acreditar, não estavam sujeitas as Formas elas mesmas. Por isso, certamente, sua admiração com uma virtual demonstração da participação mútua das Formas, contato mediante o qual elas compartilhariam as suas propriedades – problema que Zenão deixou intocado, mas que Parmênides explorará.

Sobre essa seção do *Parmênides*, Mitchell Miller faz observações muito perspicazes. Miller assinala que Sócrates parece ter dado pouca importância à questão básica das relações entre as Formas. De fato, como lhe parece óbvio que coisas podem ter caracteres opostos, parece óbvio que Formas não podem. O que Sócrates não percebe, todavia, é que seu próprio argumento implica condições opostas para as Formas em um nível superior. Se sua distinção é para desfazer a contradição de Zenão, cada Forma deve ser considerada essencialmente isolada e separada das

¹²³ H. Teloh, art. cit., p. 129: "Because Zeno does not distinguish qualities from things qualified, he thinks that he has proved the phenomena to be inconsistent and hence non-existent". A. Nehamas, *Self-Predication and Plato's theory of Forms*, p. 99: "Parmenides seems to have argued that what constitutes reality is not things but rather the nature of such things; he also seems to have concluded that everything other than this nature, everything other than what-is, is in no way". Essa distinção é posta no *Fédon*, na explicação que Sócrates oferece ao anônimo (103b) de que as propriedades contrárias não se identificam com os objetos que as possuem. Estes são capazes de passar de um contrário a outro – como se explica o devir em termos heracliteanos (a coisa que é fria esquenta, o que é úmido seca, etc.) – aquelas não podem originar-se de seu par oposto.

¹²⁴ Cf. É o princípio que Rickless (art. cit. p. 511) chama de "Radical Purity" (RP).

outras. Mas ao mesmo tempo, algo nas formulações de Sócrates também sugere o contrário, o que mais tarde – no tempo dramaticamente projetado tanto da *República* quanto dos diálogos Eleáticos – se chamará ‘comunhão’ ou ‘mistura’ das Formas. Se a pluralidade, por exemplo, é uma Forma, ela será uma; assim uma Forma, Pluralidade, ‘comunicará’ ou participará de seu oposto, a Unidade. Esta relação, é claro, sugere imediatamente outras. Cada Forma será una; mas então cada uma será, como una, semelhante às outras Formas e, assim, participará da Semelhança. Por outro lado, como algo distinto cada qual também será dessemelhante das outras Formas e assim participará da Dessemelhança. A situação torna-se especial nos casos das Formas Semelhança e Dessemelhança, pois Semelhança, como algo distinto, será dessemelhante às outras Formas enquanto a Dessemelhança, como um algo parecido com todas as outras, participará da Semelhança. Em resumo, a nova doutrina de Sócrates surge para introduzir, no nível das Formas, justamente as contradições que Sócrates pretende, refutando Zenão, dissolver no nível das coisas. As Formas, parece, serão tanto não-relacionadas quanto relacionadas; através de suas relações cada uma terá pares de ‘condições opostas’; e em alguns casos, uma Forma terá uma condição, isto é, uma outra Forma, oposta a si mesma¹²⁵.

Efetivamente, o desafio proposto por Sócrates se afigura o prenúncio da teoria da participação das Formas, que vem a primeiro plano na ontologia dos diálogos tardios. Todavia, do ponto de vista dramático, nessa passagem do *Parmênides*, Sócrates parece não se dar conta das implicações de seu argumento, limitando-se à crença de que cada Forma é uma realidade auto-subsistente que, enquanto una e auto-idêntica, apenas deteria sua própria determinação; inversamente, os objetos sensíveis, sempre em devir, recebem atributos opostos e vários nomes a partir das Formas, por isso ao mesmo tempo são unos e múltiplos. O corolário disso é que Forma e particular sensível são radicalmente distintos: nenhuma Forma é idêntica a qualquer coisa sensível. Na teoria do jovem Sócrates, enfim, as Idéias ou gêneros não estão sujeitos às mesmas vicissitudes dos objetos empíricos, apesar da estreita relação entre ambos os tipos de seres. É esse ponto mesmo que o velho Parmênides logo vai pôr em questão. Aceitando o desafio de Sócrates, nada parcimonioso ele tenta destruir a hipótese das Formas suscitando um número de objeções que, eminentemente, focalizam a relação participativa entre as Idéias e os sensíveis, relação que, de fato, Sócrates não esclarecera.

¹²⁵ Cf. M. Miller, *Plato's Parmenides*, pp. 41-42.

O auspicioso Sócrates, embora tenha impressionado interlocutores mais maduros e experientes, dramaticamente, não obteve com seu argumento a vitória esperada. O velho Parmênides submete a severo exame crítico a teoria exposta por Sócrates, que não sabendo defendê-la eficazmente ficará reduzido ao silêncio pelo resto do diálogo. Parmênides começa por reconstruir – a seu modo, mas sem censura do proponente – a doutrina das Formas realçando, não por acaso, a noção de separação (χωρίς)¹²⁶: Sócrates teria feito uma divisão na qual certas Formas em si (εἰδὴ αὐτὰ ἄρτα, 130b2-3) existiriam à parte dos seus participantes (τὰ τούτων ... μετέχοντα), por exemplo, haveria a Semelhança em si separada da semelhança que temos. A primeira indagação de Parmênides foi a respeito da existência de Formas, sempre assumida de maneira axiomática. A postulação de Formas se mostra problemática quando se interroga sobre as coisas ou espécies de coisas das quais deve haver Formas. Para certas entidades Sócrates não via problema em colocar Formas, em compensação duvidava se deveria existir Forma em determinados casos. Assim, admitia tranquilamente uma Idéia em si do Justo, outra do Belo, uma do Bom, da mesma forma para os demais valores éticos. Porém, quanto aos entes da categoria de homem, fogo, água, assim como no caso de coisas insignificantes e desprezíveis, Sócrates não sabia que decisão tomar, escapava do problema voltando-se às coisas para as quais tinha certeza haver Formas. A pouca idade de Sócrates, ressalta Parmênides, explica sua hesitação. Mas quem propõe princípios gerais explicativos da realidade não deve segregar baseado em juízos de valor, é o que parece sugerir o velho eleata¹²⁷.

De que coisas deve haver Formas é uma questão para a qual Platão não parece ter se procurado em oferecer uma resposta clara e inequívoca. Mas A. Wedberg destaca, com propriedade, que nos diálogos as Idéias às quais Platão se referia com mais frequência podem ser agrupadas principalmente em cinco classes, não rigidamente separadas:

- 1) Idéias éticas e estéticas, tais como a Idéia do Bem, do Justo, do Belo;
- 2) Idéias para certas noções muito gerais, tais como as Idéias de Identidade e Diferença, Ser e Não-ser, Semelhança e Dessemelhança, Um e Múltiplo;

¹²⁶ Na mesma página a palavra χωρίς é mencionada por Parmênides, e só por ele, cinco vezes. A noção de separação tem suscitado muitas controvérsias desde a antiguidade. Mas o sentido melhor atestado pelos diálogos é certamente o da independência ontológica das Idéias em relação aos sensíveis.

¹²⁷ Cf. *Sofista* 227b, o método dos *logoi* aplicado ao estudo de um gênero, no caso a arte, busca descobrir afinidades e dessemelhanças entre suas espécies, não lhe sendo próprio discriminar conforme o grau de dignidade.

- 3) Idéias matemáticas, tais como a Idéia de Círculo, a Idéia de Diâmetro, a Idéia de Dois, Três, etc.;
- 4) Idéias para espécies naturais, tais como a Idéia de Homem, a Idéia de Boi, a Idéia de Pedra;
- 5) Idéias para espécies de artefatos, tais como a Idéia de Mesa e a Idéia de Cama¹²⁸.

Wedberg sustenta que Sócrates teria defendido um realismo lógico extremo, acreditando que cada conceito geral é uma Forma, como indicaria *República* 596a. Se Platão, enquanto redigia a *República*, pensou de fato que há uma Forma para cada multiplicidade de coisas que têm o nome em comum, no *Político* 262d ele mudou sua mente e rejeitou este critério, pois, como ensinou o Estrangeiro, ‘bárbaro’ não é um nome que descreve uma Forma.

3 Paradoxo da parte e do todo

As dificuldades mais graves para a teoria de Sócrates são derivadas do axioma da participação. A relação participativa entre as Formas e os objetos concretos é, num primeiro momento, claramente compreendida como o ‘tomar parte’¹²⁹; mais precisamente, um evento no qual as coisas sensíveis são μεταλαμβάντα das Formas inteligíveis, isto é, compartilham das qualidades das Formas, bem como delas têm o nome (τὰ ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, 130e6). Por exemplo, por participar da Semelhança (ὁμοιότητος), as coisas se tornam semelhantes (ὅμοια); da Grandeza (μεγέθους), grandes (μεγάλα), do Belo (κάλλους) e da Justiça (δικαιοσύνης), justas (δίκαιά) e belas (καλὰ).

Pois bem, haja vista que muitas coisas participam de uma Idéia, Parmênides quer saber de que maneira acontece essa participação: se é em toda a Idéia ou se em parte dela que cada particular participa¹³⁰. Eis aí um dilema. Qualquer que seja o lado escolhido, as conseqüências são ruinosas para teoria de Sócrates. Se se aceita a primeira alternativa, sendo uma

¹²⁸ A. Wedberg, *The Theory of Ideas*, pp. 35-36 e n. 8.

¹²⁹ Rickless (art. cit. p. 518) usa a expressão “Pie Model (PM)” para referir-se a essa versão da participação, que assim formula: “X partakes of Y if and only if X gets a share of Y”.

¹³⁰ *Parmênides* 131a4-6: Οὐκ οὐν ἦτοι ὅλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο;

e a mesma (ἐν ... ὅν καὶ ταὐτόν, 131b1), a Forma estaria inteira ao mesmo tempo em muitos indivíduos separados, e assim ela estaria separada de si mesma (αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ὧν εἴη, 131b2); se se escolhe a segunda, a Forma que é *una* (ἐν) se dividirá em partes, e portanto não será mais *una*, a unidade incompota da teoria de Sócrates. Mesmo o recurso à comparação da Forma ao dia (ἡμέρα), que sendo um e o mesmo, está simultaneamente em vários lugares, não auxilia Sócrates a se livrar do primeiro membro do dilema. Equiparando o dia a uma vela de navio recobrando muitos homens, e assim já sugerindo que é como ‘um sobre múltiplos’ (ἐν ἐπὶ πολλοῖς, 131b9) que as Formas se relacionam com as coisas, Parmênides reconduz Sócrates direto ao segundo membro do dilema. Será apenas uma parte da vela que estará sobre cada um e não o seu todo. Se a participação for em parte da Forma, não seria mais necessário afirmar que a Forma como o todo deva estar presente em uma multiplicidade de objetos distintos; mas isso ao custo de uma divisibilidade essencial da Forma. E dessa eventual divisibilidade, Parmênides deduz uma série de *reductiones*. As partes da Grandeza não mais serão grandes, posto que serão pequenas em relação ao todo; as partes da Igualdade não serão mais iguais à Igualdade, pois serão menores que a Igualdade como um todo, e a Pequenez será maior que as suas partes, uma vez abarcá-las todas. Sócrates acaba por reconhecer a enorme dificuldade em explicar a participação dos particulares nas Formas. Cedendo ao argumento de Parmênides, admite que, se a Forma é divisível não pode ser *una*, vale dizer, que a Forma não pode ser *una* e *múltipla* ao mesmo tempo.

Como nota Rickless, Sócrates não pode escapar ao dilema senão recusando-se a aceitar a validade de alguns passos no raciocínio ou rejeitar ao menos uma das suposições implícitas ou explícitas do argumento. A sugestão de Rickless afigura-se nos apropriada. A melhor aposta de Sócrates seria negar a suposição implícita de que o ser divisível de Φ é incompatível com o seu ser um. Afinal de contas, em discurso anterior (129c-d) ele já admitira de si mesmo que era múltiplo, porque divisível em partes, e também uno, um homem entre sete. Sendo assim, dado haver coisas que são divisíveis e unas, Φ não poderia ser uma delas? Para Sócrates a resposta deve ser negativa. Pois em seu discurso insistiu (a) que ter muitas partes é suficiente para ser múltiplo, (b) que a propriedade de ser múltiplo e a propriedade de ser uno são contrárias, e (c) que nenhuma Forma pode ter propriedades contrárias. Dado que Φ é uma Forma e que a divisibilidade implica ter muitas partes, segue-se de (a), (b), e (c) que Φ não pode ser divisível e uno. Mas, segundo Rickless, o resultado aporético indica que existe alguma suposição

falsa na teoria das Formas que a torna viciada, a mesma que faz falsa a explicação da participação como compartilhamento¹³¹.

4 Argumento do terceiro homem

Parmênides elabora outra objeção.

[Parmênides] Creio que tu crês que cada forma é *uma* pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa idéia *uma* e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser *um*. [Sócrates] Dizes a verdade, disse ele. [Parmênides] Mas... e quanto ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, *um*, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes? [Sócrates] Parece que sim. [Parmênides] Logo, uma outra forma da grandeza aparecerá, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, <aparecerá> de novo uma outra, de modo a, em virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será *uma* cada uma das formas, mas ilimitadas em quantidade¹³².

O argumento pode ser reconstituído da maneira seguinte. Parmênides oferece a sugestão de como Sócrates pode ter sido levado a pensar que cada Forma é una. Sempre que uma multiplicidade de coisas apresenta uma característica comum, digamos, ser grande, haverá uma certa Idéia única e idêntica em todas (μία ... ιδέα ή αὐτή εἶναι ἐπὶ πάντα, 132a2-3). Agora, se as coisas grandes são tais por causa da participação na Idéia de Grande, essa mesma sendo percebida com a alma como grande, aparecerá um novo Grande em virtude do qual (ὦ) os grandes sensíveis e o Grande em si se manifestam grandes, e ao lado do conjunto destes mais um outro Grande, e assim ao infinito. Daí, conclui Parmênides que “cada uma das Formas não será

¹³¹ Cf. Rickless, art. cit., pp. 517-518.

¹³² *Parmênides* 132a1-b2 (trad. M. Iglésias e F. Rodrigues): Οἶμαι σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἑκάστων εἶδος οἶεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἅττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ιδέα ή αὐτή εἶναι ἐπὶ πάντα ιδόντι, ὅθεν ἐν τῷ μέγα ἡγή εἶναι. Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἐν τι αὐ φανείται, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι; Ἔοικεν. Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτὸ τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὐ πᾶσιν ἕτερον, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἑκάστῳ σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος.

mais *uma*, mas infinita em quantidade” (οὐκέτι δὴ ἐν ἑκάστῳ σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος, 132b2).

Trata-se do celeberrimo argumento dito do terceiro homem¹³³, que aparece em duas versões no diálogo. Luc Brisson destaca, sinteticamente, as premissas reconhecidas na *scholarship* como sendo aquelas em que o argumento se fundamenta: 1) a subsunção sob a unidade (de uma Forma) de uma pluralidade (de coisas sensíveis) (132a10-b1). 2) A reiteração do processo de participação (132b1-2), que por sua vez se funda nestes dois princípios: a) a Grandeza é grande (é uma coisa grande); e b) a Grandeza não participa de si mesma, Sócrates já havia observado que as coisas que participam das Formas são distintas das Formas (130b2-3)¹³⁴. Dessas premissas, umas estão explícitas, outras estariam implícitas no argumento. É uma premissa manifesta o princípio tradicionalmente chamado “um sobre muitos” (ἐν ἐπὶ πολλοῖς)¹³⁵, o qual por si só não leva ao regresso *ad infinitum*. Segundo esse princípio, existe uma Forma singular *F* para uma pluralidade de coisas que exibem a propriedade de ser *F*; a Forma *F*, uma e a mesma sobre todos os seus participantes, é a causa do ser *F* das coisas *F*. A tese do ἐν ἐπὶ πολλοῖς é, de fato, intrínseca à hipótese das Formas clássica. Desde os diálogos de definição se entende as εἰδη como correspondendo ao caráter comum de certa diversidade de coisas; a Idéia é única e idêntica perpassando (διὰ πάντων) ou estando em todos os membros de determinado grupo (τὸ ἐπὶ πᾶσιν τούτοις ταῦτόν), como, por exemplo, no *Mênon* Sócrates concebia que fossem a ἀρετή e a figura. O “procedimento habitual” referido em *República* 596a consiste em pôr uma Idéia singular para cada grupo de particulares a que o mesmo nome é aplicado; esse mesmo princípio está implicado na demonstração de *República* 597c7-9 de que não pode haver duas Formas de cama. É, pois, uma premissa irrevogável da teoria das Formas a tese que a Forma mesma é una, embora os objetos a ela subsumidos possam ser múltiplos e diversos. Está claro que a unidade formal envolvida nesse princípio deve ser entendida como a singularidade da Forma, isto precisamente que a conclusão do argumento do terceiro homem pretende contradizer.

¹³³ Assim designado porque é como Aristóteles a ele se refere (cf. *Metafísica* I, 9, 990b17).

¹³⁴ Cf. L. Brisson, *Platon, Parménide*, pp. 38-39.

¹³⁵ Na abundante bibliografia anglo-saxônica: One over Many (OM). Para uma defesa de Platão das reduções derivadas por Aristóteles de (OM) – a saber: a superpopulação de Formas e Formas de negações – cf. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, pp. 260ss.; e G. Fine, *On Idea*, cap. 8, esp. pp. 110-113.

Mas, de acordo com certa tradição interpretativa, para ser operante, o argumento tem que contar com duas premissas que não são explicitamente afirmadas. É o que Gregory Vlastos defende no seu artigo seminal sobre o argumento do terceiro homem. A uma dessas premissas implícitas Vlastos deu o nome de “Self-Predication Assumption” (SP), e a formulou da maneira seguinte: “Any Form can be predicated of itself. Largeness is itself large. *F*-ness is itself *F*”¹³⁶; denominou a outra “Nonidentity Assumption” (NI), oferecendo a seguinte formulação: “If anything has a certain character, it cannot be identical with the Form in virtue of which we apprehend the character. If *x* is *F*, *x* cannot be identical with *F*-ness”¹³⁷. Essas duas premissas são mutuamente inconsistentes; e com proposições desse gênero é possível justificar toda sorte de conclusões contraditórias. Assim, a consequência paradoxal do regresso ao infinito surgiria graças à inconsistência lógica das assunções SP e NI. E, conforme Vlastos, porque Platão não identificou as premissas necessárias ao argumento, não estava em condições de julgar sua validade. Na análise de G. Vlastos, o problema do argumento do terceiro homem consistiria, então, na incompatibilidade entre suas premissas, as quais estariam implicadas nas próprias teses da ontologia de Platão, *videlicet*, da teoria dos Graus-de-Realidade e da teoria Cópia, explicativa da relação entre as coisas e as Formas, se seguiria a auto-predicação; a não-identidade, por sua vez, decorreria da assunção da Separação. Sempre segundo Vlastos, Platão não tinha consciência das implicações desastrosas recônditas em sua doutrina metafísica, a ponto de considerar a teoria das Formas no período do *Fédon*, *Banquete* e *República* a maior das certezas. E quando surgiram as dificuldades, por não ter sido capaz de descobrir as fontes expôs seus problemas à guisa de objeções contra sua teoria; nesse sentido, o *Parmênides* é o “registro de uma honesta perplexidade.”

A leitura de Vlastos suscitou uma enorme controvérsia, sobretudo no que diz respeito ao problema da auto-predicação. O debate é imenso¹³⁸, e dele passaremos ao largo. Cabe, porém, uma observação. A nosso juízo, é difícil aceitar a sugestão de Vlastos de que Platão não teria percebido a causa dos inconvenientes de sua doutrina, em virtude disso formulando objeções logicamente inválidas. Se o chamado argumento do terceiro homem no *Parmênides* não for

¹³⁶ G. Vlastos, *The Third Man Argument in the Parmenides*, p. 170.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 171.

¹³⁸ O leitor acha uma rica exposição desse debate, podendo inteirar-se de algumas das mais importantes interpretações, no meritório artigo de Marco Zingano: *Auto-Predicação, Não-Identidade, Separação: Platão, Aristóteles e o Terceiro Homem*. Adiante voltarei a falar do problema da auto-predicação em Vlastos.

válido, não cremos que seja devido a tão crassa falha de Platão de não ter notado a manifesta contradição entre a auto-predicação das Formas e sua não-identidade com seus participantes. O regresso ao infinito parece depender, de fato, de uma assunção não enunciada e falsa; mas, segundo compreendemos, não seria a auto-predicação formulada por Vlastos. Mais correta nos parece a opinião de que tal assunção concerne à redução da Forma ao *status* de *coisa*. A saber, o regresso exige que a Forma, que apesar de emergir primeiramente como caráter *de* muitos particulares sensíveis, esteja junto *com* estes para constituir um objeto coletivo para um “olhar” ou um “ver”. Agora, é de perguntar se uma Forma pode ser posta junto a seus participantes como parte de um tal objeto coletivo da percepção sem perder seu *status* de Forma. Quando Parmênides, no início do argumento, descreve a unidade da Forma contrastando-a, como “a mesma”, aos múltiplos e distintos particulares, ele parece sugerir que a Forma é diferente em gênero e única; ela difere das coisas sensíveis essencialmente, não meramente como um particular sensível difere de outro, e está, portanto, essencialmente sozinha, única no sentido em que os particulares que a instanciam não estão ao par com ela. Parmênides, todavia, contradiz tudo isso dotando a Forma com caráter de objeto, vale dizer, colocando a Forma junto aos particulares visíveis a reduz de um ‘um sobre muitos’ a um ‘um *entre* muitos’. Essencialmente comparável a seus participantes, ela deve ser da mesma natureza fundamental que eles. Assim não será única, nem singular; não se destacando das coisas, fará emergir uma nova Forma para expressar sua comunidade com seus participantes, e essa nova uma outra, e assim sucessivamente¹³⁹. Não é fácil tirar conclusões dessa seção do *Parmênides*. Seja como for, parece correto afirmar que mediante o regresso desse argumento, Platão pretendia indicar que malgrado seja necessário conceber o ser das Formas mais aparentado ao dos objetos empíricos, não há nem pode haver assimilação das Idéias com os sensíveis.

5 Reação de Sócrates: duas hipóteses sobre a natureza das Formas

Sócrates constatou certa confusão da natureza das Formas com a natureza dos objetos sensíveis. Então, ao que parece, inspira-se na observação de Parmênides, conforme a qual as

¹³⁹ Cf. M. Miller, op. cit., pp. 53-54.

Formas são percebidas com a alma (τῇ ψυχῇ), para tentar marcar a diferença entre as Formas e as coisas físicas. Sócrates sugere: “vai ver cada uma dessas formas é um pensamento (νόημα) e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas. Pois, sendo assim, cada uma seria *uma*, e não mais seria afetada pelo que há pouco foi dito”¹⁴⁰. A proposta de Sócrates, respondendo a seu contraditor, consiste, pois, em identificar a Forma a um νόημα, algo imaterial que ‘vem a ser’ (ἐγγίγνεσθαι) não nos objetos sensíveis, como Parmênides tinha antes assumido, mas exclusivamente ‘nas almas’ (ἐν ψυχαῖς). Desse modo, cada Forma poderia permanecer una, logo não estando sujeita à divisão ou à multiplicação. A sugestão de Sócrates – tem-se destacado – é ambígua: pode-se crer que ele sugeriu uma forma de subjetivismo radical, no qual as Idéias teriam se tornado apenas, enquanto conteúdo do pensamento, o resultado da atividade da alma, o produto arbitrário da mente, ou bem o próprio ato desta produção intelectual. F. Fronterotta está certo, a nosso ver, ao afirmar que a intenção de Sócrates é antes de tudo que as Idéias, caracterizadas por uma existência autônoma e independente, não existem senão na mente e na alma humana, portanto como conceitos universais, categorias gerais do pensamento. A razão dessa hipótese, prossegue Fronterotta, é evidente: se as coisas e as Formas são postas em relação unicamente no pensamento, as Formas podem conservar intacta a própria absoluta unidade e imaterialidade e o impasse da participação é imediatamente superado. A Idéia de homem ou a Idéia de grandeza seriam como pensamentos ou como conceitos, que se manifestam na alma à vista de um homem ou uma coisa grande¹⁴¹.

A proposta de Sócrates não passa, todavia, pelo crivo de Parmênides. Rapidamente Sócrates é forçado a admitir a existência extra-mental, ou seja, a existência real das Formas. Parmênides argumenta nos seguintes termos. Todo pensamento é pensamento de alguma coisa (τινός); de alguma coisa que é e que é una¹⁴². O pensamento pensa aquilo que é uma unidade sobre uma totalidade, ou seja, uma Idéia única. A Forma então será o que é pensado (τὸ νοούμενον) ser um e o mesmo sobre uma pluralidade. E haja vista que as coisas participam das

¹⁴⁰ *Parmênides* 132b. trad. M. Iglésias e F. Rodrigues.

¹⁴¹ Cf. Fronterotta, ΜΕΘΕΞΙΣ, *La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche*, p. 224.

¹⁴² K. Dorter chama a atenção para fonte parmenideana desse argumento. A exigência de que referentes de pensamentos sejam reais e independentes da mente pode ter sido tomada da afirmação do Parmênides histórico de que “é a mesma coisa que pode ser pensada e que pode ser” (fr. 3). Segundo Dorter, esse fragmento pode ser interpretado de uma maneira platônica como significando que a razão (pensar, νοεῖν) é o teste do que é real (cf. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, p. 35).

Formas, portanto do pensamento, ou cada coisa consiste em pensamentos e todas pensam, ou, sendo pensamentos, não pensam.

Visto que a primeira hipótese sobre a natureza das Idéias não produziu os resultados esperados, Sócrates avança uma nova suposição:

Mas, Parmênides, a mim está evidente que o que se passa é, antes, o seguinte: que estas formas estão na natureza como paradigmas, e que as outras coisas se parecem com elas e são semelhanças delas. E que essa participação nas formas, para estas outras coisas, não vem a ser senão o serem estas feitas como imagens daquelas¹⁴³.

A hipótese de Sócrates é bastante clara. As Formas existem na natureza (τῇ φύσει), isto é, por direito próprio, não se geram na mente, nem subsistem nas instâncias sensíveis. Elas são como modelos (ὥστερ παραδείγματα) para seus participantes que, portanto, se lhes assemelham como cópias (ὁμοιώματα). Não haveria, dessa maneira, uma participação direta das Idéias nas coisas, mas uma imitação baseada na semelhança. Todavia, contra isso Parmênides objeta ainda uma vez.

Se, então, algo se parece com a forma, disse Parmênides, é possível essa forma não ser semelhante àquilo que é feito como sua imagem, na medida em que esta foi feita semelhante a ela? Ou será que há um meio de o semelhante não ser semelhante ao semelhante? [Sócrates] Não há. [Parmênides] Mas será que não é fortemente necessário o semelhante participar da mesma coisa *uma* que <seu> semelhante? [Sócrates] É necessário sim. Aquilo de que, participando, as coisas semelhantes serão semelhantes, não será a forma mesma? [Sócrates] Absolutamente sim. [Parmênides] Logo, não é possível algo ser semelhante à forma, nem a forma a outra coisa. Senão, ao lado da forma, sempre aparecerá outra forma, e se esta for semelhante a algo, aparecerá de novo outra, e nunca cessará de surgir sempre uma nova forma, se a forma for semelhante ao que dela participa. ... Logo, não é em virtude da semelhança que as outras coisas têm participação nas Formas, mas é preciso procurar algo outro em virtude do qual têm participação¹⁴⁴.

¹⁴³ *Parmênides* 132d. trad. M. Iglésias e F. Rodrigues.

¹⁴⁴ *Parmênides* 132d-133a. trad. M. Iglésias e F. Rodrigues.

É a segunda versão do argumento do terceiro homem. Pode ser reconstruída como segue. Se a participação das coisas sensíveis nas Formas é concebida à maneira de uma semelhança das coisas participantes às Idéias participadas, e se a semelhança é uma relação simétrica, as Idéias participadas deverão por sua vez assemelhar-se às coisas empíricas participantes. Se, por exemplo, uma coisa grande é semelhante à Idéia de Grande, a Idéia de Grande deverá, por seu turno, ser semelhante à coisa grande sensível. E na medida em que o Grande e a coisa grande se assemelham entre si, será preciso pôr uma segunda Idéia de Grande em virtude da qual seja estabelecida a semelhança entre o grande empírico e a Forma de Grande. E ainda, se a Idéia de Grande e a coisa grande sensível se assemelham à segunda Idéia de Grande, e esta àquelas, será necessário colocar uma terceira Idéia de Grande que garanta a semelhança da Idéia de Grande e da coisa grande à segunda Idéia de Grande, e assim ao infinito.

Samuel Scolnicov identifica, com razão cremos nós, a crença implícita que gera essa aporia. De acordo com Scolnicov, o personagem Parmênides não reconheceu que “a imagem não é *semelhante* ao original; ela *deriva* dele”. Parmênides não pode aceitar a sugestão de Sócrates de que as coisas sensíveis são *cópias* das Idéias, e reduz a relação (interna) cópia-original à relação (externa) de semelhança, porque ele não admite a possibilidade de um outro modo de ser que não seja ser em si¹⁴⁵.

6 A dificuldade maior da hipótese das Formas

As aporias são numerosas. E a maior das dificuldades ainda não foi exposta. Só um espírito especialmente arguto e disposto a desenvolver uma demonstração árdua poderia defender a cognoscibilidade das Formas se elas são tais como Sócrates e Parmênides supõem que sejam, isto é, independentes e apartadas das coisas sensíveis. O problema concerne à possibilidade mesma de uma Forma una (ἓν εἶδος), conservando-se a essência em si e por si de cada coisa, estar ao mesmo tempo nas coisas entre nós. De outro modo dito, a última objeção explora as implicações de se negar o contato entre a realidade sensível e a inteligível.

¹⁴⁵ Scolnicov, *Platão contra o atomismo lógico*, p. 647.

Então, também dentre as formas, todas aquelas que são o que são na relação umas com as outras, é na relação delas mesmas umas com as outras que elas têm a sua essência, e não na relação com as coisas entre nós, sejam estas postas como semelhanças ou como o que seja das formas, em participando das quais nós somos denominados <e reconhecidos> como sendo tal ou tal coisa. Quanto às coisas que são entre nós, estas, por sua vez, sendo homônimas daquelas, são, elas mesmas, na relação umas com as outras, e não na relação com as formas; sendo, por sua vez, de si mesmas, e não daquelas formas a partir das quais são denominadas dessa maneira¹⁴⁶.

Nesse argumento, Parmênides leva ao paroxismo a distinção antes feita por Sócrates entre as εἶδη e as coisas. Segundo o contraditor da teoria das Idéias, se as Formas são essências (οὐσίαι) existentes em si e por si (αὐτὸ καθ' αὐτό) não podem se encontrar no nosso domínio (ἐν ἡμῖν). Deve haver, por conseguinte, uma separação ontológica de dois planos; disso imediatamente se segue que as Idéias são o que são nas suas relações recíprocas, não em relação com o nosso mundo, ou com os seus homônimos sensíveis, da mesma forma que as coisas sensíveis se explicam nas relações que mantêm entre si e não na relação com as Idéias, a partir das quais são nomeadas. Por exemplo, um senhor humano é senhor de um escravo humano, e este, por seu turno, será escravo de outro homem, pois não poderia haver alguém que seja escravo do Senhor em si, nem senhor “do que é realmente escravo”; enquanto que a Senhoria mesma é o que é da Escravidão mesma, e a Escravidão mesma é escravidão da Senhoria mesma. Destarte, é preciso reconhecer que, se existe uma ciência das Formas e de sua verdade, e uma ciência que se refere aos objetos empíricos, a ciência que temos é a ciência das coisas entre nós. E já que não temos a ciência em si, que conhece cada gênero, somos privados do conhecimento das Formas; não nos são, pois, cognoscíveis o Belo em si, o Bem e as demais coisas que concebemos como Idéias. Há uma conseqüência ainda pior. Se ao homem não é dado participar do gênero em si da ciência, muito mais acurado do que o tipo de ciência que possuímos, à divindade, justamente, pertence esse conhecimento mais exato. E, sendo assim, o deus não conhece as coisas entre nós. Pois, conforme assumido, não há interferência mútua entre Formas e coisas; então os deuses, detendo a ciência mais exata e o poderio mais perfeito, não nos conhecem nem comandam.

William Lynch faz uma avaliação muito apropriada desse argumento. É impossível para a mente situada na ordem do devir conhecer a ordem do ser, como é igualmente impossível

¹⁴⁶ *Parmênides* 133c-d. trad. M. Iglésias e F. Rodrigues (modificada).

que deus, situado na ordem do ser, possa conhecer as coisas dos homens. As assunções fundamentais de tal argumento são que os dois níveis da realidade são essencialmente diferentes e que, por consequência, a mente que está relacionada a uma classe de entidades não pode entrar em relação com a outra. De fato, tais assunções correspondem perfeitamente às assunções latentes na teoria das Idéias que se pôde entrever até esse estágio do diálogo, quais sejam, que a Forma é pura, una e indivisível, não contaminada pela multiplicidade e contrariedade claramente presentes na ordem sensível. Faz algum sentido, portanto, sugerir neste argumento final que somente uma inteligência divina pode conhecer tais realidades transcendentais, que a mente humana não pode – e vice-versa com a ordem do devir que a mente humana pode conhecer, mas a divina não¹⁴⁷.

Com essas objeções Parmênides já respondeu ao desafio de Sócrates: as Formas estão sujeitas às mesmas contradições que afetam seus participantes sensíveis. Se há participação dos fenômenos nas Formas, estas dificilmente conservarão sua identidade e unidade, numérica ou estrutural. Então, ou se nega a participação ou se admite que cada Forma seja una e múltipla ao mesmo tempo, seja divisível e seja suscetível de predicados contrários, em resumo, que cada Forma pode ser e não ser simultaneamente. Desse modo, Parmênides parece certo em dizer que quem assistiu a toda essa crítica fica em estado de aporia, supondo que ou não existem tais Formas, ou que, se existirem, são incognoscíveis e, por suposto, inúteis. No entanto, sugere o mesmo Parmênides, se recusarmos a aceitar a existência das Formas, não teremos para onde orientar o pensamento, nem mais o poder de dialogar. E se as Formas nos forem desconhecidas, a filosofia fica privada de conteúdo.

Conforme toda probabilidade, as objeções contra as Formas da primeira parte do *Parmênides* não são fatais. Como entendemos, tais críticas não foram apresentadas no propósito de rechaçar, por redução ao absurdo, a teoria das Formas; em vez disso, a intenção teria sido indicar que existem assunções nessa teoria que precisam ser revisadas para justamente se evitar os tipos de paradoxos que o personagem Parmênides apontou. Uma assunção crucial a ser revisada, em nossa interpretação, seria a da consistência absoluta da Forma, quer dizer, a crença de que é impossível à Forma admitir qualquer alteridade, multiplicidade e contrariedade, o que se justificaria por uma concepção de ser extremamente austera recebida do eleatismo, à qual

¹⁴⁷ Cf. W. Lynch, *An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides*, pp. 43-44.

procurando ser fiel, como já destacamos, o autor dos diálogos postulou as Idéias como entes que apenas *são*. A hipótese da participação mútua das Formas explica como uma Forma pode receber diversos predicados, sendo una e múltipla, idêntica e diferente. A demonstração disso é o assunto do exercício dialético da segunda parte do *Parmênides*, da qual não poderemos tratar, e objeto do *Sofista*, esse sim foco de nossa atenção.

Em suma, segundo cremos, as dificuldades levantadas no *Parmênides* contra a hipótese das Formas acham solução mediante a reconsideração dos caracteres eleáticos de ser e unidade descritos das Idéias na teoria clássica. É no *Sofista* que abertamente Platão revisa sua herança parmenideana. Para defender sua teoria, o autor mostrou ser necessário contestar o princípio de Parmênides; tarefa maximamente difícil, pois demonstrar que o que não é possa ser, e vice-versa, requer uma mudança radical na concepção que se tem do ser e do não-ser. O autor do *Sofista* tomou para si essa tarefa em favor de sua doutrina, incumbindo um Estrangeiro de Eléia a realizar um exame crítico da ontologia eleática, e, em geral, de teorias passadas e contemporâneas – a sua incluída – em torno da questão do ser.

CAPÍTULO III

A REVISÃO DA HIPÓTESE DAS FORMAS NO *SOFISTA*

1 Primeira Parte: as aporias do não-ser e do ser

O *Sofista* é consagrado a resolver os problemas eleáticos do ser e do não-ser e antinomia do um e do múltiplo. O objetivo dramático do diálogo consiste em discernir o sofista do político e do filósofo, apreendendo-o em uma definição. Tal trabalho Sócrates transfere a um Estrangeiro de Eléia, o qual, então, dirige o debate. Escolhendo o jovem Teeteto para interlocutor e o método da divisão dicotômica para aplicar à caçada ao sofista, o Estrangeiro apresenta seis definições que realçam aspectos diferentes do mesmo personagem. Uma delas lhe pareceu particularmente importante. Na quinta definição, o sofista é descrito como refutador capaz de contradizer quem quer que seja sobre quaisquer assuntos. Mas como é impossível ao homem tudo saber, o que o sofista exhibe é uma aparência ou imitação de saber e não conhecimento verdadeiro. Mediante a divisão dicotômica efetuada na arte mimética, o sofista é reconhecido como produtor de imagens, de imagens faladas (εἰδῶλα λεγόμενα, 234c5-6).

Mas assim identificado, o personagem que se busca apreender parece se tornar mais inatingível em virtude do grave problema implicado em sua arte.

“Aparecer e parecer, mas não ser, dizer algo, porém não a verdade, todas estas coisas são repletas de dificuldades, não somente no

passado e no tempo atual, mas sempre. Pois de qual maneira explicar como é preciso que pensar ou dizer o falso seja real, sem enredar-se em contradição pronunciando isso”¹⁴⁸.

A razão desta extrema dificuldade consiste na audácia de supor ser o não-ser, pois de outra maneira o falso não se tornaria algo que é.

A noção de imagem apresenta-se, portanto, em intrínseca relação com a da falsidade, ambas implicando o crucial problema da existência do não-ser. Com efeito, se se admite que algo possa parecer sem ser, correlativamente se aceita a possibilidade de se dizer algo falso. Mas é isso justamente que é negado pela personagem perseguida no *Sofista*. Apoiado na doutrina de Parmênides, o sofista de nosso diálogo recusa, de uma parte, a distinção entre ser e aparência, porque seria esta inexistente, e, de outra parte, sustenta a correspondência entre ser e verdade, assim rejeitando haver o falso. O argumento afigura-se legítimo. “Dizer alguma coisa mas não a verdade” parece impossível porque “dizer algo” significa “dizer o que é”; o pensar ou o falar se reportam necessariamente a algo que tem existência real, não podendo haver discurso sem um objeto real correspondente¹⁴⁹. Falar o falso seria então “afirmar algo que não é”. Ora, como o que não é pode ser afirmado ou pensado? Supor que o ψεύδος realmente exista (ὄντως εἶναι) implica, desse modo, o contra-senso de atribuir ser ao não-ser, indo assim de encontro a Parmênides que proibira fazer ser os não-seres.

Com efeito, “o grande Parmênides” insistiu veementemente na impossibilidade do não-ser, *verbatim* citado pelo Estrangeiro:

*Jamais obrigarás os não-seres a ser; antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação*¹⁵⁰.

¹⁴⁸ *Sofista* 236e, (trad. N. Cordero, modificada): τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἅττα, ἀληθὴ δὲ μὴ, πάντα ταυτὰ ἐστὶ μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρὴ ψευδῇ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φεγγάζαμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι. Segundo Cordero, essa passagem é um verdadeiro programa de ação. Falar de imagem supõe a possibilidade de *falar e pensar* o que é falso, e isso supõe como fundamento a existência do não-ser. Se estas coisas vierem a ser demonstradas, o sofista será um falsário; se não, ele estará absolvido. E o apelo a Parmênides não é infundado: todas as questões do plano de ação “constituem o núcleo da filosofia de Parmênides” (cf. *Platon, Le Sophiste*, p. 37).

¹⁴⁹ Cf. *República*, 476e; *Teeteto*, 188d; *Sofista*, 262e.

¹⁵⁰ *Sofista*, 237a8-9 (Parmênides, Fr. 7,1-2 DK) [trad. Jorge Paleikat]: Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, φησὶν, εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τοιοῦτον ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.

Tal testemunho precisa ser submetido à detida análise, porquanto a possibilidade do não-ser é condição para a realidade do falso e da imagem. Tudo isso implica a necessidade de reconsiderar a concepção do ser e do não-ser, escapando das injunções parmenideanas; caso contrário, devemos conceder ao sofista a indistinção entre a imagem e a realidade, de uma parte, e a ciência e o juízo falso, de outra.

A tarefa que se impõe consiste, então, em submeter a minucioso exame crítico a tese de Parmênides de acordo com a qual o que não é não pode ser pensado. A imponência e profundidade do pensamento de Parmênides, que decisivamente influenciou a filosofia grega, renderam-lhe a autoridade e o respeito que o velho Sócrates reconhece no *Teeteto* (183e–184a) designando o filósofo de Eléia, nas palavras de Homero, de “venerável” e “terrível” (αἰδοῖός τέ μοι εἶναι ἄμα δεινός τε). Mas certamente não basta a autoridade de Parmênides para assegurar a confiabilidade de sua tese. É preciso considerar o seu próprio argumento (ὁ λόγος αὐτὸς), e pô-lo à prova (βασανισθεῖς), nele buscando a validade da rejeição peremptória do não-ser.

O exame do *dictum* de Parmênides no *Sofista* tem início não com a análise do conceito de ser, por onde, via de regra, os estudos modernos começam a tratar do Poema, mas pelo lado negativo do princípio parmenideano, colocando sob escrutínio a noção de não-ser (τὸ μὴ ὄν). A análise se desenvolve em três seções conforme as diversas maneiras em que o não-ser é considerado. Numa primeira seção (237b-239c), a mais extensa, τὸ μὴ ὄν é tomado em si, compreendido, então, como o não-ser absoluto, noção que suscita três desconcertantes aporias; nas também aporéticas segunda e terceira seções, a noção de não-ser é relacionada, respectivamente, à imagem (239c-240c) e ao falso (240c-241b).

1.1 O não-ser absoluto

Na primeira seção, interpretado em termos absolutos como “o que não é de modo algum” (τὸ μὴδαμῶς ὄν), este não-ser não permite ao pensamento apreendê-lo nem à linguagem exprimi-lo sem contradição; deixa, portanto, em aporia qualquer um que tente enunciá-lo ainda que para negá-lo. O objetivo de Platão nessa parte do diálogo, nota com justeza Paul Seligman, é isolar o sentido parmenideano absoluto de não-ser para, livrando-se deste, oferecer sua própria

interpretação não-parmenideana do não-ser¹⁵¹. Mas uma longa discussão ainda precederá a definição platônica do não-ser como *outro* (ἕτερον), apresentada só em 257b-258c.

A primeira aproximação do problema do não-ser (237b-239c) se desenvolve em três momentos, que marcam um deslocamento desde o não-ser a título de nome, que inutilmente procuramos aplicar a algo, até o que em si e por si mesmo – independentemente de nossa consideração – não é¹⁵². Sendo demonstrada a plena impossibilidade de associação entre o que não é e um ente que seja, o corolário consistirá na contradição nos termos ao se tentar refutar o não-ser.

O Estrangeiro de Eléia introduz o problema observando que “o que não é de modo algum” (τὸ μηδαμῶς ὄν) é uma expressão que, de certo modo (που), ousamos pronunciar (φθέγγεσθαι). É uma prática cotidiana – o uso da expressão τὸ μὴ ὄν – que Platão toma como um fenômeno a ser salvo¹⁵³. Talvez preparando os audientes para as antinomias que o assunto irá suscitar, o Estrangeiro salientou, de saída, que a questão será tratada seriamente, e não à maneira dos erísticos, com espírito de disputa e propósitos frívolos. Acerca do não-ser, a primeira pergunta que se coloca é pelo referente deste nome (ὄνομα): “a que coisa é preciso aplicar este nome, o não-ser” (ποῖ χρὴ τοῦνομ’ ἐπιφέρειν τοῦτο, τὸ μὴ ὄν, 237c2), para que tipo de coisa e de qual qualidade (εἰς τί καὶ ἐπὶ ποῖον, 237c3) é usado e indica¹⁵⁴. É evidente que não deve ser às coisas que são (τῶν ὄντων ἐπὶ) que o não-ser deva ser atribuído. Tampouco haverá de ser aplicado a “algo determinado” (τὸ τι), pois a expressão “algo determinado” é dita sempre associada a um ente, jamais sozinha e separada de todas as coisas que são. De fato, dizer alguma coisa (τι λέγοντα, 237d6-7) é necessariamente dizer algo um (ἓν γέ τι λέγειν, 237d7.), porque “algo determinado” (τι) diz-se como uno, da mesma forma que “um par de coisas” (τινὲ) é sinal

¹⁵¹ Cf. P. Seligman, *Being and Not-Being, an introduction to Plato's Sophist*, p. 15.

¹⁵² G. E. M. de Pinotti, *Aporias del no-ser y aporias de lo falso en Sofista 237b-239c*, p. 261.

¹⁵³ A. L. Peck, *Plato and the megista genē of the Sophist: a reinterpretation*, p. 33.

¹⁵⁴ G. Casertano observa que o problema do referente real do nome é uma questão complexa, pois alude não apenas à coisa real indicada pelo nome empregado, mas também à inevitável qualificação da coisa que o nosso nomear introduz, isto é, ao fato que sempre o nome comporta a referência a um nível dos significados que existem apenas no plano da nossa linguagem. A pergunta do Estrangeiro sobre a aplicabilidade do nome τὸ μὴ ὄν comportaria, segundo Casertano, essa dualidade. E os dois níveis a que se reporta são indicados pelas duas partículas εἰς e ἐπὶ: a primeira indica o nível do referente real, a coisa – se houver – a que corresponde o nome não-ser; a segunda indica o nível do “qual”, “o nível das determinações qualitativas indispensáveis para a determinação de uma ‘coisa’ qualquer, aquele nível sem o qual a coisa mesma não seria indicada, não obstante a pronúncia do seu nome” (*Il nome della cosa*, p. 131).

de dois, e “alguns” (τινές), de uma pluralidade. Assim, quem não diz alguma coisa (μὴ τι λέγοντα, 237e1), por absoluta necessidade, não diz absolutamente nada (παντάπασι μηδὲν λέγειν, 237e2), isto é, não fala sobre algo, mas de nada não dizendo algo com sentido¹⁵⁵. Portanto, se não podemos concordar que uma pessoa fale mas nada diga, temos de aceitar que aquele que tenta enunciar o que não é, não diz nada (οὐδὲ λέγειν, 237e5).

Uma segunda aporia toma lugar. No parecer de Teeteto, o argumento anterior comportava uma extrema dificuldade. O Estrangeiro adverte, porém, que há uma outra dificuldade maior e primeira (μεγίστη καὶ πρώτη), que reside no princípio mesmo do raciocínio; vale dizer, entra na substância do próprio termo μὴ ὄν¹⁵⁶. A causa da aporia seguinte não concerne mais ao nome, mas à presumida coisa nomeada de não-ser, ou seja, o que “em si e por si mesmo (αὐτὸ καθ’ αὐτό) não é”; por isso tratar-se da aporia “maior e primeira”. O Estrangeiro começa propondo um princípio geral: a um ente pode-se juntar um outro ente (τῷ μὲν ὄντι που προσγένοιτ’ ὅν τι τῶν ὄντων ἕτερον, 238a5), mas ao que não é (μὴ ὄντι) é impossível ajuntar-se alguma coisa que seja. O número é uma coisa real; assim, seja como unidade seja como pluralidade, não é correto relacioná-lo ao que não é. Porém, não há como pronunciar nem como apreender pelo pensamento “as coisas que não são” (τὰ μὴ ὄντα) ou “o que não é” (τὸ μὴ ὄν) sem atribuir-lhes, respectivamente, pluralidade ou unidade numérica; numa palavra, é impossível considerá-los separados do número (χωρὶς ἀριθμοῦ). Mas se, conforme o princípio estabelecido, é errado unir o ser ao não-ser, o resultado é que não se pode retamente dizer e pensar ‘o não-ser em si e por si mesmo’ (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό. 238c9); por conseguinte “ele é impensável (ἀδιανόητόν), inexprimível (ἄρρητον), impronunciável (ἄφθεγκτον) e inconcebível (ἄλογον)” (238c9-10).

Mas isso não é tudo. Uma terceira aporia aparece como sendo a maior de todas. As afirmações da pessoa que tenta refutar o não-ser contrariam suas intenções. O Estrangeiro mostra

¹⁵⁵ Ressaltando a observação já feita por Cornford, G. M. de Pinotti escreve: “a expressão μηδὲν λέγειν é ambígua, pode significar tanto ‘não dizer nada’ como ‘falar sem sentido’, ambigüidade paralela a de λέγειν τι, com seu duplo significado de ‘falar algo’ e ‘dizer algo com sentido’” (art. cit., p. 262, n. 5). F. Fronterotta capta então corretamente, a nosso ver, os sentidos, nessa seção, das fórmulas λέγειν τι, λέγειν μηδὲν, traduzindo-as, respectivamente, por “dizer alguma coisa de sentido” e “dizer alguma coisa desprovida de sentido”. Como explica, o sujeito que emite uma frase implicando o não-ser não diz nada de significativo no plano lógico, porque, no nível do não-ser, é absolutamente impossível pôr a questão do sentido e da significação do que ele é: “le non-être, tout simplement, n’est pas” (*L’être et la participation de l’autre*, p. 312, n. 5).

¹⁵⁶ L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*, p. 86.

como ele próprio foi vítima da armadilha que o exame do não-ser representa. Tendo postulado (ὑποθέμενος) que o não-ser não deve participar (μετέχειν, 238e2) quer da unidade quer da pluralidade, o Estrangeiro se contradisse pelo simples fato de ter enunciado o não-ser, já que assim o afirmou uno. Analogamente, ao dizer que o não-ser é impronunciável, inconcebível etc. conferiu-lhe o ser (τὸ εἶναι, 238d8), contrapondo-se, desse modo, à argumentação anterior. Portanto, para falar corretamente do que não é, não se deve determiná-lo nem como uno, nem como múltiplo; sequer chamar “ele” (αὐτό), porquanto esta nomeação lhe atribuiria ainda a forma da unidade. O não-ser se mostra, pois, imperscrutável. A respeito do que absolutamente não é, a atitude mais sensata deve ser o silêncio. Parmênides parece tinha razão.

Às aporias concernentes ao μὴ ὄν subjazem certos pressupostos que é preciso considerar. Em primeiro lugar, o pressuposto lingüístico de que o nome deve sempre corresponder a alguma coisa, isto é, ter um referente. Segundo Rosen, o Estrangeiro acreditava que a maneira pela qual falamos de coisas fornece indicações para as naturezas destas coisas. Certa ou equivocadamente, falando do não-ser ele acreditava que nosso discurso mostra o ‘não-ser’ referindo-se, de algum modo, a uma coisa. Por isso, para Rosen, o não-ser desta seção não se referiria ao *nihil absolutum*. “A pura nulidade (pure nothingness), afirma, não é considerada na análise do Estrangeiro”; τὸ μηδὲμὼς ὄν é, então, tratado pelo Estrangeiro, que não distingue entre um conceito e uma coisa, como uma pseudo-coisa (pseudething)¹⁵⁷. A opinião de Rosen é difícil de aceitar, porque a aporia inicial é justamente que τὸ μὴ ὄν é um nome sem significado, não possui referente seja no plano real seja no da linguagem, planos de cuja distinção o Estrangeiro devia ter consciência, caso contrário não teria por que discordar do sofista quanto à impossibilidade do falso.

O segundo pressuposto explica por que o não-ser desta passagem não tem sentido. O Estrangeiro assimila *ser* e *algo*: ser é ser alguma coisa determinada, nada há que não seja ou tenha certa qualidade. Tal parece ser a concepção de ser que fundamenta a rejeição do não-ser nesta passagem¹⁵⁸. “O não-ser não pode ser *alguma coisa*, não é *uma coisa*”¹⁵⁹. De forma lapidar

¹⁵⁷ S. Rosen, *Plato's Sophist, the drama of original and image*, pp. 181-183.

¹⁵⁸ Nestor Cordero oferece a seguinte explicação do argumento. Observa que o Estrangeiro faz uma verdadeira “radiografia” do “isto” (“*ce*”) que preenche as condições mínimas necessárias para ser apreendido, primeiro pela enunciação, depois pelo pensamento e pela definição: “alguma coisa que é um (*hen ti*)”. “É sobre a tríade *on* (ser)-*ti* (algo)- *hen* (uno, um) que se apóia a recusa da existência eventual do não-ser nesta parte do diálogo.” Assim, se tudo

de Rijk explicita a concepção de ser incompatível com o não-ser: “o que é expresso (ou concebido) como existente, deve ser concebido como uma essência (como alguma coisa que possui ou que é alguma coisa)”¹⁶⁰. Dito em outros termos, para pôr o acento sobre o verbo ser, parece justo supor que os sentidos existencial e predicativo de εἶναι estão aqui mutuamente implicados e não há por que dissociá-los¹⁶¹. Efetivamente, nos diálogos platônicos os enunciados de existência são freqüentemente de forma copulativa: ser algo (εἶναι τι)¹⁶²; “X existe” é “X é alguma coisa”. Assim, se é verdade que, para Platão, a essência acompanha a existência, nesta seção do *Sofista*, a negação absoluta do ser deve implicar a completa ausência de atributos e, correlativamente, a não-existência. Por conseguinte, τὸ μηδαμῶς ὄν parece corretamente entendido como o que, não tendo propriedade alguma, é um inexistente¹⁶³.

Outro pressuposto em virtude do qual, neste passo, o que não é não pode ser é a rejeição (intuitiva, parmenideana) da relação entre o ser e o não-ser, que precisa e será rechaçada na seqüência do *Sofista*. Tanto a primeira quanto a segunda aporia decorrem de um princípio comum, em cada caso formulado diversamente: na primeira o não-ser não pode ser atribuído a qualquer ente que seja; na segunda é o ser que não pode associar-se ao que não é. Mas, que não possa haver participação do não-ser no ser, revelar-se-á uma tese paradoxal. Pois, ao conceber ou falar do não ser, espontaneamente o relacionamos com algo que é, por exemplo, o número – que *in primis* é um ὄν. De fato, não há como falar ou pensar o que não é em si e por si mesmo (αὐτὸ καθ’ αὐτό). Sozinho e isolado de tudo o mais, o não-ser absoluto é um puro nada que, como pretendia Parmênides, é impensável e inexprimível. Mas, passando-se por sectário do

o que é, é “alguma coisa que é uma coisa”, o não-ser é inconcebível porque não respeita esta tríade (cf. Cordero, *Platon, Le Sophiste*, p. 233-234, n. 139).

¹⁵⁹ N. Cordero, *La participation comme être de la Forme dans le Sophiste de Platon*, p. 38.

¹⁶⁰ De Rijk, *apud* Cordero, *Platon, Le Sophiste*, p. 234, n. 139.

¹⁶¹ Como se sabe, a questão da determinação semântica e sintática do verbo ser no *Sofista* é um dos problemas mais debatidos pela *scholarship*. Um útil sumário das discussões é apresentado por Movia (cf., *op. cit.*, p. 227-228, n. 34).

¹⁶² Cf. Ch. Kahn, *Alguns usos filosóficos do verbo ‘Ser’ em Platão*, p. 119-120. Para exemplo dessa ocorrência, Kahn cita *Fédon* 74a10; *Górgias*, 495c3-5; *Protágoras*, 330c1.

¹⁶³ Charles Kahn, embora afirme que na discussão do Ser no *Sofista* o conceito de existência não é levado em conta, pois tal discussão teria como tema implícito a teoria da predicação (cf. *Por que a existência não emerge com um conceito distinto na filosofia grega?*, p. 104), assevera que a concepção de τὸ μὴ ὄν rejeitada no *Sofista* é a “conjunção de duas negações correspondentes: o que não existe e não é F, para qualquer valor de F” (cf. *Alguns usos filosóficos do verbo ‘Ser’ em Platão*, p. 122, n. 18). É interessante observar que Kahn define, nesta mesma nota, seu *einai* veritativo como a síntese do existencial com o copulativo (‘X existe’ e ‘X é F’), mas é muito improvável que τὸ μὴ ὄν de *Sofista*, 237b ss. signifique a falsidade.

parmenideanismo, o Estrangeiro leva ao extremo o *dictum* de Parmênides mostrando aquela que considera a maior de todas as aporias: que, se não quisermos cair em contradição, sequer devemos nos referir a τὸ μὴ ὄν, nem mesmo para designá-lo como inconcebível e impronunciável, porque, como vimos, seria atribuir-lhe unidade e ser.

O paradoxo no qual se conclui a análise do μὴ ὄν, nessa parte do *Sofista*, reporta ao exame que Parmênides, no diálogo homônimo, realiza da hipótese “se o um não é” (160b-163b), demonstrando que, para falar com veracidade que o Um não é, é necessário que o Um que não é “de alguma maneira participe do ser” (οὐσίας γὰρ δεῖ αὐτὸ μετέχειν πη, 161e3), para que assim possa “ter o ser do não ser” (ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ εἶναι, 162a4-5), ou seja, possua a propriedade de ser um não-ser. Graciela M. de Pinotti, examinando esse passo do *Parmênides*, ressalta sagazmente que, em contraste com ‘o Um que não é’ da seção 160b ss. do *Parmênides*, e, em geral, com todas as coisas que se incluem no mesmo caso, o μηδαμῶς ὄν do *Sofista* é impensável e indizível no estrito sentido de que não admite enunciado nenhum, porquanto tudo o que venhamos a pensar ou dizer não será acerca dele, mas acerca de algo que, de certo modo, participa do ser. Para não ser, o não-ser ‘em si e por si mesmo’ independe completamente de nossa negação, nem temos razão para negá-lo; de modo diferente se passa com as coisas que pertencem ao gênero do ser e são objetos do discurso e podem ser negadas sem que tal negação seja privada de sentido. Platão admitiu a possibilidade de pensar e dizer que algo não é, porém advertiu que, se tais negações têm sentido, é só porque não se referem ao que carece totalmente de ser, àquilo que absoluta e indiscutivelmente não é, mas a algo que é ‘de algum modo’, e que, longe de não ser por seu próprio direito, tanto pode ser como não ser. Pinotti elucida eficazmente, mantendo a forma dilemática em que é posta a questão, o porquê de ser inútil toda tentativa de formular um discurso sobre τὸ μηδαμῶς ὄν: “de ser acerca de él ya no sería merecedor del título de discurso, y de ser discurso no lo sería acerca de él, sino de algo que en cierto modo es”¹⁶⁴. A indeterminada e obscura noção de não-ser absoluto, disto que não admite comunhão nenhuma com o ser, opondo-se a este como seu contrário (ἐναντίον), e não sendo mais que um simples *flatus vocis*, um “nome” que não diz nada, será em breve excluída do diálogo, que apresentará uma “nova” noção de μὴ ὄν muito mais inteligível: o não-ser relativo, τὸ μὴ ὄν X, a forma de não-ser que participa do ser, significando a alteridade que se apreende no

¹⁶⁴ Pinotti, art. cit., pp. 266-267.

contraste entre as partes do ser. A expressão αὐτὸ καθ' αὐτὸ que aqui descrevia o não-ser pode ser vista como profética, e sugere o tipo de correção de τὸ μὴ ὄν que no diálogo será mais tarde desenvolvida¹⁶⁵.

Ainda um último ponto. O exame do não-ser dessa parte do *Sofista*, se confirma a interdição feita por Parmênides, não representa, certamente, uma simples defesa de Parmênides. O ambiente parmenideano preside o início do diálogo, é verdade. Ser e não-ser são compreendidos de maneira absoluta. Contudo, ao demonstrar a impossibilidade de criticar o não-ser quando concebido absolutamente, a análise do Estrangeiro sinaliza para a necessidade de uma mudança, não apenas da concepção da negação, como para Campbell¹⁶⁶, mas da concepção mesma do ser (“inspirada, criada ou simplesmente sistematizada por Parmênides”¹⁶⁷) como um tipo de “coisa”, como uma realidade determinada possuidora de qualidades que é preciso descrever. O ser de tal modo reificado e instituído como “entidade absoluta (simples ou múltipla)” não seria passível de negação, pois seu contrário, o não-ser, não pode existir¹⁶⁸. Mas, mudando-se a concepção do ser, a noção do não-ser mudará junto.

1.2 O não-ser da imagem

A necessidade de mudança nas concepções do ser e do não-ser será enfatizada por outras duas aporias que decorrem da explicação da natureza da imagem e da falsidade envolvendo o μὴ ὄν, mais precisamente a relação rejeitada entre o que é e o que não é.

Como vimos, a refutação do não-ser, desenvolvida da perspectiva parmenideana, implica contradições que teriam atingido o próprio Parmênides, na medida em que fez uso ele também da expressão não-ser¹⁶⁹. Será preciso, então, tentar desprender-se dos termos de Parmênides e reiniciar a busca tentando encontrar uma linguagem correta acerca do não-ser. Pois se não houver a possibilidade de falar corretamente do não-ser, sem conferir-lhe nem ser, nem

¹⁶⁵ Peck, art. cit., p. 35.

¹⁶⁶ Campbell, op. cit., p. 88.

¹⁶⁷ Nestor Cordero, *Platon, Le Sophiste*, p. 22. Mas como sugere em outro lugar (n. 139, *ibidem*), é a concepção do ser compartilhada pelo senso comum e pelas correntes filosóficas criticadas no *Sofista*, aí incluída a teoria das Formas.

¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*.

¹⁶⁹ É difícil resistir à tentação de acusar o Estrangeiro de incorrer em má-fé na sua sugestão de que Parmênides se contradiz ao enunciar τὸ μὴ ὄν, pois é muito provável que o pré-socrático fez uso metalingüístico dessa expressão.

unidade nem pluralidade numérica, dever-se-á admitir que o sofista se infiltrou num lugar inacessível. Conseqüentemente, a acusação de que possui uma técnica de produzir ilusões, ser-lhe-á facilmente refutável.

Com efeito, ao chamá-lo de produtor de imagens ele perguntaria o que, afinal, chamamos de imagem (εἶδωλον). Teeteto não se dá conta da séria dificuldade encoberta pela noção de εἶδωλον. Cometendo o mesmo erro do dia anterior¹⁷⁰, aduz como resposta ao sofista exemplos de imagens retirados da experiência sensível: as imagens refletidas na água e nos espelhos, as que são pintadas ou esculpidas e tudo mais do mesmo tipo.

Contudo, não seria a multiplicidade das coisas chamadas imagens que interessaria ao sofista, que poderia fingir-se de cego dizendo não perceber nenhuma destas coisas, mas o que se pode descobrir a partir da diversidade das imagens, ou seja, aquilo que há de comum e que recobre os vários particulares como sendo uma unidade¹⁷¹. Advertido, então, de que se trata de achar a definição do εἶδωλον¹⁷², Teeteto responde: “Que poderíamos dizer, Estrangeiro, que é uma imagem senão uma outra coisa parecida feita à semelhança daquilo que é verdadeiro”. À primeira vista, a definição é clara: o εἶδωλον é contrastado ao ἀληθινόν; este é a realidade genuína ou verdadeira, o original; enquanto aquele é a cópia meramente reproduzida (ὁψωμοιωμένον, 240a8) a partir do que é o autêntico ser. Porém, na análise a que o Estrangeiro procederá, a natureza da imagem aparecerá espantosamente problemática.

Tomando a fórmula de Teeteto para referir-se ao εἶδωλον, o Estrangeiro indaga se este *outro parecido* (ἕτερον τοιοῦτον, 240a9), já que é *tal como* o verdadeiro, não seria ele também verdadeiro. Resoluto, Teeteto precisa: “De maneira alguma é um verdadeiro, mas um semelhante” (ἐοικός). Se é outro que o verdadeiro, a imagem ou εἰκὼν configura-se como algo

¹⁷⁰ Cf. No *Teeteto*, que é o diálogo ocorrido na véspera da conversação que constitui o *Sofista*, o mesmo jovem geômetra responde à questão de Sócrates sobre a definição de conhecimento elencando saberes particulares (cf. 146c).

¹⁷¹ Conforme nota Diès, “estas fórmulas sobre a essência comum que a definição atinge se encontram por toda parte em Platão. Cf. em particular, *Ménon*, 74d-75a; *Fedro*, 265d-e; *Teeteto*, 148d” (PLATON, *Œuvres complètes - Le Sophiste*, p. 341, n. 1). Neste ponto, parece-nos, Platão usa de ironia, pois o sofista quase sempre representado em sua obra como incapaz de discernir entre as instâncias particulares e a forma comum, aqui abandona sua postura nominalista.

¹⁷² Segundo Rosen, da maneira como é interpelado, Teeteto fará mais que definir a imagem, porquanto deverá conferir ser e unidade ao gênero do εἶδωλον. E no exame do ser da imagem que o Estrangeiro empreenderá, “a distinção entre a definibilidade ou inteligibilidade do que significa ser uma imagem e o ser ou modo de existência das imagens desempenham uma função considerável tanto na subsequente discussão quanto na literatura secundária” (Rosen, op. cit., p. 190).

que ao mesmo tempo é e não é. De fato, uma vez que o verdadeiro é algo que é realmente (τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν, 240b3), e o não verdadeiro o *contrário* (ἐναντίον) do verdadeiro, a cópia porquanto não sendo o verdadeiro, não é algo que é realmente¹⁷³. Porém, de alguma maneira é (ἔστι πως); se não *verdadeiramente* (ἀληθῶς), ao menos *realmente* (ὄντως) enquanto cópia. Por conseguinte, embora não seja um ser real, é *realmente* o que chamamos cópia¹⁷⁴. E assim, de um jeito muito estranho um tal entrelaçamento (συμπλοκή, 240c2) enlaça o não-ser ao ser; de sorte que o sofista força a admitir que o não-ser de algum modo é.

A passagem é litigiosa¹⁷⁵, e como tal os problemas textuais têm permitido uma gama de interpretações divergentes. Aqui, porém, nos ateremos menos à letra que ao espírito do texto, o qual, malgrado a vasta polêmica, é de maneira geral razoavelmente claro. Às voltas com o problema da possibilidade do não-ser, os interlocutores puseram sob escrutínio a natureza da imagem. Nesta análise o Estrangeiro joga com a relação ambígua entre τὸ ἀληθινόν e ὄντως ὄν, por um lado, e ὄν e εἶναι, por outro¹⁷⁶. À imagem falta a autenticidade do objeto verdadeiro; nesse sentido ela não é o verdadeiro, mas distinta do mesmo (o *contrário*¹⁷⁷, disse o Estrangeiro, usando o termo que mais tarde focalizará como inadequado para significar a diferença, cf. 257b; 258e). Não existindo ao modo do verdadeiro ser, nem por isso é um não-ser absoluto: existe sob a forma de imagem sendo *realmente* tal o que é¹⁷⁸. Destarte, o εἶδωλον é, por definição, aquilo que admite a um só tempo ser e não-ser.

¹⁷³ *Sofista*, 240b7: *ouk ontōs ouk on ara legeis to eoikos, eiper auto ge me alēthinon, ereis*. Para Cordero, simplesmente seria: *ouk on ara legeis to eoikos*; suprime o *ouk ontōs* seguindo os manuscritos T e Y (cf. *Platon, Le Sophiste*, Anexo II, p. 288). Para a supressão do segundo *ouk*, cf. F. Cornford, *La teoria platonica del conocimiento*, p. 195, n. 11.

¹⁷⁴ *Sofista*, 240b12: *ouk on ara ouk ontōs estin ontōs, hen legomen eikona. Oukoun, não ouk on*, segundo T e Y adotados por Cordero (cf. *Platon, Le Sophiste*, p. 238, n. 169).

¹⁷⁵ Sobre as modificações nos manuscritos, cf. Cordero, *Platon, Le Sophiste*, Anexo II, pp. 288-290.

¹⁷⁶ Cf. Rosen, op. cit., p. 191.

¹⁷⁷ Cordero assim explica o uso do *anantion* nessa passagem: “Nous sommes toujours dans un univers que relève des opinions courantes, systématisées par Parménide (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 le contraire (*enantion*) du vrai, comme le jour est le contraire de la nuit (...) le grand du petit (...) et l’être du non-être” (*Platon, Le Sophiste*, p. 237, n. 164).

¹⁷⁸ Nesse ponto, observa P. Seligman, a assimilação do ser com a verdade, mencionada em 236e, tal como Parmênides evidenciava concebendo o caminho da verdade o caminho do ser, parece começar a se dissolver; “o que é um passo significativo para a diferenciação conceitual” (cf. op. cit., p. 18).

Para compreender o estatuto aparentemente contraditório da imagem, talvez seja útil procurar saber se aqui se deve falar de gradação ontológica. Segundo Cornford, que interpreta essa passagem à luz da doutrina dos graus de realidade exposta na *República*, os problemas a serem resolvidos com a noção de imagem eram basicamente dois: explicar como algo pode existir sem ser totalmente e, em conexão com esse, que classe de existência pode ter esse mundo das “aparências”, negado por Parmênides e reconhecido por Platão como objeto da *doxa*. O resultado é que se deve admitir uma região intermediária constituída por coisas que nem são totalmente reais nem completamente inexistentes; pertencendo a esta região, as imagens seriam ainda menos reais que os objetos reais dos quais são imagens¹⁷⁹.

À primeira vista, parece justo pensar em níveis diversos de ser relativamente à coisa verdadeira e a sua cópia. O ἀληθινόν é, sem dúvida, independente da imagem que possa originar, e sua principal característica é ser realmente; enquanto o εἰκός não pode ser cópia se não for de um modelo; e além disso, antes de mais nada é um não-ser, que só é *realmente* enquanto é cópia. Mas o fato de conceder o ser (e ser real) à imagem parece indicar que não é a teoria da gradação ontológica que explica, em nossa passagem, a natureza do εἶδωλον. Com efeito, tenha ou não se preocupado em manter, no *Sofista*, a escala ontológica de outros diálogos, o que aqui Platão busca é demonstrar que o não-ser de certo modo é; mais precisamente, como uma coisa que “não é” outra coisa, possa “ser” ela mesma. A noção de imagem se presta perfeitamente a esse objetivo. O εἶδωλον *não é* o seu original, mas *é* ele mesmo. É nesse sentido que o Estrangeiro evidenciará a forma de dizer o não-ser sem com isso enredar-se nas contradições decorrentes da pretensão de que seja o que absolutamente não é, nem multiplicar a classe dos entes. Mas isso só ficará esclarecido após o exame da noção de ser e demonstração da comunhão dos gêneros.

Considerando a natureza da imagem, o Estrangeiro certamente pretendia indicar, contra a polarização parmenideana no ser absoluto que relega o não-ser à pura nulidade, que há um sentido no qual se pode falar que algo que não é seja. Da mesma forma que a imagem é

¹⁷⁹ Cf. Cornford, *La Teoria Platónica del Conocimiento*, pp. 193-196. Com propósitos e resultados distintos dos de Cornford, Maura Iglésias aproxima o *Sofista* das obras da maturidade mediante a noção de imagem. Numa interpretação muito perspicaz, demonstra que o conceito de imagem é chave no *Sofista*, malgrado suas poucas aparições na parte central do diálogo. A tarefa de provar a existência da imagem, isto é, do tipo de coisa cujo ser consiste justamente em parecer ser aquilo que realmente não é, coloca o *Sofista* na linha da ontologia clássica de Platão, pois provar que há imagem “é absolutamente necessário para poder afirmar que coisas sensíveis são imagens do inteligível” (p. 152). Essa exigência é satisfeita pela realidade do discurso, que é imagem das coisas, nas suas tessituras legítimas ou não (cf. *A relação necessária entre a primeira parte e a parte central do Sofista de Platão*, pp. 143-155).

realmente uma imagem, o não-ser *é realmente* o não-ser. Esse entrelaçamento do ὄν com o μὴ ὄν será legitimado pela reestruturação de ambos os conceitos. Como nota Giancarlo Movia, “para Platão, dizer que um ente, por exemplo, uma imagem, é, significa dizer que é idêntica a si mesma, que é uma imagem antes de qualquer outra coisa, e, na medida em que se pode admitir que Platão estabeleça a mútua implicação do significado existencial e daquele predicativo do termo ser, que é uma essência ou natureza (*physis*) (cfr. 245c9) existente”¹⁸⁰.

Segundo o mesmo exegeta, tudo isso implica a fundamental distinção entre o ser e o não-ser relativos, que faz com que o ser em um certo sentido não seja (ser uma certa determinação equivale a não ser uma outra) e o não-ser de algum modo seja (não ser uma certa determinação equivale a ser uma outra)¹⁸¹. Enfim, o estatuto ontológico da imagem, ou seja, seu modo de existência que implica a reunião do ser com o não-ser (a imagem é o que é, mas não é o original), permite romper o “princípio de não-contradição absoluto” de Parmênides – ou o ser ou o não-ser, μὴδὲν – para patentear o “princípio de não-contradição restrito”, menos intransigente que considera a multiplicidade dos seres e suas mútuas oposições.

1.3 A aporia do falso

O Estrangeiro arremata seu primeiro *approach* da questão do não-ser retornando ao problema lógico que conduziu até ela: a possibilidade da falsidade. Efetivamente, o sofista é acusado de formar em nossas almas falsidades por meio da sua arte ilusionista. Mas, afinal, o que é a opinião falsa? “A opinião falsa será aquela que julga o contrário das coisas que são” (ψευδὴς δ’ αὖ δόξα ἔσται τάναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα, 240d6-7). Ajudado por Teeteto, o Estrangeiro refina essa asserção. A opinião falsa concebe como sendo de certo modo, as coisas que absolutamente não são (πὼς εἶναι τὰ μηδαμῶς ὄντα, 240e1-2), mas também julga como absolutamente não sendo, as coisas que são completamente (οὐ καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα δοξάζεται, 240e5-6). O discurso falso (λόγος ψευδὴς) teria a mesma constituição, considera que as coisas que não são, são; e as que são, não são (τὰ τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι, 241a1)¹⁸². Todavia, admitindo que haja falsidade na opinião e no discurso, os

¹⁸⁰ G. Movia, *Apparenze, essere e verità*, pp. 238-239.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 239.

¹⁸² Aristóteles oferece a mesma definição da falsidade em *Metafísica*, IV, 7, 1011b26: τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος.

personagens caem, novamente, em contradição, posto que forçados a atribuir o ser ao não-ser. De fato, se, como há pouco estabeleceram, o que não é não pode ser dito ou pensado, não haveria discurso sobre o não-ser; desse modo, falando do falso que não é, eles retêm como objeto do discurso o que não é objeto de discurso, ou seja, o não-ser¹⁸³.

1.4 A necessidade do parricídio

Evidenciadas essas cinco aporias – apenas uma pequena parte das inumeráveis que surgem da tentativa de definir a sofística como arte do falsário e produtor de ilusões – chega enfim o momento de se declarar abertamente o que desde o início se sabia era preciso realizar para capturar o sofista. O Estrangeiro, mesmo receando ser tomado como um tipo de parricida (πατραλοΐαν, 241d3), destaca a necessidade de submeter a exame o “argumento do pai Parmênides” (τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον, 241d5) e contra ele “estabelecer por força que o que não é, em alguma relação é, e, por sua vez, o que é, de algum modo, não é” (βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς ἔστι πῃ, 241d6-7).

Hector Benoit ressalta muito lucidamente que o enfretamento com Parmênides parece proposto como decisivo. Escreve ele:

O caráter de ruptura com a tradição parmenideana parece ser radical, trata-se de um “questionar” o *lógos* paterno, colocando-o a prova, procurando os seus erros e falhas, como se questiona um réu ou prisioneiro à procura da sua culpabilidade. Assim é que a palavra usada pelo estrangeiro, βασανίζειν, *basanízzein*, remete a um “questionar” ou “provar” equivalente a “torturar” ou a “arrancar confissão”. Também o caminho que se propõe pelo enlaçamento do não-ser com o ser e do ser com o não-ser é um forçar ou violentar conceitual em direção do entrecruzamento com o contraditório. Assim é que a palavra βιάζεσθαι, *biádzesthai*, é “obrigar” recorrendo à força ou violência. Trata-se, portanto, da tentativa de instauração, por força (βία), de um novo fundamento ou princípio (ἀρχή) Trata-se da procura do novo começo que possa abalar a hegemonia absoluta do ser eleático¹⁸⁴.

¹⁸³ Cf. Movia, op. cit., p. 237.

¹⁸⁴ H. Benoit, *A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte*, p. 29.

Segundo acreditamos, o escopo central do *Sofista* é a instauração de uma ontologia reformada que flexibilize as noções de ser e não-ser, mitigando o “princípio de identidade” e o “princípio da não-contradição” “revelados” pela deusa de Parmênides e usurpados pelos sofistas para sustentarem a veracidade de toda e qualquer proposição. De fato, se é absolutamente impossível dizer o que não é, não haveria, a rigor, nem o juízo falso, nem a contradição¹⁸⁵. Além disso, na lógica e ontologia eleáticas – é o que a primeira parte do *Parmênides* parece sugerir – as Formas, postas para salvar os fenômenos, nada explicariam, e, como os fenômenos, seriam irreais, porque inconsistentes. É preciso, pois, introduzir uma concepção de ser que não seja recalcitrante à negação; e admitir um modo possível de falar o que não é, vale dizer, descobrir o sentido da expressão não-ser. Este parece ser o principal propósito do *Sofista*: demonstrar que o que é, em certo sentido, também não é, que, portanto, o ser não se deve compreender univocamente; caso contrário, não existiria distinção entre conhecimento e falsidade, e, por consequência, filosofia e sofística se confundiriam, desaparecendo, de resto, o domínio das entidades cognoscíveis no mais alto grau.

Mas uma argumentação longa e difícil será ainda desenvolvida para que o diálogo alcance o seu escopo. No que concerne ao exame do não-ser e à caçada ao sofista, os paradoxos até agora surgidos deixaram claro, mesmo para um cego (241d9), que, para desalojar o sofista de seu refúgio inextricável, faz-se mister seja contestada a negação peremptória do não-ser feita por Parmênides. Efetivamente, se uma crítica meticulosa do princípio parmenideano não for levada a cabo, provando que o não-ser possa ser, jamais nos livraremos de contradições ridículas ao pretendermos falar de discurso ou opinião falsa, imagens, imitações e tudo o mais que concerne à arte sofística (241e)¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Sobre a impossibilidade sofística da contradição, cf. a excelente análise de G. B. Kerferd, *O movimento sofista*, pp. 127ss.; 151ss.

¹⁸⁶ Com toda propriedade Fronterrotta (*L'être et la participation de l'autre*, p. 316, n. 4) destaca que “le rapport entre le plan logique et le plan ontologique, dans le but de résoudre à leur racine ontologique les difficultés apparues sur le plan logique, est explicite en 241d5-7 et 241e1-5: dans premier passage, l'Eléate soutient que, pour défendre le raisonnement mené jusque-là, il faudrait réfuter le discours (*logon*) de Parménide et ‘obliger’ (*biazesthai*) ‘le non-être à être, et l'être à ne pas être, sous certains modalités’ (...). Or, cette démonstration ‘ontologique’ est nécessaire et inévitable pour résoudre les difficultés soulevées, sur le plan du discours, par la notion de faux et par les images, en faisant recours à son fondement ontologique [admissão do não-ser no ser] (...). Sans la démonstration du non-être en tant que tel (sur le plan ontologique), le fait même de prononcer des discours faux, c'est-à-dire des discours que presupposent le non-être, n'aurait pas de sens. C'est pourquoi, comme le dit l'Eléate, le renvoi du plan logique au plan ontologique se révèle nécessaire.

A discussão chega a um ponto crucial: ou se aceita a tese de Parmênides e se encerra o debate; ou se assume o desafio de refutá-la, de onde a necessidade não só de abater Parmênides, mas também de examinar certas “evidências”, “pois nossa aquiescência atual pode obedecer a um tipo de visão confusa”¹⁸⁷.

1.5 As aporias do ser

O não-ser, analisado mais de perto, se revelou uma noção demasiadamente confusa e obscura, muito ao contrário da idéia clara que o hábito inveterado de usá-la nos fazia crer que fosse. É preciso certificar-se agora se a noção oposta, o ser, *prima facie* tão clara e distinta, também não oculta graves dificuldades.

Platão está consciente da mútua implicação das duas noções na doutrina eleática; sabe que a reinterpretação de uma inevitavelmente envolverá a outra. Além disso, como frisa Seligman, a incerteza sobre o ser que aqui ele expressa reflete também uma incerteza sobre sua concepção de Forma, “o veículo platônico do ser *par excellence*”¹⁸⁸.

Trata-se doravante de examinar a noção de ser, exame que o Estrangeiro desenvolverá sob a forma de uma revisão histórico-crítica de doutrinas passadas (e contemporâneas) que, a sua maneira, tematizaram o ser. Nem todos os seus autores são facilmente identificáveis¹⁸⁹. De maneira geral, as alusões reportam aos pensadores e/ou poetas que inquiriram o princípio e o processo de formação do universo, e que identificaram o ser com a ἀρχή ou ἀρχαὶ por eles escolhidas. Metodologicamente, o Estrangeiro os separa em duas categorias: os que tentaram definir o número (ποσά) dos seres – pluralistas e monistas (243a-245e); e os que buscaram definir a qualidade (ποιά) do real – materialistas e idealistas (246a-249d).

ESTR. A meu ver, Parmênides e todos os que com ele empreenderam discernir e determinar o número e a qualidade dos seres, assim fizeram sem proceder a uma análise cuidadosa. TEET. Como? ESTR. Dão-nos todos eles a impressão de contar-nos fábulas, cada um a seu modo, como fariamos a crianças. Segundo um deles, há três seres

¹⁸⁷ Cordero, *Platon, Le Sophiste*, p. 240, n. 185.

¹⁸⁸ Seligman, *op. cit.*, p. 22.

¹⁸⁹ Cordero realizou uma busca minuciosa da identificação dos autores ou correntes filosóficas que o Estrangeiro poderia ter em mente (cf. *Platon, Le Sophiste*, pp. 240-243, notas 189-198).

que, ou bem promovem entre si uma espécie de guerra ou, tornando-se amigos, fazem-nos assistir a seus casamentos, ao nascimento de seus filhos, os quais educam. Outro, contenta-se com dois; úmido e seco ou quente e frio, os quais faz coabitar e casar em forma devida. Entre nós, os eleatas, vindos de Xenófanes e mesmo de antes dele, admitem que o que chamamos o Todo é um único ser e assim o apresentam em seus mitos. Posteriormente, certas Musas da Jônia e da Sicília concluíram que o mais certo seria combinar as duas teses e dizer: o ser é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, mantendo-se a sua coesão pelo ódio e pela amizade. O seu próprio desacordo é um eterno acordo: assim dizem, entre estas musas, as vozes mais elevadas; mas as de voz mais fraca diminuíram o eterno rigor da lei: na alternância que pregam, umas vezes o Todo é uno, pela amizade que nele Afrodite mantém, outras vezes é múltiplo e hostil a si mesmo, em virtude de não sei que discórdia. Quem, dentre eles, fala verdadeiramente, e quem falsamente?¹⁹⁰

A questão para todos é a mesma: o que queriam significar por *ser* (εἶναι, 243e2; ὄν 244a6; οὐσία, 246c7) quando em suas formulações empregaram o termo?¹⁹¹ As aporias que de cada doutrina o Estrangeiro derivará, mostram que não tiveram resposta apropriada à questão sobre o significado do ser. Então, para denunciar a forma inadequada com que os filósofos até então teriam tratado o problema do ser, e a parcialidade de suas respectivas teorias, o Estrangeiro os constrange a admitir teses contrárias às por eles perfilhadas: o pluralista deverá aceitar a possibilidade do ser único; o monista, uma pluralidade de coisas; o materialista, seres incorpóreos e imutáveis; e, por fim, o idealista deve admitir como *sendo* a realidade em *devir*.

1.6 Crítica aos pluralistas

No exame da noção de ser, os primeiros interpelados foram os filósofos que sustentaram uma pluralidade de seres, mais especificamente aqueles que reduziam o todo (τὸ πᾶν) a um par de contrários. O Estrangeiro quer saber o que esses pensadores entendiam por *ser* quando, afirmando que todas as coisas eram o quente e o frio, ou algum par deste gênero,

¹⁹⁰ *Sofista* 242c-243a (trad. Jorge Paleikat, modificada).

¹⁹¹ L. Brown, ressaltando que a pergunta é pelo significado, ou o correlato extra-lingüístico de uma expressão ou expressões, observa que Platão não se ateu à expressão participial 'to on'; mas prestou atenção a toda forma do verbo 'einai', com especial interesse na questão "o que você está dizendo sobre uma coisa quando você diz que ela é?" O nome abstrato 'ousia' é usado para designar o assunto da investigação, aparentemente sem nenhuma diferença significativa no sentido (cf. *Innovation and Continuity, The Battle of Gods and Giants*, Sophist, 245-249, p. 184).

aplicavam o *ser* a ambas e a cada uma. “Que coisa devemos entender com o seu ser?” (τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν; 243e2). Três possibilidades são consideradas. O ser seria uma terceira coisa (τρίτον) ao lado (παρὰ) das outras duas, ou seja, representaria um ‘nome’ ou uma ‘natureza’ tendo um significado distinto daqueles outros dois¹⁹²; e assim, o todo se constituiria não de dois, mas de três elementos. Ou então, poder-se-ia chamar de ser apenas um dos dois opostos, conseqüentemente o outro não seria, porquanto são contrários e, desse modo, só haveria uma coisa duplamente designada. Por exemplo, dizer que só o quente *é*, implicaria dizer que haveria uma única natureza essencial, o ser idêntico ao quente (o ‘é’ tornando-se um outro nome do quente¹⁹³), e não mais dois princípios. A terceira alternativa seria chamar de ser o par, mas ainda nesse caso existiria apenas uma coisa e não duas, a saber, “o ser-quente-frio, isto é, uma unidade dupla”¹⁹⁴.

Essas alternativas contradizem a proposição pluralista. Elas parecem repousar sobre três assunções, que são assim esquematizadas por Seligman:

1. A assunção que qualquer nome necessariamente deve se referir a alguma coisa; e “ser” é tratado como um nome.

2. A assunção eleática que “ser” deve se referir a uma, e somente uma, coisa, isto é, ou a uma coisa ao lado das duas, ou a uma ou a outra dentre as duas, ou às duas juntas, de modo que seriam confundidas numa única.

3. A assunção naturalística que o ser deve ser uma coisa específica, isto é, o quente ou o frio, ou o quente e frio, ou alguma outra coisa da ordem do quente e do frio. Seligman defende, contra Cornford, que Platão tenha feito essa terceira assunção, porque se sustentasse que o ser é de fato uma terceira coisa (superlativa) na qual diversamente participam o quente e o frio, salvaria a doutrina em causa, e imporla, anacronicamente, sua própria teoria das idéias. Destaca, porém, que a terceira assunção tem um futuro incerto, pois o “ser” está em crise¹⁹⁵.

Opinião diferente é avançada por Ian Crombie. Crombie sugere que a observação do Estrangeiro é que, posto que o ser não é idêntico a nenhum outro universal, se se diz que há *n*

¹⁹² Cf. Movia, op. cit., p. 241.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Cordero, *Platon, Le Sophiste*, p. 244, n. 204.

¹⁹⁵ Cf. Seligman, op. cit., pp. 23-24.

universais, então o ser há de ser o $n + 1$. As doutrinas que o Estrangeiro está examinando são da forma “O real é P, Q...” Se se entende que estas doutrinas pretendem afirmar que tudo se pode explicar em termos das propriedades P, Q..., é preciso reconhecer então que o Estrangeiro não se posiciona quanto à verdade ou falsidade destas opiniões. Sua observação se dirige contra tais doutrinas entendidas não como fragmentos de ciência natural, mas como fragmentos de análise metafísica que defende não haver mais propriedades últimas que P, Q..., e vistas dessa perspectiva o Estrangeiro a elas objeta que o ser deve figurar em qualquer lista das propriedades últimas e não se pode identificar com nenhum conjunto de propriedades¹⁹⁶.

1.7 Crítica aos monistas

Tendo exposto as dificuldades que encontra na tese pluralista, o Estrangeiro passa a ocupar-se com a doutrina monista, em particular, com Parmênides. A tese atribuída aos eleáticos segundo a qual “o todo é um” (ἐν τὸ πᾶν, 244b6), é interpretada pelo Estrangeiro como a afirmação de que há uma só coisa (ἐν μόνον εἶναι, 244b10)¹⁹⁷. Assim compreendida, a teoria monista é submetida a uma dupla crítica.

Os monistas designam ser alguma coisa (ὄν καλεῖτέ τι, 244b12). Certamente, a coisa mesma que é a coisa única; e assim, utilizam dois nomes – ser e um – para o mesmo objeto; o que é ridículo, pois acabam por assumir a existência de dois nomes quando estabeleceram haver tão somente uma única coisa, o ‘um’ (τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἐν, 244c8-9)¹⁹⁸. Dizer simplesmente que há um nome (ἔστιν ὄνομα τι, 244d1), mas não se refere a nada, também é inaceitável. Pois considerar o nome como diferente da coisa nomeada (τοῦνομα τοῦ πράγματος ἕτερον, 244d3) implica afirmar ainda uma duplicidade (λέγει τι, 244d3-4) – o

¹⁹⁶ Cf. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, II, pp. 382-383.

¹⁹⁷ N. Cordero (*Platon, Le Sophiste*, p. 244, n. 208) acredita que o interlocutor imaginário do Estrangeiro poderia ser Melisso, que justamente teria afirmado “Não existe senão uma só coisa” (ἐν μόνον ἔστιν, fr. 8,1 DK). A maior parte dos comentadores, porém, não duvida que Platão tenha em mente na sua crítica da doutrina monista o expoente da escola eleática, Parmênides, a quem, aliás, cita textualmente. Não obstante, reconhece-se que Platão parece não ter sido justo com Parmênides numa série de questões. Seligman destaca que Platão inverte a ordem lógica do pensamento de Parmênides. Não disse que Parmênides atribuiu unidade ao ser, mas que teria assumido uma única realidade a que nomeou ser (cf. op. cit., p. 25).

¹⁹⁸ G. Movia concorda com Seligman que a questão da existência do nome ‘ser’ está além do alcance conceitual do pensamento de Parmênides. Não obstante, assinala Movia, na perspectiva do Estrangeiro, o emprego de dois nomes (um e ser) para a mesma coisa contradiz a hipótese monística, seja porque o nome, de alguma forma, difere da coisa, seja porque aqueles dois nomes se referem a duas coisas distintas, seja porque, ainda que considerados idênticos extensionalmente, são porém diferentes nas suas intensões (cf. op. cit., p. 244, n. 5).

nome e o objeto nomeado (o nome ser e a coisa ‘um’). Por outro lado, afirmar que o nome é idêntico à coisa acarreta os seguintes inconvenientes: ou é nome de nada, vale dizer, não possui referente, posto que é a própria coisa; ou, se for nome de algo, é nome de si mesmo, isto é, de um nome. “E o um (ὅν) que não é unidade senão do um, seria ele também unidade do nome”. Em suma, o nome ser que designaria o um, em última análise, teria como referente o nome um, com o qual a coisa ‘única’ se identifica¹⁹⁹.

Esse argumento é semelhante ao primeiro argumento da segunda parte do *Parmênides*. Entendido em sentido absoluto, como pura unidade sem quaisquer relações com o múltiplo, o ‘um’ finda por não poder ser, e então por não poder ser nem mesmo uno. Completamente inapreensível e indescritível, dele não haveria nome (ὄνομα), discurso (λόγος), ciência (ἐπιστήμη), percepção (αἴσθησις) e opinião (δόξα, 142a3-4) – consequência para o ‘um’ que os personagens do *Parmênides* concordam não se deve manter. O Estrangeiro no *Sofista* parece pôr no mesmo caso o ὅν dos monistas, de modo que não poderia ter os predicados que o Parmênides histórico lhe atribuíra.

Há um segundo argumento, ainda mais complexo. Os monistas declaravam que seu ‘ser-uno’ (τοῦ ὄντος ἑνός, 244d14) era ‘o todo’ (τὸ ὅλον). Com efeito, o próprio Parmênides assim o concebia e o descreveu nos versos que o Estrangeiro recita:

*Semelhante à massa de uma esfera bem redonda, em todas as suas partes. Do centro, igualmente distante, em todos os sentidos. Pois, é impossível que de um lado, seja maior ou menor do que o outro*²⁰⁰.

A metáfora parmenideana do ser esférico será compreendida literalmente. De acordo com o Estrangeiro, o ser desse modo constituído, isto é, possuindo meio e extremidades, necessariamente terá partes. Mas, a princípio, admite que o que é formada de partes possa ter a propriedade de ser um (πάθος τοῦ ἑνός, 245a1) e, ao mesmo tempo, ser a totalidade das coisas e um todo (πάν τε ὄν καὶ ὅλον ἑν εἶναι, 245a3). Contudo, o ente que tem a unidade por atributo, ou seja, é a unidade de uma multiplicidade, não pode ser ‘o um em si’ (τὸ ἑν αὐτὸ, 245a6), porque ‘o que é verdadeiramente um’ (τό ἀληθῶς ἑν, 245a8) deve ser completamente sem partes

¹⁹⁹ Cf. Movia, op. cit., p. 245.

²⁰⁰ *Sofista*, 244e3-5 (Parmênides, Fr. 8,38-39 DK) [trad. Jorge Paleikat]: πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεὼν ἐστὶ τῇ ἢ τῇ.

(ἀμερὲς παντελῶς), *videlicet*, deve ser absolutamente indivisível. Isso não é tudo. O Estrangeiro torna a argumentação mais sutil e intrincada jogando com a relação entre todo (ὅλον), totalidade (πᾶν), ser e um. O ser assim afetado pelo um, isto é, que tem a propriedade da unidade (πάθος ἔχον τὸ ὄν τοῦ ἐνός, 245b4), além de não poder ser único, não poderá ser um todo. Com efeito, se somente de certo modo (πῶς, 245b8) o ser é um, não será idêntico ao ‘um’²⁰¹; e, portanto, o ‘um’ não será a totalidade das coisas (πλέοντα τὰ πάντα ἐνός ἔσται, 245b8-9) – além do ‘um’ haveria ao menos o ser. E no caso em que o todo em si seja (ἢ αὐτὸ τὸ ὅλον, 245c2), o ser não seria um todo; então, o ser faltaria a si mesmo, no sentido de que não conteria tudo o que existe²⁰²; e privado de si mesmo, será não ser (οὐκ ὄν ἔσται τὸ ὄν, 245c6). E, novamente, a totalidade (τὰ πάντα) se revelará maior que o ἐν, pois o ser e o todo teriam, cada qual, separadamente, uma natureza própria (ιδίον ἐκατέρου φύσιν, 245c9). De outra parte, se o todo absolutamente não fosse, então o ser também não seria, nem se tornaria ser. Pois o que vem a ser (τὸ γενόμενον), vem a ser como um todo. Assim, não poderá haver nem ser (οὐσίᾳ) nem devir (γένεσις) se o um ou o todo não constarem entre as coisas que são (ἐν τοῖς οὖσι μὴ τιθέντα, 245d5-6). De resto, algo que não é um todo não pode ser de qualquer quantidade, pois algo que é de certa quantidade deve ser um todo desta quantidade.

Até que ponto a crítica do Estrangeiro dirigida contra o monismo eleático atinge o alvo e, efetivamente, seus argumentos contestam os sentidos das palavras do Parmênides histórico, é uma questão muito controversa; pois, como procuramos mostrar, existem sérias dúvidas e uma polêmica descomunal quanto à natureza do monismo defendido por Parmênides. O ponto que ora nos interessa frisar concerne ao fato de que a crítica não é sem efeito para a teoria das Formas. Limitamo-nos a um aspecto. Conforme a hipótese de trabalho que assumimos, no *Sofista* o autor revisa sua herança eleática, reconsiderando os conceitos de ser e unidade que descreviam as entidades inteligíveis. Na teoria clássica, as Formas foram concebidas como

²⁰¹ W. Bondeson encontra nesta asserção um exemplo da regra que parece ser básica a muitos argumentos de Platão, a saber, ‘se x tem o *pathos* de y, então x não é idêntico a y’. E vê nessa afirmação, como antes já havia aparecido, a distinção entre identidade e predicação (cf. *Some Problems about Being and Predication in Plato’s Sophist* 242-249, p. 4).

²⁰² Cf. Campbell, op. cit., p. 114. Sigo essa interpretação da difícil linha 245c2, onde o ἐκεινοῦ é ambíguo: poderia referir-se a τὸ ἐν ou a τὸ ὅλον. Se a referência é a *hen*, o ser não seria um todo por ter o caráter da unidade, e o todo existiria ademais do ser e do um, faltando totalidade ao ser; se a ὅλον, o ser não seria o todo por apenas tê-lo como propriedade, o todo mesmo existindo separado; de novo, ‘ser’, ‘todo’ e ‘um’ não coincidindo. No fim, o resultado é o mesmo: distinguindo-se de cada uma das outras coisas, o ser é não ser.

unidades eleáticas; uma concepção que parece ter sido necessário repensar para se evitar certos absurdos.

Na crítica à teoria das Idéias no *Parmênides*, aqui já vista, uma das objeções visava a mostrar a incompatibilidade de duas assunções fundamentais da hipótese das Formas: a unidade da Forma e o fato de ser passível de participação. Apoiado na premissa de que os participantes de uma Forma participam ou da Forma ‘como um todo’ ou ‘em parte’, o argumento tenta provar que o εἶδος dificilmente conservaria sua integridade e singularidade se relacionando com o objetos sensíveis. A relação participativa fora entendida como o ‘estar em’ (ἐν εἶναι, 131a8) da Forma na coisa. Assim, se, por um lado, o todo da Forma está em cada um de seus participantes, então, uma vez que estes últimos estão separados uns dos outros, a Forma deve estar separada de si mesma. Se, por outro lado, não o todo mas somente uma parte da Forma está em cada participante, então, a Forma será um agregado não-integral e não mais una (130e-131e). No fim, Sócrates aceita a sugestão de que, se for divisível, a Forma não será una. E, ao que parece, é constrangido a abrir mão ou da participação ou da unidade formal.

Mas, como já na primeira hipótese ou argumento do *Parmênides*, Platão no *Sofista* demonstra que a idéia de uma unidade absoluta é insustentável. Na análise da própria tese monista, ‘ser’, ‘um’ e ‘todo’ emergem como noções distintas, dotadas de natureza própria, mas que participam umas das outras. Efetivamente, é uma crença básica da hipótese das Formas inteligíveis que parece apoiar aqui a crítica do Estrangeiro, qual seja, a distinção dos dois possíveis modos de ser de alguma coisa: ser a coisa mesma x ou ser x por participar de x , recebendo x como predicado. Assim, ser ‘um’ e ser um todo não são mais inconciliáveis: o todo de certo modo pode ser um, e vice-versa. Na verdade, o Estrangeiro sublinha, o ‘um’ e o ‘todo’ são gêneros que devem abarcar todas as coisas, pois qualquer ente que seja deve existir sendo uma coisa e o todo disso que é, a totalidade das qualidades que acaso possui. Ao que parece, repensada a noção parmenideana de ‘um’, tal como a de ser, a Forma, como as demais coisas, pode ser concebida como una e múltipla; na medida em que detém uma natureza particular, sendo em si, podemos dizer que é una, mas nada impediria que em função da pluralidade de atributos que se lhe conferem possamos compreendê-la múltipla.

1.8 A batalha dos gigantes

As dificuldades são infinitas tanto para os proponentes da tese pluralista, quanto para os defensores da tese monista. E, apesar da investigação não ter contemplado todos os que estudaram minuciosamente a questão do ser e do não-ser, o Estrangeiro considera suficiente o exame que realizaram daqueles que tentaram determinar o número dos entes. Passa, então, a ocupar-se dos que se pronunciaram de outra maneira, isto é, que puseram o problema do ponto de vista da qualidade e indagaram pelo tipo de realidade do ser.

Agora outras duas doutrinas filosóficas serão apreciadas no diálogo. Nesta crítica, o Estrangeiro procede de modo diferente. Confronta duas correntes de pensamento opostas, cujos representantes travam entre si uma espécie de “combate de gigantes acerca do ser” (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, 246a4-5). De um lado os gigantes que afirmavam existir apenas aquilo que oferece resistência e pode ser tocado, definindo, assim, o ser como idêntico ao corpóreo; de outro lado os deuses, também chamados “Amigos das Formas”, para quem o ser verdadeiro são certas formas inteligíveis e incorpóreas, eles destroem em seus discursos a verdade dos adversários, considerando os corpos um mero devir privado do ser²⁰³. De um e de outro grupo, sucessivamente, a definição que propuseram para o ser é o que se vai considerar²⁰⁴.

1.9 Os materialistas

O exame tem início pelos partidários do visível e corporal²⁰⁵. Mas, haja vista a intransigência desses homens, é preciso torná-los “melhores” (βελτίους), ou pelo menos supor

²⁰³ *Sofista*, 246a8-c2: Οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρυὲς περιλαμβάνοντες. τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφὴν τινα, ταυτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἴ τις φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονούντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν ... Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἅττα καὶ ασώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ’ αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ μικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ’ οὐσίας φερομένην τινα προσαγορεύουσιν.

²⁰⁴ Seligman (op. cit., p. 31) nota que estes dois grupos se distinguem dos dois precedentes por não fazer do ser um “atributo substancial” (a) de um número de coisas ou (b) de uma coisa, o que envolve o problema do um e do múltiplo. Fizeram o ser consistir em um único atributo diferenciador (*one differentiating attribute*) que é “pervasive” e universalmente descritivo: o corpo, por um lado, o inteligível, por outro. Sendo assim, o que não possui este atributo não é real, um ὄντως ὄν, mas uma aparência ou ilusão.

²⁰⁵ A quem Platão se referia como somatista não se sabe ao certo. As identificações oferecidas foram: 1. Antístenes e os cínicos; 2. Antístenes e os atomistas, porém confundidos em uma exposição geral do materialismo; 3. Os atomistas e Aristipo; 4. Só os atomistas; 5. Melisso, que teria ensinado um materialismo monista (cf. Diès, *Notice ao Sophiste*, p. 291, n. 1).

que existam alguns dentre eles que o sejam, dos quais Teeteto passa a ser intérprete. Esses serão induzidos a fazer uma série de concessões. Em primeiro lugar, afirmarão que o vivente mortal é uma coisa que é (θνητὸν ζῶον εἶναι τι); concordarão, em seguida, que aquele possui uma alma que, outrossim, é algo que faz parte dos seres (τι τῶν ὄντων, 246e9). A alma, admitirão, torna-se virtuosa – justa, sensata – pela posse (ἔξις) e presença (παρουσία) das virtudes, ou viciosa – injusta, insensata – pela posse e presença dos vícios. Mas o que é capaz (τὸ δύναντον) de tornar-se presente (παράγινεσθαι) ou se ausentar (απογίνεσθαι) de alguma parte, eles reconhecerão “ser algo” (εἶναι τι, 247a9-10). Admitindo a existência da justiça, da sabedoria, das virtudes e de seus contrários, tanto quanto a da alma em que residem, certamente não negarão que sejam invisíveis; embora, da alma, possam dizer que é corporal²⁰⁶. Contudo, em relação à sabedoria e ao resto, teriam vergonha tanto de afirmar que carecem completamente de existência, como de asserir que todas são corporais. Se se constangem é porque ficaram mais tratáveis. Isso não aconteceria com os materialistas mais aguerridos (os “Filhos da Terra”, αὐτόχθονες), que não concebem como existente senão o que podem comprimir com as mãos (ταῖς χερσὶ συμπιέζειν). Seja como for, é preciso insistir com eles na questão, pois se aceitam que uma pequena parte das coisas que são (σμικρὸν τῶν ὄντων, 247d1) seja incorpórea – como as qualidades morais²⁰⁷ – devem explicar o que vêm de essencialmente comum (συμφυές, 247d3) entre as coisas incorpóreas e as corporais para poder designá-las ser, vale dizer, devem indicar uma característica comum às coisas que são, seja corporais seja não-corporais, que distinga “o que é realmente” (τὸ ὄν ὄντως εἶναι) daquilo que não é. Os defensores do materialismo talvez sintam dificuldade de dizer o que faz com que todas as coisas que são (τὰ ὄντα), sejam; e, sendo assim, poderiam concordar com a definição do ser proposta pelo Estrangeiro:

“o que naturalmente traz em si um poder qualquer ou para agir sobre não importa o quê, ou para sofrer a ação, por menor que seja, do

²⁰⁶ Cornford explica: “Tanto na concepção popular como entre os filósofos que precederam a Platão, a alma era considerada como uma invisível e sutil espécie de matéria. Os atomistas continuaram esta forma de pensar e sustentaram que estava composta de átomos, como todas as demais coisas; porém que os átomos da alma eram redondos e de extrema mobilidade” (Cornford, op. cit., p. 214, n. 44).

²⁰⁷ K. Dorter destaca apropriadamente que para aceitar este argumento os materialistas tiveram de ser reformados. A alma eles concebiam em termos materiais, e nada os obrigava a admitir a existência das virtudes distinta daquela dos corpos. O apelo à realidade das virtudes nesse argumento, recorda ainda a autora, se assemelha à segunda das três refutações no *Fédon* (92e-94b) do epifenomenalismo – teoria de que a alma é uma *harmonia* de elementos corpóreos. Não é um argumento irresistível, mas deve articular as razões do Estrangeiro para rejeitar o materialismo (cf. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, p. 143).

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”²⁰⁸.

Por carecerem de uma definição melhor, os materialistas receberão a presente. O Estrangeiro adverte, porém, que mais tarde ela poderia aparecer diferente (ἕτερον ἢ φανείη), mas enquanto não, fica assim estabelecida (247e-248a).

Será “o poder de agir ou sofrer uma ação” a definição que descreve, exatamente, a natureza do ser, configurando a resposta cabal e propriamente platônica para o problema do ser? Ou aqui se tem uma proposição tentativa que revelaria uma característica essencial de todos e quaisquer entes, colocada provisoriamente para refutar os adversários e permitir a continuidade do debate? São questões que dividem, numa ampla controvérsia, as opiniões de importantes filósofos, comentadores e historiadores da filosofia.

A opinião de W. K. C. Guthrie representa certa tradição interpretativa com origem, parece, em A. Diès. Segundo Guthrie, o contexto deixa evidente que a “marca do real” é apresentada apenas como provisória, nada mais que um artifício dialético para ajudar no argumento, o propósito de Platão sendo o de aproximar materialistas e idealistas: “aqueles devem admitir um elemento incorpóreo em seu mundo, e estes desistir de sua rígida insistência na imobilidade e imutabilidade do completamente real.”²⁰⁹ Em sentido análogo se direciona a interpretação de Seligman, para quem o “critério *dynamis*”, se abarca a tangibilidade exigida pelos materialistas, não visa principalmente refutar o materialismo, mas revelar a insuficiência da explicação do ser oferecida pelos amigos das Formas, e portanto Platão mesmo. Seligman reconhece nessa proposição algo “novo e excitante” em que Platão parece se arriscar, mas não acredita que ele apresente aqui a definição do ser, como dão a impressão as presumidas dúvidas do Estrangeiro, que parece aberto a mudar de opinião (247e7ss.) e que ao final do exame das doutrinas antigas confessa que “permanecemos ainda na escuridão quanto ao ser” (249e2-3)²¹⁰.

²⁰⁸ *Sofista*, 247e (trad. Jorge Paleikat): Λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμι γάρ ὅρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

²⁰⁹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, V, pp. 140-141.

²¹⁰ Cf. Seligman, op. cit., p. 32.

Já Heidegger se opôs à interpretação que trata a definição como provisória. A δύναμις é, efetivamente, uma determinação do ὄν, οὐσία. E não é simplesmente sugerida, mas “oferecida” ou “pré-oferecida” (προτεινομένων, 247d5) por Platão como algo que mais tarde “se mostrará como algo diferente” (ἕτερον ὄν φανείη, 248a1). Assim, a determinação oferecida aqui de ὄν como δύναμις adiante será tratada de modo mais completo. A explicação de Heidegger focaliza o conceito de “outro” do *Sofista*. Assinala o filósofo que é justamente no *Sofista* que Platão descobre, em certo sentido pela primeira vez, o ἕτερον “como uma espécie particular de não-ser e precisamente como a espécie que não expressa a total diferença do outro ..., mas o fato de que cada ser, na medida em que é, é ele mesmo e algo outro”; que alguma coisa, ademais de ser em si, é outras coisas. Então, dizer que a determinação do ser como ‘poder’ se revelará como ἕτερον significa não um anúncio do abandono, mas que ela será percebida mais originalmente, para adquirir uma determinação mais perfeita. Analista perspicaz do *Sofista*, Heidegger observou que a dificuldade que as pessoas acharam nesta nova definição resulta de uma concepção de *dynamis* demasiadamente concreta, quase no sentido daqueles que identificaram o ser ao corpo. A “possibilidade” que o ser significa, Heidegger assevera, deve ser concebida em um “sentido completamente neutro”²¹¹. Por essa neutralidade, ele presumivelmente compreende a irredutibilidade do ser a certo número ou espécies de coisas. Enquanto *dynamis*, o ser não se identifica a nenhum tipo particular de coisas, mas é aplicável universalmente.

Nessa definição do ser, a noção de δύναμις vem precisada pelas noções de agir (ποιεῖν) e sofrer (πάσχειν). O poder não implica, portanto, apenas atividade, mas também passividade. Por πάσχειν Platão parece compreender a possibilidade que uma coisa tem de receber a propriedade de outra, isto é, ser determinada por outra – como se nota na refutação ao monismo, na qual o ser é ‘um’ (ἓν) e um ‘todo’ (ὅλον) por receber o πάθος de cada um. Ποιεῖν seria, inversamente, a possibilidade de um ente transmitir a outro sua qualidade. Estes dois aspectos correspondem aos dois lados possíveis de toda relação ou participação. Com efeito, a participação, ou a comunhão dos entes, é explicada e, de fato, depende da capacidade de uma coisa agir ou ser atuada por outra. “A determinação do ser como ‘poder’, como capacidade de tecer uma rede de relações, permitirá o sucessivo articular-se do discurso dialético através da

²¹¹ M. Heidegger, *Plato's Sophist*, pp. 328-329.

individação dos ‘gêneros supremos’ e da possibilidade de suas mútuas relações, dos seus nexos comunicativos”.²¹²

1.10 Os idealistas

A atenção se volta a partir de 248a aos Amigos das Formas (τῶν εἰδῶν φίλους, 248a4-5), em relação aos quais o Estrangeiro não disfarçou sua simpatia, como um toque, talvez, de que considerava, dentre as doutrinas sob análise, a deles a mais apurada; daí também a maior dificuldade em contestá-la. O exame começa pela reapresentação das principais teses da teoria idealista. Os que identificam o ser ao inteligível distinguem e tratam como coisas separadas o ser (οὐσία) e o devir (γένεσις) (Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς που διελόμενοι λέγετε, 248a7-8). Com o corpo (σῶματι), por meio da sensação (δι’ αἰσθήσεως), dizem, nós temos comunicação (κοινωνεῖν) com o devir, que se caracteriza por sua incessante mudança; com alma (ψυχῇ), através do raciocínio (διὰ λογισμοῦ), mantemos relação com o “verdadeiro ser” (ὄντως οὐσία, 248a11), o qual se conserva sempre em sua identidade própria (ἀεὶ κατὰ ταῦτ’ ὡσαύτως ἔχειν, 248a12).

A disputa sobre a paternidade histórica dessa teoria parece ter sido maior em gerações mais velhas de exegetas²¹³. Comentadores mais recentes tendem a concordar com aqueles que, como Cornford, viram uma correspondência entre a doutrina agora exposta e as linhas essenciais da teoria das Formas apresentada por Sócrates especialmente no *Fédon* e na *República*, e ulteriormente criticada pelo autor dos diálogos no *Parmênides*. De fato, os aspectos mais característicos da teoria das Idéias dos diálogos intermediários parecem presentes nesse passo do *Sofista*: a separação entre o verdadeiro ser e o devir; a relação entre a *aisthesis* e a *genesis* e entre o conhecimento e a *ousia*; o ser ou formas como realidades imutáveis e as coisas sensíveis como

²¹² Movia, op. cit., p. 254.

²¹³ Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, V, pp. 141-142, n. 3) apresenta uma lista das identificações dos Amigos das Formas já propostas. Eles foram identificados aos Megáricos (por Zeller); a certos Pitagóricos (tese que remonta a Proclo, sustentada por Taylor e Burnet); aos discípulos de Platão que compreenderam mal sua doutrina (Campbell, Ritter) e a acadêmicos adversários de Eudoxo (Cherniss). Dizem não saber a quem Platão se refere, Diès, Jowett, Field e Runciman. Entre todos esses intérpretes uns excluem definitivamente Platão (Diès, Taylor e Field), outros consideram a possibilidade de incluí-lo. Para Guthrie, todavia, trata-se do Platão de uma fase anterior e de todos os que o seguiram nessa fase; opinião comum a Grote, Friedländer, Ross, Grube, Ritter, Allan, Cornford, Seligman, Cordero *inter alio*.

entidades em constante fluxo²¹⁴. Mas G. Movia observa corretamente que a doutrina dos partidários do inteligível pode não ser puramente platônica. Argumenta Movia que, se é lícito supor que as aporias suscitadas no *Parmênides* contra a teoria das Idéias retomam as objeções, correntes na época da composição do *Sofista*, em torno da concepção das Idéias como ‘separadas’ das coisas sensíveis (como ‘supra-coisas’ em relação às coisas), é provável que, no *Sofista*, “a doutrina dos ‘amigos das formas’ corresponda a uma versão eleatizante (*versione eleatizzante*) da teoria platônica”²¹⁵. E oportunamente cita Zadro:

“os amigos das formas, no seu amor pelas εἰδῆ, destacam-nas do campo em que é possível usá-las como ponto de referência para o pensamento e a experiência, e as colocam em uma posição similar àquela em que Parmênides, no homônimo diálogo, criticando Sócrates, havia reduzido tais noções, tornando-as então inutilizáveis como instrumento de organização da realidade e de guia para o intelecto”²¹⁶.

Efetivamente, a crítica que o Estrangeiro fará à teoria das Idéias, em nossa opinião, não significa absolutamente o rechaço da hipótese das Formas por parte do seu autor; afigura-se nos muito mais um esclarecimento e reformulação a fim de evitar mal-entendidos, sendo o mais grave de todos pretender separar radicalmente dois domínios da realidade²¹⁷ – que são indissociáveis – por causa de certa concepção do ser muito rígida.

De volta ao diálogo. Por onde atacar tese tão estimável?²¹⁸ O Estrangeiro chegará à questão ontológica “o que é o ser?” por intermédio do problema gnosiológico “o que acontece quando conhecemos o ser?”²¹⁹ Primeiramente, buscará saber de que modo os amigos das formas

²¹⁴ Cf. p. ex., *Fédon* 78c ss.; *República*, 479a-e; 484b, 507b; 533e; *Parmênides*, 129d ss. Cf. Cornford, op. cit., pp. 222-223; Cordero, *Platon, Le Sophiste*, p. 248, n. 242.

²¹⁵ Movia, op. cit., p.256.

²¹⁶ Zadro *apud* Movia, op. cit., p. 256.

²¹⁷ A separação (χωρισμός) entre o mundo sensível e o mundo inteligível é, como se sabe, a principal reprovação dirigida por Aristóteles contra Platão e, mais freqüentemente, contra os platônicos. Cf. Aristóteles *De Ideis, Metafísica*, I, 8, 989b ss. Sobre essa questão, além dos clássicos de L. Robin (*La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*) e H. Cherniss (*Aristotle's criticism of Plato and the Academy*), há o estudo recente e primoroso de G. Fine *On Ideas, Aristotle's criticism of Plato's Theory of Forms*, 1993.

²¹⁸ O Estrangeiro saúda os partidários dessa tese chamando-os πάντων ἀπίστοι (248b2), uma cortesia de Platão para com os seus discípulos?

²¹⁹ Seligman, op. cit., p. 33.

explicam a comunhão (τὸ κοινωνεῖν, 248b2) que a alma e o corpo têm com seus respectivos objetos. Faz-se, então, necessário averiguar se os idealistas concordam que a κοινωνία concerne à paixão (πάθημα) ou ação (ποίημα) originadas do poder (δυνάμειος) de coisas que se encontram, e se, assim, admitem a definição (ὅρος) do ser há pouco proposta aos materialistas, a saber, é um ente “aquilo no que está presente o poder, ínfimo que seja, de sofrer ou de agir sobre algo” (ὅταν τῷ παρῇ ἢ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ σμικρότατον δύναμις, 248c4-5). Os amigos das Idéias não aceitam essa definição do ser, pois, para eles, seria aplicável exclusivamente ao devir. Todavia, parecerá mister convencê-los de que também compreenda o que para eles era o verdadeiro ser (οὐσία), tarefa que o Estrangeiro tentará realizar partindo de uma de suas premissas. Os partidários do inteligível admitem, com efeito, que a alma conhece e o ser é conhecido (προσομολογοῦσι τὴν μὲν ψυχὴν γινώσκειν, τὴν δ’ οὐσίαν γινώσκεισθαι, 248d1-2). Mas quanto ao conhecer (τὸ γινώσκειν) ou ser conhecido (τὸ γινώσκεσθαι), que dizem ser: paixão ou ação, ou ambas ao mesmo tempo; ou bem uma é paixão, outra ação; ou nada disso?²²⁰ Teeteto responde que para não se contradizerem, os idealistas afirmariam que na cognição do ser não deve haver nem ação, nem paixão. O Estrangeiro alega compreender o raciocínio dos amigos das Formas: não admitem que conhecer é agir (τὸ γινώσκειν ἔσται ποιεῖν τι, 248d10-e1) pois, se o fizessem, decorreria, necessariamente, que o objeto conhecido recebe a ação (τὸ γινωσκόμενον πάσχειν 248e1-2) E, sendo assim, o ser que dizem imutável, mas cognoscível, quando conhecido pelo ato do conhecimento, e à medida que é conhecido, é movido porque passivo (κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, 248e4), o que não aconteceria ao que está em repouso (τὸ ἡρεμοῦν, 248e5)²²¹. Contudo, na concepção dos idealistas, o Estrangeiro vê algo espantoso:

Mas então, por Zeus! Permitir-nos-emos tão facilmente ser persuadidos de que, na verdade, o movimento, a vida, a alma e o

²²⁰ Seligman (op. cit., p. 34) conta aqui cinco maneiras alternativas em que a *dynamis* pode operar na relação cognitiva: (1) Sujeito e objeto são ambos ativos (*active*); (2) Sujeito e objeto são ambos passivos (*acted upon*); (3) Sujeito e objeto são ambos ativos bem como passivos; (4) O sujeito é ativo e o objeto é passivo; (5) O objeto é ativo e o sujeito passivo. Seligman nota que a primeira alternativa foi desenvolvida na explicação da percepção sensível do Teeteto, 156a ss.

²²¹ Eximindo Platão do compromisso com este argumento, vários especialistas contestam que o raciocínio seja prova de uma reforma na concepção platônica das Idéias. Apelt parece ter sido o primeiro a aduzir esta resposta, que por autores mais recentes é explorada exaustivamente (cf. D. Keyt, *Plato's paradox that the immutable is unknowable*; G. Vlastos, *An Ambiguity in the Sophist*, Appendix I; J. Malcolm, *Does Plato revise his ontology in Sophist 246c-249d?*).

pensamento não estão presentes no ser absoluto, que ele não vive e não pensa, todavia, solene e sagrado, privado de inteligência, queda-se firme e imóvel?²²²

Seria uma “doutrina terrível” supor que o παντελῶς ὄν não possua inteligência e, conseqüentemente, vida e uma alma que as comporta. Absurdo ainda maior seria que, tendo essas coisas e sendo animado (ἔμψυχον ὄν, 249a10), permanecesse estático sem mover-se de nenhuma maneira. Por conseguinte, é preciso admitir como coisas que são (ὡς ὄντα, 249b2) tanto aquilo que é movido (τὸ κινούμενον) quanto o movimento (κίνησις). Pois, de resto, se todas as coisas que são fossem imutáveis (ἀκινήτων τε ὄντων πάντων), não haveria absolutamente inteligência, para ninguém e sobre nada (νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ, 249b5-6).

Não obstante, se asseverarmos que tudo está em movimento e muda, excluiremos a inteligência dentre as coisas que são. Assim, é necessário que também exista o repouso (στάσις), ou seja, que algo possa manter sua identidade própria, conservando-se na mesma condição em relação aos mesmos objetos²²³; é, pois, preciso combater com a força dos argumentos, aqueles que, ou por mover ou por imobilizar o ser, eliminam a ciência (ἐπιστήμη), o pensamento (φρόνησις) e a inteligência (νοῦς). Dessa maneira, o filósofo que tenha a ciência por primazia não poderá aderir exclusivamente à doutrina da imobilidade universal – seja na versão que reduz tudo a uma unidade (ἓν), seja naquela das múltiplas formas (πολλὰ εἶδη); nem a sua contrária: a tese de que tudo se move. Mas, como as crianças nos seus desejos, deve querer ambas, aceitando que ‘tudo que é’ (τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν, 249d4) é ao mesmo tempo imóvel (ἀκίνητος) e em movimento (κεκινημένος).

Algumas considerações. Um dos resultados explícitos da crítica aos amigos das Formas foi a ampliação do conceito de *ousia*, que deve compreender, além das Formas inteligíveis, as coisas que mudam, o próprio movimento e, especialmente, a alma e sua atividade espiritual. Em outras palavras, ser real não é mais prerrogativa exclusiva das Formas imutáveis, mas se estende a tudo quanto é sensível ou possui mobilidade. Contudo, podemos perguntar: admitir o movimento no âmbito do real – assegurando-lhe estatuto de Forma, como adiante

²²² *Sofista*, 248e-249a: Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι.

²²³ O mesmo fora indicado no *Teeteto* 181d e segs. e no *Crátilo* 440a-d, onde se demonstrou que se tudo estivesse continuamente se transformando, seria impossível até falar apropriadamente das coisas.

veremos – não implicaria tornar as Idéias elas mesmas suscetíveis de mudança? Há tempo foi superada a interpretação que supunha que as Formas teriam se tornado entidades ativas, porquanto lhes teriam sido atribuídas as características de vida e pensamento²²⁴. As Idéias sempre são objeto do pensamento, é verdade; porém não são pensamentos, nem pensantes (tal como se rejeitou no *Parmênides* 132b-c). As Idéias são objeto do pensamento no sentido de que são o conteúdo do pensamento, e não que consistam em pensamentos, se por esse entendemos o ato de um sujeito. Em síntese, as Idéias são inteligíveis, mas não inteligências. Assim, o que o Estrangeiro disse foi que o παντελῶς ὄν deve ter vida, pensamento e movimento, mas não que coincida com esses. Uma coisa é dizer que as Idéias ou o ser são movimento, e outra muito diferente é dizer que ao ser convém o movimento.

Não faltam críticas, também, contra a mais difundida hipótese de que a única mudança experimentada pela Idéia concerniria ao fato de ser conhecida, que em nada alteraria sua natureza. O problema parece residir na presumida relação causa e efeito entre πάσχειν e κίνεσθαι sugerida na análise da teoria dos amigos das Formas, mas que não é evidente que seja sustentada pelo Estrangeiro. Efetivamente, o Estrangeiro não impôs que a realidade cognoscível dos idealistas fosse mutável; ao contrário, exigiu a estabilidade do objeto do conhecimento como uma condição de possibilidade deste, sendo outras duas condições a existência da alma cognoscente, ente ativo, e a passividade mesma da Forma para ser conhecida. Não se trata, portanto, de fazer o εἶδος mudar, da maneira mais leve ou accidental que seja, pelo ato do conhecimento, mas reconhecer-lhe a característica que compartilha, enquanto ser, com todas as coisas que são, a saber, o ‘poder de comunhão’. Tal é o fio condutor que liga todos os entes reunindo-os na “totalidade do ser” (παντελῶς ὄν), fórmula com denotação extensiva empregada para se referir a tudo o que é, as Formas e as realidades cujo estatuto ontológico é diferente daquele das Formas.

Como se sabe, é um axioma da teoria das Idéias platônica a comunhão entre a alma, o inteligível e o sensível; e o *Sofista*, por meio de uma revisão histórico-crítica das ontologias existentes, vem patentear o princípio que explica essa κοινωνία: a natureza mesma do ser, que o

²²⁴ C. J. de Vogel é quem tenta, de certa forma, reabilitar, em meados do século XX, o tipo de interpretação que vigorou pelo fim do século XIX que, em termos gerais, concebia o mundo inteligível como vivente e, portanto, ativo (cf. *Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?*).

diálogo define no intuito de responder, finalmente, ao problema do Ser. A interpretação de N. Cordero nos parece lúcida.

Nestor Cordero observa que em todas as escolas filosóficas, analisadas no *Sofista*, o ser foi assimilado a realidades particulares. Todos os filósofos apresentaram um princípio, ou princípios, enquanto ser real das coisas, e descreveram seja a qualidade, seja a quantidade destes princípios. Todos eles – Platão aí incluído – falharam em colocar a questão “o que é o ser?” (“qu’est-ce que l’être?”). No lugar da questão *ti to on*, os filósofos se propuseram as questões concernentes ao *poia kai posa ta onta*. E, investigando o ser das coisas, encontraram um ente, ou entes privilegiados²²⁵. Porém, no *Sofista*, “Platão quer mostrar que é impossível definir o ser segundo critérios que fazem dele um objeto”²²⁶.

Mas se o Estrangeiro não encontrou nos outros pensadores uma definição de ser, nas suas análises ao menos descobriu que o ser (*tò ǒv*) se revela como um *τρίτον*, que não é isso nem aquilo, mas *razão de ser* disso e daquilo (da unidade, do quente-frio, dos átomos, das Formas). Afinal, o que é que faz com que alguma coisa seja? Numa palavra, o que é o ser? Sempre segundo Cordero, para definir o ser, Platão realiza uma *epokhé*. Suprime de um ente qualquer, todas as suas propriedades, até chegar ao limite último além do qual nada haveria, isto é, a coisa não existiria mais. Esse mínimo seria a realidade da coisa, que o Estrangeiro define como o poder de agir ou sofrer uma ação. “O que possui um poder (*δύναμις*) qualquer ou para agir (*ποιεῖν*) sobre não importa o quê, ou para sofrer (*παθεῖν*) uma ação ... é um ser real (*ὅντως εἶναι*)” (247e). Enquanto *dynamis*, o ser não pode mais ser identificado a um tipo particular de ente com suas qualidades específicas; é uma potência, “um tipo de tensão, de energia, uma linha que coloca em relação os entes que, sem esta linha, não existiriam”²²⁷. O advérbio *ὅντως*, que Platão sempre reservou para designar o ser real, agora se estende a todas as coisas, na medida em que possuem o poder que faz de um ente um ente. “Agir-sofrer” são maneiras de se colocar em relação. Então, compreende-se por que, na seqüência do diálogo, a fórmula “poder de agir e sofrer” seja substituída pela fórmula “potência de comunhão” (*δύναμις κοινωνίας*). O ser é a potência de comunicação. Essa definição é, pois, o que explica a participação das Formas, seja entre si, seja

²²⁵ N. Cordero, *La participation comme être de la Forme dans le Sophiste*, p. 38.

²²⁶ N. Cordero, *Platon, Le Sophiste*, p. 41.

²²⁷ *Ibidem*, p. 48.

com seus participantes sensíveis. As Formas são naturalmente dotadas da capacidade de comunicar; N. Cordero dirá “*o ser da Forma consiste em comunicar*”²²⁸. E, desse modo, fica completamente desprovida de sentido a asserção do χωρισμός entre o sensível e o inteligível, se a separação for entendida da maneira exposta na primeira parte do *Parmênides* e desenvolvida pela crítica aristotélica a Platão, ou seja, que, sendo as Formas “supra-coisas”, estariam fisicamente separadas das coisas²²⁹.

²²⁸ N. Cordero, *La participation comme être de la Forme dans le Sophiste*, p. 37. Grifo do autor.

²²⁹ Cf. Movia (op. cit., pp. 260-261), que considera a refutação do *khōrismos* a mais importante conquista da crítica aos amigos das Formas.

2 Segunda Parte: a doutrina da participação das Formas

O Estrangeiro observou que os resultados aos quais chegaram na busca do significado do Ser apenas acentuaram o problema. Atribuir o ser ao movimento (κίνησις) e ao repouso (στάσις) origina as mesmas questões suscitadas anteriormente em torno da definição do Todo como o quente e o frio (cf. 243d-244a). Assumindo como auto-evidente que o movimento e o repouso sejam realidades absolutamente contrárias uma a outra (ἐναντιώτατα ἀλλήλοις), o Estrangeiro interroga Teeteto sobre o que se afirma quando se diz que cada um e ambos igualmente “são”. Não significaria que movimento e repouso, isolados ou juntos, estivessem em movimento ou repousassem. Mas vem ao espírito um terceiro termo, nomeadamente, o ser (τὸ ὄν), pelo qual são abrangidos (περιεχομένην, 250b9) movimento e repouso, os quais, em virtude da comunhão que mantêm com o ser (οὐσίας κοινωνία) afirmamos que “são” (εἶναι). Suposto como “uma terceira coisa” (τρίτον τι), o ser (τὸ ὄν) não é o movimento e o repouso conjuntamente; todavia representa “algo diferente” (ἕτερον τι) daqueles. Surge, assim, uma nova aporia. Se se configura como um terceiro, “por sua própria natureza, o ser não está estático nem em movimento” (Κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὄν οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται, 250c6-7). Porém, como o que não se move não estaria fixo, ou o que jamais repousa não se encontraria em movimento? Para Teeteto, o ser escapar a essa alternativa é de todas as coisas a mais impossível. A respeito do ser, concluíram, as aporias não são menores que a propósito do não-ser. Assim, há de se esperar que em algum momento brilhe uma luz sobre um deles, pois o outro se revelará na mesma proporção.

O Estrangeiro aparentemente muda o rumo da discussão, deixando insolúvel a aporia final acerca da noção de ser. Impressão enganosa, pois é justamente para mostrar de que forma movimento e repouso podem receber o nome de ser e, outrossim, ao ser se possa aplicar movimento e repouso, que o protagonista do *Sofista* coloca o problema de como uma coisa que é a mesma pode ser designada por vários nomes. A questão de ordem lingüística se mostra crucial, porquanto o problema da predicação ou da denominação suscitado no debate tem raízes em questões ontológicas mais fundamentais no contexto da filosofia platônica.

Na exposição das aporias do não-ser e do ser, o Estrangeiro faz notar que o discurso pode se tornar impossível caso o ser seja restringido a determinadas qualidades, e tratado à guisa de hipóstase; compreendido como algo determinado, o ser é incompatível com o não-ser. A definição de τὸ ὄν como δύνανμις, aporte imprescindível à doutrina da participação das Formas, assinala o afastamento por parte de Platão de uma noção de ser muito inflexível recebida do eleatismo, aquela que, excluindo toda forma de não-ser, por implicação legitimava a impossibilidade de uma coisa qualquer ser designada com outros nomes além do seu próprio, ou seja, que o que é um *x* pudesse ser também *y*, *z*, etc., sob o pretexto de que a unidade e auto-identidade de *x* seria obliterada. Se fosse assim, não haveria meio de aduzir uma explicação filosófica adequada para prática cotidiana de atribuir a um mesmo ente qualidades diversas, designando-o com uma multiplicidade de nomes. Destarte, se não for permitido mitigar o conceito eleático de ser, de modo a poder o ser unir-se ao não-ser, nossos discursos estarão condenados a não passar de simples tautologias. A hipótese da comunhão dos gêneros ou participação das Formas responde, no *Sofista*, a esse problema.

A questão com a qual se inicia propriamente a seção sobre a comunidade dos gêneros é, pois, a de demonstrar de que modo o que é uma e a mesma coisa pode, pelo discurso, também ser múltipla. Como o Estrangeiro ilustra, falamos do homem conferindo-lhe múltiplas denominações, aplicando-lhe várias qualidades: cores, formas, grandezas, virtudes, vícios e assim por diante. Não dizemos apenas que é homem, mas também bom e uma infinidade de outras coisas. O mesmo fenômeno se passa com tudo o mais: supomos cada coisa como una, em seguida a enunciamos múltipla mediante uma pluralidade de nomes (ἐν ἑκάστων ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν, 251b3-4). Entretanto, por inexperiência ou inépcia alguns consideram essa uma tese controversa. Não apenas os jovens, como também certos velhos que tardiamente dedicaram-se aos estudos (οἱ ὀψιμαθεῖς) objetariam que é impossível que o múltiplo seja uno, e uno, múltiplo (ὥς ἀδύνατον τὰ τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, 251b8-9) que, então, não se poderia dizer “homem bom”, mas somente “o bom bom” e “o homem homem” (τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον, 251c1-2). Em razão de sua pobreza intelectual, esses velhos aprendizes se admiram (τεθαυμακόσι) com tal matéria, acreditando terem descoberto a completa sabedoria.

Não há consenso quanto à identificação histórica do autor ou escola que defendia essa teoria, como também não existe unanimidade sobre o seu significado. No que concerne à autoria,

desde gerações mais antigas de comentadores é atribuída freqüentemente a Antístenes, mas ao lado desse são colocados os megáricos e diversas seitas erísticas²³⁰. A alusão do Estrangeiro pode ter sido aos irmãos Eutidemo e Dionisodoro, a cujo interesse tardio pela erística Sócrates se refere no *Eutidemo* (272b). Diès²³¹ inclui nessa lista o Licofron que Aristóteles menciona na *Física* I, 2, 185b25ss. como proponente da supressão da cópula. Mas por cautela há quem prefira deixar no anonimato os teóricos referidos nesse passo do *Sofista*²³². Para alguns, todavia, Antístenes deveria ser excluído, pois seu suposto ensinamento não coincidiria com o relatado pelo Estrangeiro²³³.

Seja como for, o mais importante é perceber o sentido da teoria em causa e a propósito de que foi evocada. Segundo Cornford, essa doutrina não é uma negação da predicação como tal, mas uma certa teoria da predicação, aquela que rejeita a predicação não tautológica. Ela pode ser reconstituída da maneira seguinte: um ‘bom homem branco’ consistiria numa coisa complexa possuindo três partes, cada qual com seu nome próprio. “Bom” é o nome desta bondade, assim como “homem” é o nome deste homem, etc. Pode-se chamar o complexo “bom homem branco”, ou chamar cada elemento constitutivo por seu próprio nome, mas não seria correto afirmar “este homem é bom”; o nome bom não pertence ao homem, mas a sua bondade²³⁴. Desse modo, os únicos juízos legítimos seriam tautologias. De outra parte, vários especialistas atribuem a responsabilidade do paradoxo da teoria dos ὀνυμαθεῖς à confusão entre a cópula e o signo de identidade, equívoco que, acreditam, Platão tentará desfazer distinguindo

²³⁰ Cf. Campbell, op. cit., p. 137; Diès, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, p. 108, n. 308; Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, pp. 56-59; 168-169.

²³¹ Cf. Diès, *Notice au Sophiste*, p. 290. Na sua edição do *Sofista* atendo-se mais um pouco ao problema da identificação histórica desses pensadores, Diès afirma que “elles sont, à vrai dire, plus difficiles à limiter qu'à découvrir.”

²³² Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, p. 334, n. 180.

²³³ Antístenes teria asseverado a teoria do discurso ou juízo “próprio”, um juízo definitório em que o nome diz o que a coisa é, e não sustentado a possibilidade apenas do juízo “denominativo”, que estabelece a identidade entre a coisa que exerce a função de sujeito e o significado do nome que exerce a função de predicado (cf. Movia, op. cit., p. 280, n. 85). Vê também N. Cordero, *Platon, Le Sophiste*, p. 253, n. 269.

²³⁴ Cf. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, p. 232. A solução platônica, de acordo com Cornford, é que um nome comum não é simplesmente o nome de uma coisa individual e de outras com ela, mas que tem um significado universal, que é uma Forma única. “Este homem é bom” significaria que “homem” participa da Forma de Bom. E não há problema em que uma coisa participe de qualquer número de Formas.

os dois sentidos do uso incompleto de “é”²³⁵. Porém, David Bostock, no grupo dos que negam ter Platão se ocupado com a distinção entre identidade e predicação, sugere que a razão dos velhos aprendizes para impossibilitar a predicação ordinária consiste no erro de suporem que todo falar é nomear e fixarem-se na idéia de que um nome não pode nomear mais que uma coisa; não se trataria, pois, de uma confusão com a cópula – que, aliás, Platão omite²³⁶. Em sentido análogo, S. Rosen destaca que, embora o problema pareça ser da diferença entre identidade e predicação, nessa parte do *Sofista* não se fala de predicação, mas de “nomeação” (ἐπωνομάζοντες)²³⁷. Michael Frede, por sua vez, observa que é devido à compreensão equivocada do que seja uma proposição que alguns contemporâneos de Platão proibiram afirmar que o que é uma coisa pudesse ser outra. Formular uma proposição não é apenas uma questão de chamar uma coisa por seu nome próprio e específico; antes, é uma questão de nomear algo e prosseguir dizendo alguma coisa sobre esse algo. A falha em entender a natureza da proposição agrava e é agravada pela falha na compreensão do ser. A solução consiste no reconhecimento das duas formas de ser em que se diz que uma coisa é: há o ser por si de alguma coisa; e o ser em relação a algo outro. Por exemplo, o ser branco de Sócrates se explica pela relação de Sócrates com a cor branca; enquanto a cor é dita ser branca, não por participar dessa característica, mas por ser ela²³⁸. A distinção ser por si e ser em relação a outro será vista mais adiante. Por hora, concluímos que tal como exposta, a teoria representa a negação radical da predicação, haja vista pretender que uma coisa apenas poderia suportar seu nome próprio. Entretanto, alegar como causa do problema a confusão entre os sentidos do verbo ser ou entre a ação de predicar e a de nomear é fazer conjecturas, quando o Estrangeiro foi claro em apontar onde reside o erro dos velhos aprendizes: eles não aceitam que uma coisa entre em contato com outra, e assim possa ser chamada por

²³⁵ Cf. J. L. Ackrill, *Plato and the copula: Sophist 251-259*, p. 214; Owen, *Plato on Not-Being*, pp. 124-125; Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, II, p. 382 ss; Malcolm, *Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist*; Vlastos, *An Ambiguity in the Sophist*, p. 288, n. 44; entre outros.

²³⁶ Cf. D. Bostock, *Plato on 'is not'*, p. 99-100. A opinião de Bostock é um empréstimo da interpretação de Moravcsik, que Lafrance critica duramente. Para Lafrance, a leitura de Moravcsik da teoria dos velhos aprendizes como negando a possibilidade de toda predicação por proibir ligar termos diferentes em uma proposição, confundindo-se, então, com uma teoria atomista da proposição, é contraditória e anacrônica. “Contraditória, porque se, como Moravcsik afirma, os teóricos anônimos negam a possibilidade de toda proposição, como podem sustentar uma teoria atomista da proposição? Anacrônica, porque o problema suscitado não é o do sentido da proposição em relação ao sentido dos termos que a compõem, mas aquele da pluralidade de atributos aplicados a um único sujeito” (Lafrance, op. cit., p. 334, n.180).

²³⁷ Cf. Rosen, op. cit., p. 243. Rosen parece se exceder ao sustentar que a comunhão dos gêneros não tem nada a ver com o problema da predicação. Ora, dentre outras coisas, as Formas são predicados de seus participantes.

²³⁸ Cf. M. Frede, *The Sophist on false statements*, p. 400.

outros nomes além do seu, sendo então una e múltipla ao mesmo tempo. A teoria dos ὀψιμαθεῖς é a indesejada doutrina com a qual se compromete aquele que não reconhece a relação que os entes mantêm entre si; e tal espécie de doutrina é, como o Estrangeiro mostrará, auto-contraditória. Quanto a seu propósito, esse deve ter sido o de ensinar a discussão acerca da participação das Formas, tentativa platônica de resolver a questão do ser do não ser, da unidade e da multiplicidade.

Pois bem, investigando o ser do não-ser e o não-ser do ser, o Estrangeiro reintroduz²³⁹ o problema do um e do múltiplo em toda a sua agudeza. Na resposta que oferecerá a esse problema se consuma o parricídio a Parmênides, com sérias conseqüências para a hipótese das Formas inteligíveis. O *puzzle* suscitado nesse passo deriva licitamente da doutrina parmenideana segundo a qual “o que é” é uno e unívoco. De fato, a proposta do filósofo de Eléia de considerar apenas o ‘ser em si’ fixado em sua unidade interna implica que a afirmação verdadeira sobre cada ente deve se limitar àquela que expressa a sua natureza, ou seja, que diz apenas o que ele é. Além disso, na sua teoria do ser Parmênides parece ter seguido a tendência geral vigente a sua época de assumir que um nome particular teria somente um significado ‘próprio’²⁴⁰. Nesse contexto, um sujeito não admitiria ser referente senão de um juízo analítico, pois lhe atribuir outras qualidades que não a sua própria seria dizer o que ele não é. Assim, sob os auspícios de Parmênides os velhos aprendizes puderam sustentar que para não fazer que seja múltiplo o que é um, não se pode aplicar várias denominações a uma coisa particular. Uma premissa implícita na tese dos aludidos pensadores é que τὸ ἔν e τὰ πολλὰ são termos exaustivos e mutuamente exclusivos, e enquanto tais válidos para todo tipo de realidade, tanto entes concretos (homem), quanto entidades que consideramos abstratas (bem). Desse modo, se atribuir várias denominações a um mesmo sujeito é torná-lo múltiplo, e se um e o múltiplo são termos contraditórios, os ὀψιμαθεῖς estariam corretos em não permitir ao que quer que seja receber mais que seu nome próprio. No nosso diálogo, o desacordo do Estrangeiro com essa teoria é mais do que evidente. Só por ignorância, sugere, alguém é capaz de asseverar a impossibilidade de que o que é um seja múltiplo, e vice-versa. O autor do *Sofista* parece, então, admitir que o fato de chamar uma coisa

²³⁹ Efetivamente, não se trata de um problema que de súbito se evoca na discussão. Com razão Diès observou que em *Sofista* 242c ss. Platão havia mostrado que o problema do um e do múltiplo comanda a evolução da filosofia pré-socrática (cf. A. Diès, *Notice* ao *Philèbe*, p. xxiii).

²⁴⁰ Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I, pp. 85-86.

por muitos nomes implica, realmente, fazer uma coisa una, múltipla. Porém, na sua interpretação, conquanto sejam contrários, o um e o múltiplo não são contraditórios, não havendo, portanto, dificuldade em que uma mesma entidade seja concomitantemente una e múltipla. Pelo contrário, Platão viu isso como uma necessidade lógico-ontológica para todos os entes, sensíveis ou não-sensíveis²⁴¹.

Mas a imbricação do um e do múltiplo, seguramente crucial na metafísica platônica, só veio a ser enfatizada como questão explícita, adquirindo estatuto próprio, no período mais tardio do pensamento de Platão. Não há dúvida, porém, que o problema do um e do múltiplo esteve subjacente à elaboração da hipótese das Formas²⁴². Como antes falamos, para dar conta dos fenômenos, o filósofo postulou a existência de certas entidades incorpóreas portadoras das características do ser parmenideano. Participando desses seres, as coisas dadas à sensação contrairiam sua realidade, cognoscibilidade e denominação; e enquanto as coisas sensíveis participantes das Formas são múltiplas e variáveis, as Formas elas mesmas seriam unas e imutáveis. Como também foi exposto, o problema da relação entre essas duas espécies de entidades foi tematizado pela primeira vez no diálogo *Parmênides*, no qual a teoria apresentada pelo jovem Sócrates visava a resolver a questão da unidade e da pluralidade envolvida no pensamento eleático. Vale a pena relembrar: no *Parmênides* 129a-130a, Sócrates supondo a existência em si e por si das Idéias, afirmou nada haver de espantoso nem contraditório que as coisas sensíveis participem ao mesmo tempo de Formas opostas: que pela participação na semelhança algum objeto se torne semelhante, na dessemelhança, dessemelhante; na unidade, uno e na multiplicidade, muitos. Seria admirável, para Sócrates, que alguém demonstrasse os próprios gêneros e espécies recebendo em si mesmos afecções contrárias (εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τάναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν, 129c2-3), que mostrasse, por exemplo, o um sendo múltiplo, e o múltiplo, um. Nos limites da experiência sensível, provar que um objeto particular possa ser ao mesmo tempo uno e múltiplo, semelhante e

²⁴¹ W. Lynch exprime de maneira eficaz essa conquista da ontologia mais desenvolvida de Platão: “the logic of things will finally force us to acknowledge that even in the Ideas, indeed in the whole range of being, what is one is itself many, what is like is itself unlike. That is to say, it will be seen that contrariety can and must exist within the same entity, whether the latter be a sensible, an Idea, or anything else (*An approach to the metaphysics of Plato through the Parmenides*, p. 27).

²⁴² P. Kucharski destacou que a relação do Um e do Múltiplo está no centro da doutrina da Forma. Mais ainda, a doutrina da Forma seria uma maneira definida de conceber a relação ontológica Um e Múltiplo, ela seria, poder-se-ia dizer, uma expressão particular dessa relação (cf. *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, pp. 285-286).

dessemelhante, não tem nada de extraordinário, sua participação nesses pares de εἶδη explicaria o fenômeno. Perplexo Sócrates ficaria com a demonstração de que as Formas, naturalmente distintas dos particulares e umas das outras, fossem capazes de entre si ser unidas e separadas (δυνάμενα συγκεράνυσθαι καὶ διακρίνεσθαι, 129e2-3). E insistiu: a contrariedade no interior de um particular visível, fonte de improficuas discussões erísticas, não é problema, a verdadeira aporia concerne aos entrelaçamentos e oposições nas realidades que são “apreendidas apenas pelo entendimento”.

Vê-se aqui uma clara referência a dois gêneros distintos do problema do um e do múltiplo: um com relação aos objetos sensíveis; outro, concernente à realidade inteligível. Na concepção de Sócrates, o primeiro é trivial. Um ente empírico (um homem, Sócrates se toma de exemplo) pode ser ao mesmo tempo uno e múltiplo, não exclusivamente por constituir-se de partes, sobre cuja totalidade se impõe sua unidade, mas porque participa daquelas Formas opostas (o Um e o Múltiplo). É graças ao poder que tem de participar de muitas Formas, inclusive as contrárias, que um objeto empírico é um e muitos, semelhante e dessemelhante. Na teoria do jovem Sócrates do *Parmênides*, tal como na do amadurecido e velho Sócrates de *República* e *Fédon*, a participação das coisas sensíveis nas Formas é a explicação mais segura do *porquê* os objetos concretos têm as propriedades que manifestam. Certamente por isso, a questão do um e do múltiplo colocada no plano dos particulares sensíveis não suscita paradoxo real; se serve de motivo para sofismas, por outro lado, é catalisadora da “ascensão” para o inteligível. A outra forma do problema do um e do múltiplo, essa sim é grave e digna de admiração. Como uma Forma em si, “una e idêntica” pode ser também múltipla e diversa, e, em geral, suscetível das contradições típicas dos sensíveis por relacionar-se com as outras Formas? Eis uma questão que, de acordo com Sócrates, provoca admiração. Mas o espanto de Sócrates com uma eventual demonstração da participação mútua das Formas é de uma ambigüidade desconcertante. É comum interpretá-lo num destes sentidos: ou tratar-se-ia da admiração com a abertura e possibilidade das Formas para se comunicarem reciprocamente, como o exercício dialético da segunda parte do *Parmênides* vai indicar; ou, ao contrário, seria a perplexidade com o absurdo de se pretender demonstrar o impossível, ou seja, que as Formas se misturam quando disso seriam incapazes, conforme as implicações da imatura teoria de Sócrates. A esse respeito Spiro Panagiotou nota com propriedade que, seja o que for que cause admiração em Sócrates, isto deve ser entendido em contraste com um aspecto de seu exemplo sobre os particulares sensíveis. A

pretensão de Sócrates, em 129e2-3, deve ser que as Formas, diferentemente dos particulares concretos, não podem estar dispersas ou ser compostas de partes, uma vez que cada Forma é estritamente uma unidade, isto é, indivisível em partes. Uma prova disso é que Parmênides em 131a ss. quer refutar Sócrates mostrando que, se a participação dá-se pela presença de ‘parte’ da Forma nos particulares, a Forma evidentemente estaria dividida entre seus participantes, não sendo a unidade em sentido estrito pretendida por Sócrates. Em resumo, a admiração de Sócrates exprimiria a unidade das Formas em nível ontológico, ou seja, que as Formas são ontologicamente simples²⁴³. Essa noção de unidade precisa e será atenuada, de modo a não excluir a multiplicidade.

É como *μονάδας*, a propósito, que as Formas foram também apresentadas no *Filebo*, numa passagem cujo paralelo com o *Parmênides* e o *Sofista* é flagrante. Na discussão sobre em que consiste o bem (*ἀγαθόν*), se no prazer ou no conhecimento, Sócrates e Protarco detiveram-se no fato de que o prazer e o conhecimento são gêneros que englobam uma multiplicidade de espécies diversas e mesmo contrárias; via aberta para introdução do problema do um e do múltiplo. Inopinadamente os debatedores se acham face a um princípio de natureza maravilhosa: “dizer que o um é múltiplo e o múltiplo, um” (*ἐν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλὰ*). Os mais inadvertidos, porém, confundem esse princípio. Assim, Protarco quis saber se Sócrates fazia referência ao fato de se atribuir diversos predicados a um mesmo ente particular sensível (um homem, por exemplo), o que para algumas pessoas era fazer de um único e mesmo objeto, muitos, e até coisas opostas. A resposta foi negativa. Do modo compreendido por Protarco, isto é, como o argumento sofístico contra a possibilidade de se predicar atributos às coisas (*videlicet*, um nome só pode ter um, e somente um, referente, pois se a coisa referida possuísse vários nomes seria muitas), o problema é desdenhado por Sócrates como infantil. Outrossim, frisa Sócrates, é uma banalidade afirmar que um objeto seja múltiplo porque é divisível em partes, e uno enquanto é a totalidade de suas partes.²⁴⁴ Assim, circunscrito ao domínio do devir o problema do um e do múltiplo se mostra ou pueril ou trivial. Agora, considerado em relação às unidades eternas, isto é, as Formas (por exemplo, o homem uno, o boi uno, o belo uno, o bem uno, etc.) esse problema adquire plena significação e suscita as mais fecundas discussões dialéticas. A respeito de tais unidades aparecem imediatamente as seguintes questões:

²⁴³ Cf. S. Pangiotou, *The ‘Parmenides’ and the ‘communion of kinds’ in the ‘Sophist’*, pp. 167-168.

²⁴⁴ Cf. *Filebo*, 14c.

Em primeiro lugar, se é necessário admitir que tal tipo de unidades realmente existem; em seguida, como cada uma sendo una, sempre idêntica a si mesma, imune ao nascimento e à destruição, pode permanecer, como todo, firmemente a mesma unidade, ainda que tendo que estar na infinidade das coisas que se geram; é preciso assumir, em fim, se ela se dispersa nessas coisas e se torna múltipla, ou se, o que parece a maior das impossibilidades, na sua integridade separada de si mesma ela devém una e idêntica ao mesmo tempo na unidade e na multiplicidade. Eis aí, Protarco, os tipos de um e de múltiplo, e não aqueles de que falaste, que são responsáveis por toda sorte de aporias quando não são bem definidos em comum acordo, e por todas as facilidades se bem acordados²⁴⁵.

Podemos observar, com Panagiotou, que o problema do um e do múltiplo de que falou Protarco se distingue em duas espécies de questões: 1) as que surgem da atribuição de muitos predicados a um sujeito concreto; 2) e as suscitadas pelo contraste entre a unidade de um sujeito concreto como um todo e sua divisibilidade em muitas partes. Distinção semelhante se aplica às Formas. Embora na passagem supracitada Sócrates aluda apenas às questões da divisão formal, pouco adiante propõe que a abordagem da antítese do um e do múltiplo deva partir da constatação da identidade do um e do múltiplo no discurso, a qual circula por tudo, estando em toda asserção que emitimos²⁴⁶. Sendo assim, concernente à instância inteligível o problema do um e do múltiplo é concebido seja como o da relação todo-parte (a Forma é um todo de partes), seja como o da predicação (a Forma recebe muitos predicados), os quais, a nosso ver, não seriam tipos de questões completamente diversos e irredutíveis um ao outro, como sugere Panagiotou. Antes, nos parecem dois aspectos de um mesmo problema que, se alguma vez Platão os discerniu, não os separou absolutamente; ao contrário, passa de um aspecto ao outro sem o menor aviso. Assim, não nos convencem as conclusões de Panagiotou de que no *Parmênides* 129d6 ss. e na comunhão dos gêneros do *Sofista* teríamos dois tipos de problemas muito diferentes para

²⁴⁵ *Filebo*, 15b1-c3: πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὐσας· εἴτα πῶς αὐτὰς, μίαν ἐκάστην αὖσαν ἀεὶ τήν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅλως εἶναι βεβαιοτάτα μίαν ταύτην, μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὐτὰ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατότατον φαίνεται ἂν, ταῦτόν καὶ ἐν ᾧ αὖ ἐν ἐνὶ τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. Ταῦτ' ἔστι τὰ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν καὶ πολλὰ, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνα, ὃ Πρωταρχε, ἀπάσης ἀπορίας αἰτία μὴ καλῶς ὁμολογηθέντα καὶ εὐπορίας ἂν αὐτὰ καλῶς. Esse passo é examinado detidamente em artigo recente publicado por Fernando Muniz e George Rudebusch, cf. *Plato Philebus 15b: a problem solved* (*Classical Quarterly*, 54, 2, pp. 394-405, 2004).

²⁴⁶ *Filebo*, 15d4-6: ταῦτόν ἐν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεὶ, καὶ πάλοι καὶ νῦν.

serem mutuamente redutíveis e, então, quanto à comunicação das Formas, não haveria vínculo entre a admiração de Sócrates no *Parmênides* e a comunhão dos gêneros no *Sofista*.

Mas devemos voltar ao diálogo sobre o sofista para ver como nele é refutado o argumento sofístico contra a possibilidade da coexistência do um e do múltiplo. Foi com a mesma altivez de Sócrates no *Filebo* que o Estrangeiro no *Sofista* desprezou como especiosas as dificuldades levantadas por aqueles que rejeitam a possibilidade da atribuição de qualidades diversas a um objeto empírico. Transferindo, então, o problema para o seu verdadeiro domínio, o das Formas ou gêneros, o Estrangeiro propõe a doutrina da comunhão dos gêneros ou participação das Formas para justamente fundamentar a contrariedade necessária em cada ente, e sempre manifestada pelo *logos*.

Provavelmente para assinalar a originalidade de seus argumentos, o Estrangeiro endereça-se a todos quantos se ocuparam, não importando quando ou como, da questão do ser (οὐσία); num só golpe, busca refutar os naturalistas já antes questionados, assim como os adversários do momento: os velhos aprendizes. Por meio do conhecido método de perguntas e respostas, ele formula as hipóteses possíveis sobre a existência de uma κοινὴνία τῶν γένων. O ser pode se unir ao repouso e ao movimento e, de maneira geral, uma coisa qualquer se associar a outra, ou como dissociadas e incapazes de relacionarem-se reciprocamente devemos colocá-las em nossos discursos? Apenas três respostas são concebíveis. 1. Ou nada se junta a nada; 2. ou, por serem capazes de se unirem mutuamente, todas as coisas se encontram misturadas; 3. ou, por fim, umas coisas se prestam à associação com umas coisas sim e outras não²⁴⁷. O Estrangeiro examinará passo a passo essas hipóteses, derivando de cada qual suas conseqüências. Descartando as duas primeiras alternativas, ele estabelecerá a necessidade da terceira; ou seja, mostrando a falsidade das duas primeiras hipóteses, com isso “demonstra dialeticamente a verdade mediatriz da terceira”²⁴⁸.

Na primeira hipótese, busca-se provar *a contrario* a inelidível comunidade que as Formas mantêm entre si, porque quem nega esse fato quando não subtrai o significado de suas

²⁴⁷ *Sofista*, 251d5-e2: Πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν μήτε ἄλλο ἄλλῳ μηδὲν μηδενί, ἀλλ’ ὥς ἁμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατα μεταλαμβάνειν ἀλλήλων οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ’ ἡμῖν λόγοις τιθώμεν; ἢ πάντα εἰς ταῦτον συναγάγωμεν ὥς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις; ἢ τὰ μὲν, τὰ δὲ μή; τούτων, ὦ Θεαίτητε, τί ποτ’ ἂν αὐτοὺς προαιρεῖσθαι φήσομεν;

²⁴⁸ Movia, op. cit., p. 282.

afirmações, incide na mais inextricável contradição. Considere o Ser, o Movimento e o Repouso, se nenhuma “potência de comunhão” (δύναμις κοινωνίας) fosse admitido nas coisas, então Movimento e Repouso de maneira alguma participariam do ser (οὐσία), e não *seriam*. E isso subverteria a doutrina heraclítica da mobilidade do todo, assim como a tese eleática da imobilidade do uno, bem como ainda a teoria dos amigos das Formas de que os entes consistem em Formas idênticas e imutáveis. Pois, de fato, em suas formulações ajuntam o ser (τὸ εἶναι προσάπτουσιν, 252a8-9) quer dizendo que o todo se move “realmente” (ὄντως), quer afirmando estar realmente em repouso²⁴⁹. Semelhantemente, cairiam por terra as cosmologias de Anaxágoras e de Empédocles, pois afirmar que todas as coisas se reúnem numa unidade ou num conjunto finito de elementos, é falar sem sentido²⁵⁰ se nada pode se misturar. Salta aos olhos aqui que as relações ontológicas são logicamente anteriores a nossas proposições a seu respeito. É consciente desse fato que o Estrangeiro volta a atenção aos velhos aprendizes²⁵¹.

Com efeito, entre todos os pensadores, sustentam o mais ridículo raciocínio os que rejeitam o fato de que, em virtude da comunidade sofrida desde outro (κοινωνία παθήματος ἐτέρου, 252b9-10), um ente receba outra denominação que não a sua. O veto lingüístico desses filósofos está baseado numa pressuposição ontológica. O Estrangeiro vai virar a mesa contra eles apontando que a própria linguagem que usam é incompatível com sua teoria²⁵². Efetivamente, para falar de algo, eles são forçados a utilizar “ser” (εἶναι), “à parte” (χωρίς), “dos outros” (τῶν ἄλλων), “em si” (καθ’ αὐτὸ) e mil outras determinações. Incapazes como são de afastá-las, não evitam reuni-las em seus discursos e, por isso mesmo, não precisam de quem os refute: carregam consigo o inimigo e contraditor, tal qual o ventríloquo Euricles, levando para onde vão a voz interior que os contradiz.

Seligman destaca que os exemplos da prática lingüística dos ὀψιμαθεῖς apresentados pelo Estrangeiro lembram a terminologia dos amigos das formas “Parmenidóides”. Parece que

²⁴⁹ Cf. *Sofista*, 252a. Como elucida N. Cordero: “Platon fait ressortir que ὄντως (‘réellement’) est un adverbe dérivé d’ ‘être’. Celui qui, au lieu de dire simplement que ‘le tout se meut’, affirme qu’il ‘se met réellement’, ‘ajoute’ une forme d’ ‘être’ à son affirmation” (*Platon*, Le Sophiste, p. 254, n. 273).

²⁵⁰ 252b5: λέγοιεν ἂν οὐδέν. Como frisa Movia: “Platone, infatti, non è qui interessato a decidere se queste teorie sono vere o false (cfr. anche 243A 2 s.), ma a stabilire una condizione preliminare, e cioè che, se non se danno interrelazioni tra le forme, ogni proposizione (filosofica o no, vera o no) diventa priva di senso” (op. cit. p. 284, n. 101).

²⁵¹ Cf. Seligman, op. cit., p. 48.

²⁵² *Ibidem*.

ele pretendia matar dois coelhos com uma única cajadada, haja vista as raízes eleáticas comuns à teoria das Idéias e às “acrobacias” dos sofistas²⁵³. De fato, a crítica aqui obviamente tem como alvo também os partidários de uma versão extremada da hipótese das Formas, de acordo com a qual cada Forma, “solene e sagrada”, repousaria, sozinha, na sua unidade e identidade, portanto separada de tudo o mais. Nesse passo do *Sofista* Platão manifesta, curiosamente, como os defensores de tal opinião afirmam o contrário do que tencionavam. Falar que uma Forma é, que é uma, idêntica, em repouso, separada e assim por diante, é *ipso facto* atribuir-lhe uma gama de determinações, isto é, expressar as relações que essa Forma comporta com as coisas que se diz que elas são. É sempre este ponto que Platão repisa nos *Sofista*: as coisas estão estruturalmente relacionadas, e nada escapa à participação. Mas esse fato não se tornou passível de demonstração senão após um rompimento com a concepção de Ser de Parmênides; depois de se desatar as amarras que prendiam o Ser na sua absoluta auto-identidade e exclusiva relação consigo mesmo. Um conceito mais flexível de τὸ ὄν permite conceber o não-ser de modo inteligível, eximindo, então, de paradoxos e contradições ridículas quem predica a unidade, a identidade, a imutabilidade, e seus contrários, das coisas que são.

A segunda hipótese supõe o extremo oposto da primeira, sendo, entretanto, tão insustentável quanto a antecedente. De fato, não é verdade que por causa da propriedade da potência de comunhão (δύναμιν ἔχειν ἐπικοινωνίας, 252d2-3), todas as coisas (πάντα) venham a combinar-se mutuamente; dito de outro modo, que de forma indiscriminada cada coisa pode associar-se a outra qualquer. Há coisas que não se combinam. Teeteto explica, caso movimento e repouso se unissem, o movimento mesmo (κίνησις αὐτὴ) estaria completamente (παντάπασιν) em repouso e o repouso mesmo (στάσις αὐτὴ) estaria em movimento. Mas, declara o Estrangeiro, é impossível por absoluta necessidade que movimento repouse e repouso se mova (ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον, κίνησιν τε ἵστασθαι καὶ στάσιν κινεῖσθαι, 252d9-10).

À primeira vista, os resultados dessa hipótese são evidentes: o poder de comunicação compartilhado por todos os entes não implica que tudo possa unir-se a tudo; fosse o caso os contrários se ajuntariam e, em virtude da comunhão recíproca, permutariam suas características próprias, suposição intuitivamente inaceitável. Assim, uma vez que ao menos os contrários são inconciliáveis, nem tudo pode se combinar.

²⁵³ *Ibidem*.

Essa aparente clareza dissimula, porém, dificuldades. Uma das questões à qual os comentadores têm dedicado especial atenção é a da auto-predicação (AP) das Formas, de cujo caso, muitos acreditam, trata-se as linhas 252d9-10. De fato, ainda que não seja abertamente afirmada, parece implicada. *Prima facie*, se o movimento mesmo não pode estar em repouso, parece legítimo inferir que isso é assim porque ele se move, e a mesma coisa *mutatis mutandis* seria sustentada a respeito do repouso mesmo²⁵⁴. Em primeiro lugar, uma observação. Embora falando de maneira vaga ‘todas as coisas’ (πάντα), nessa passagem seguramente a preocupação do autor do *Sofista* é em particular com Formas – como, de resto, indica o exemplo de Teeteto (o movimento mesmo, o repouso mesmo) e a imediata seqüência do diálogo evidenciará. Nas últimas cinco décadas veio à luz uma pletora de interpretações acerca do discutido e discutível princípio de que uma Forma platônica ela mesma tem a característica de que é Forma, que é, portanto, predicável de si mesma. Na formulação de Gregory Vlastos, seguida por muitos, a auto-predicação das Formas é uma hipótese ruínosa para doutrina metafísica de Platão. Dois problemas associados à AP são especialmente debatidos: o regresso ao infinito e as dificuldades relativas à extensão do princípio da auto-predicação.

Com base nos princípios fundamentais da teoria das Idéias, se um particular sensível possui uma característica *F*, isso acontece em função da participação desse particular na Idéia ‘*F* em si’. Ao mecanismo ontológico da participação das coisas nas Formas corresponde, no plano lógico, a predicação, que, no seu significado mais geral, consiste na atribuição de um predicado qualquer a um sujeito qualquer. Assim, se *a*, *b* e *c* são *F*s, há um *F* em si em virtude do qual cada um daqueles, nele participando, é *F*. Mas se, em razão da AP, a Forma é ela mesma *F*, então temos um novo grupo composto agora pelo grupo original mais a Forma mesma. Em virtude do princípio para postular Formas platônicas haveria que se postular então uma nova Forma *F'* e assim ao infinito. A raiz do problema, como a partir de Aristóteles diversos especialistas sugerem, está em que a Forma, por um lado, representa um universal predicável de indivíduos porém, por outro lado, ela mesma seria um indivíduo ao qual se aplica o atributo que ela mesma representa. Desse modo, uma Forma platônica seria uma entidade contraditória, uma vez que ser um indivíduo e ser um universal se definem por exclusão²⁵⁵. Posto em outra perspectiva, na

²⁵⁴ Seligman, op. cit., p. 49.

²⁵⁵ Cf. A. Gómez-Lobo, *Autopredicación*, p. 104.

hipótese da AP, o sujeito da predicação coincide com o predicado e é então, ele também, necessariamente uma Idéia.

E assim tropeçamos num outro espinhoso problema: a questão da auto-participação. Se não é por participar de uma Forma F' que a Forma F é F , seria de esperar que fosse F porque participa em si mesma. Mas a hipótese da auto-participação, por sua vez, está sujeita a muitas objeções. Como notado pela maioria dos exegetas, trata-se de uma teoria que não apenas não é apoiada por qualquer passagem dos diálogos, mas parece mesmo ser negada em determinados passos. O lugar clássico ao qual os *scholars* remetem para confirmar a impossibilidade do participante identificar-se ao participado é *Parmênides* 157e6-158b2, onde Parmênides, distinguindo 'ser' de 'participar', esclarece que aquilo que participa do Um em si, deve ser outro que o Um; caso contrário não participaria, mas seria o próprio Um. Se não é por participar em si mesma, nem numa outra Idéia, como então a Forma F é F ? Uma possível resposta, amiúde aduzida, é que diferente das coisas sensíveis que têm suas qualidades graças à participação nas Formas correspondentes, a Forma F é F em virtude de sua própria natureza, porque é precisamente isto que é essencialmente F e possui originariamente a F -idade. Porém, essa solução não está isenta de problemas. Se toda e qualquer Idéia possuísse de maneira precípua a sua característica própria, surgiriam os seguintes paradoxos: a Forma da Multiplicidade seria múltipla e não una; a Forma da Dessemelhança, dessemelhante e não auto-idêntica; a Forma do Movimento, móvel e não num eterno repouso, em suma, elas teriam propriedades que são inconsistentes com seu estatuto de Forma. Ainda, a Forma de Justiça deveria ser dita justa, a Forma do Bem boa, contudo parece privado de sentido supor que entidades metafísicas ou entes abstratos possuam qualidades de sujeitos agentes.

De variadas maneiras²⁵⁶ já se tentou evitar ou contornar essas e outras dificuldades envolvidas na AP. O próprio iniciador do debate, Gregory Vlastos, propôs distintas saídas, alterando sua posição original. Para salvar a *Self-Predication* como predicado *bona-fide*, sugeriu

²⁵⁶ A literatura é copiosa. As mais conspícuas interpretações da AP se acham resenhadas por F. Fronterotta, ΜΕΘΕΞΙΣ *La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche*, pp. 235-269. Um livro todo consagrado à questão da *Self-Predication*, até os diálogos da maturidade, foi escrito por J. Malcolm: *Plato on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogues*. A publicação nacional sobre a matéria, a nosso conhecimento, se restringe ao já referido artigo de Marco Zingano. Mas podemos encontrar páginas muito lúcidas sobre a questão na tese de doutoramento da Eliane Christina de Souza (cf. pp. 118-130, esp. pp. 122-126; 130). Alinhamo-nos ao pensamento dessa autora na medida em que reconduz para as devidas dimensões a eficácia da leitura predicativa do *Sofista*.

restringi-la aos casos em que ela é “obrigatória e inocente”, como, por exemplo, em relação às Idéias de Unidade, Identidade, Repouso e Beleza²⁵⁷. Nos casos em que gera conseqüências absurdas, deve ser interpretada diversamente. O *Sofista* fornece exemplo. Em 252d, Vlastos encontra ocasião para explicitar uma ambigüidade em jogo no argumento contra a “mistura universal”. Segundo Vlastos, Platão faz uso de dois tipos de predicação sem claramente distingui-los. Uma sentença platônica da forma B é A , na qual A é o adjetivo predicado de uma propriedade abstrata B , pode ser interpretada seja como: (I) A sendo atribuído a B em contraste com as instâncias de B ; (II) A sendo atribuído às instâncias de B , se houver, em contraste com B , e isso necessariamente.

(I) define a predicação ordinária (PO), a qual expressa que B é um elemento da classe A . Formalizando: $B \text{ é}_{PO} A =_{Df} B \in A$.

(II) define a predicação paulina (PP), a qual afirma que se alguma coisa é um elemento da classe B , então a mesma coisa é necessariamente um elemento da classe A . Formalizando: $B \text{ é}_{PP} A =_{Df} N\{(x) [(x \in B) \rightarrow (x \in A)]\}$. O significado de (II) pode ser mais brevemente exposto: a classe das coisas que são B está, necessariamente, incluída na classe das coisas que são A . Simbolicamente: $B \text{ é}_{PP} A =_{Df} N(B \subset A)$.

Recorrendo a essa distinção, acredita Vlastos ter encontrado a melhor explicação da sentença “O Movimento está em repouso” – proposição que embora não esteja assim formulada, deriva naturalmente das palavras do Estrangeiro. Lida como caso de predicação ordinária, a sentença deve ser verdadeira, já que a imutabilidade é uma propriedade categorial fundamental das Formas platônicas. Porém, entendida como caso de predicação paulina é falsa, porque as coisas que estão em movimento não podem estar em repouso. De acordo com essa interpretação, o que enfaticamente estaria sendo rejeitado em *Sofista* 252d é que algo que participa do Movimento possa participar ao mesmo tempo do Repouso. Assim, afirmar que Movimento e Repouso são contrários, que portanto não se comunicam, significaria que qualquer coisa que instancie uma dessas Formas não pode instanciar a outra, numa palavra, que suas instâncias formam classes mutuamente exclusivas²⁵⁸.

²⁵⁷ Cf. G. Vlastos, *The Unity of the Virtues in the Protagoras*, p. 259.

²⁵⁸ Cf. G. Vlastos, *An Ambiguity in the Sophist*, p. 273-275.

Por diversas razões a solução oferecida por Vlastos merece e tem sido rejeitada. Basta-nos mencionar duas das objeções mais freqüentemente aduzidas pelos contestadores da interpretação paulina. Primeiro, o que Vlastos sugere com a PP contraria frontalmente um aspecto fundamental da teoria das Formas: um dos motivos principais por que as Formas foram introduzidas foi justamente para explicar a presença de propriedades opostas nos particulares sensíveis, portanto não faz sentido propor que a mútua exclusão de, por exemplo, Movimento e Repouso exija que estes atributos se excluam totalmente de suas instâncias²⁵⁹. Segundo, considerar a inclusão de uma classe em outra do ponto de vista da extensão implica uma consequência embaraçosa no contexto da filosofia de Platão: para descrever as relações que as Formas mantêm entre si, é preciso levar em consideração as relações que as coisas sensíveis que delas participam mantêm umas com as outras²⁶⁰. No plano ontológico, a interpretação de Vlastos supõe que as relações entre as Formas dependem da existência de certas relações entre seus participantes sensíveis; e no plano epistemológico, que as relações entre as Formas não podem ser conhecidas senão por meio da apreensão de certas relações entre as coisas sensíveis, o que contradiz pontos centrais da doutrina platônica²⁶¹.

A assunção da auto-predicação das Formas persiste uma *vexata quaestio*, apesar de Alexander Nehamas já ter apresentado para esse problema a resposta, a nosso ver, mais satisfatória. De acordo com Nehamas, a idéia de que o *F* em si é *F* faz parte da doutrina das Formas, mas não ocasiona nenhuma dificuldade. A sugestão desse autor é que o sentido da auto-predicação, de “*F* em si é *F*”, é o de que o “*F* em si é o que é ser *F*”. Na sua formulação: “The *F* itself is *F* = df. The *F* itself, whatever it turns out to be, is what it is to be *F*”. Compreendidas dessa maneira, Nehamas esclareceu, as *self-predications* descrevem as Formas; mais precisamente, descrevem a própria natureza das Formas. Os enunciados auto-predicativos não são predicções ordinárias, nem puras tautologias. E não geram quaisquer absurdos, pois não há nada de logicamente ou metafisicamente errado com a Justiça ser o que é ser justo, com o

²⁵⁹ Cf. Gómez-Lobo, *Autopredicación*, p. 109.

²⁶⁰ Analista arguto e perito em deduzir paradoxos da teoria das Formas, Vlastos notou essa consequência; todavia, arrogantemente, responsabiliza a própria metafísica de Platão não a sua análise da doutrina do filósofo (cf. *A Note on Pauline Predications in Plato*, p. 101).

²⁶¹ Cf. L. Brisson, *Participation et Prédication chez Platon*, pp. 561-562; J. Malcolm, *Plato on the Self-Predication of Forms*, pp. 88-91.

Movimento ser o que é mover-se, ou com a Pluralidade ser o que é ser plural²⁶². Em resumo, cada Forma possui uma natureza própria, e o que se chama auto-predicação seria a descrição dessa natureza.

Posto isso, podemos retornar à afirmação do Estrangeiro de que Repouso e Movimento não podem se comunicar. Em nosso entendimento, nessa passagem a intenção do Estrangeiro não era sugerir que o Movimento se mova e o Repouso esteja estático. Seu intuito fora simplesmente realçar a incompatibilidade entre essas Formas contrárias. E desse modo procedendo, acaba por indicar que se é verdade que as coisas se constituem devido a sua potência de comunhão com as outras, nem por isso tudo deve se perder na complexidade das relações em que se mantém; fosse assim, tudo seria uma multiplicidade sem identidade. Cada Forma tem uma natureza intrínseca pela qual se singulariza e especifica, conservando-se sempre a mesma nas suas relações com os outros entes, sensíveis ou inteligíveis. Assim, ao que parece, a negação da participação entre o Movimento e o Repouso não seria também a assunção de que todos os pares de gêneros de naturezas opostas se repelem necessariamente (o Outro e o Mesmo são gêneros que admitem se comunicar, aliás), mas antes a consignação de que, sendo a comunidade das Formas regrada, se certas Formas nunca chegarão a se comunicar, as que participam mutuamente guardam ainda assim a sua auto-identidade.

Excluídas as duas primeiras hipóteses não resta senão a terceira: algumas coisas são capazes de se unirem mutuamente, outras não. A analogia com as letras e os sons explicita o caso. Há letras que se harmonizam entre si, e outras que não se ajustam. Dentre as letras, as vogais se distinguem das restantes porque corre através de todas como liame que torna possível o acordo recíproco das letras. Para o reconhecimento das letras que se unem e conexões que engendram, dispomos da arte gramática; da mesma forma que a música para descobrir as relações possíveis entre os tons agudos e graves²⁶³. E quanto aos gêneros, haverá também uma ciência acerca de suas relações?

²⁶² Cf. A. Nehamas, *Self-Predication and Plato's Theory of Forms*, pp. 95-96.

²⁶³ Cf. *Sofista* 252e-253b.

2.1 A matéria da ciência dialética: a comunhão dos gêneros

Um ponto ficou estabelecido: os gêneros (γένη) se misturam (μείξεως ἔχειν, 253b9) uns com os outros, seletivamente, ao modo das letras. A ser assim, é necessária a existência de uma ciência que permita avançar através dos discursos (διὰ τῶν λόγων) a quem vem demonstrar com precisão (i) quais gêneros se acordam (συμφωνεῖ) com quais; e (ii) quais não se aceitam mutuamente; e ainda (iii) quais os gêneros que perpassando todos (διὰ πάντων) os outros, fazem-nos capazes de se misturarem (συμμείγνυσθαι); e, enfim, (iv) quais os que, atravessando os conjuntos (δι' ὅλων), são causa da divisão²⁶⁴. Não é difícil adivinhar que a ciência necessária, a ἐπιστήμη por excelência, própria dos homens livres, isto é, dos filósofos, seja a dialética. É competência da ciência dialética (ἐπιστήμη διαλεκτικῆς) “dividir por gêneros e não tomar pela mesma uma Forma que é outra, nem por outra uma Forma que é a mesma” (Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταῦτον εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτον, 253d1-2). O dialético é justamente aquele que conhece as relações genéricas possíveis ou impossíveis, sendo, então, capaz de perceber acuradamente:

- (a) uma única Idéia (μίαν ιδέαν) estendida por toda parte através de uma multiplicidade de outras, cada uma das quais estando separada;
- (b) muitas Idéias diferentes umas das outras abarcadas do exterior por uma Forma singular;
- (c) e, novamente, uma Idéia singular que está reunida em uma unidade através de muitos todos;
- (d) e muitas Formas que estão completamente separadas das outras. É isso o que é saber discernir segundo o gênero, quais são as coisas que podem, e as que não podem se comunicar²⁶⁵.

A seção é reconhecidamente de difícil interpretação, porém uma mensagem parece clara: a matéria da dialética é a comunicação entre as Formas. Platão tem, enfim, posto

²⁶⁴ *Sofista* 253b9-c3: Τί δ' ; ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταῦτ' αὐτὰ μείξεως ἔχειν ὁμολογήκαμεν, ἅπ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὁρθῶς μέλλοντα δεῖξιν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἅττ' αὐτ' ἔστιν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατόν εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια;

²⁶⁵ *Sofista* 253d5-e2: μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἑξῶθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὐτὴ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένης· τοῦτο δ' ἔστιν, ἥ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

explicitamente a teoria para a qual já no diálogo *Parmênides* preparava seu público. O Estrangeiro de Eléia representa, decerto, a pessoa admirável que deve contentar o velho Sócrates (ouvinte silencioso do debate) pois, respondendo ao desafio colocado pelo mesmo Sócrates jovem no *Parmênides*²⁶⁶, ele mostra o poder que as εἶδη ou γένη têm de se unirem e se excluïrem mutuamente; o protagonista do *Sofista* representaria, outrossim, o homem dotado da excepcional capacidade dialética exigida pelo velho Parmênides para salvar a teoria das Idéias²⁶⁷. De fato, em nossa leitura, a hipótese da comunhão dos gêneros configura-se como reformulação da doutrina das Formas em vista de imunizá-la contra as aporias geradas pela compreensão das Formas ao modo do ser eleático, como indica a primeira parte do *Parmênides*. Nesse sentido, estamos de acordo com a seguinte observação de Victor Brochard:

Montrer comment une même idée, sans cesser d'être elle-même, peut être présente dans une multitude d'autres, c'est la participation même, et c'est l'objet de la dialectique. Quand on a résolu cette question, on n'a plus besoin de savoir si les Idées se divisent entre les choses à la manière d'un voile que couvre plusieurs hommes ou à la manière de la lumière solaire que reste unique en éclairant toutes choses; on n'a plus même à se poser la question de savoir si les choses sensibles sont unies aux Idées par un rapport de ressemblance; l'objection du troisième homme perd toute sa portée. Les rapports entre les choses et les Idées sont sans doute les mêmes que ceux des Idées entre elles. Aristote aurait bien dû s'en souvenir quand il insiste si complaisamment sur l'objection du troisième homme²⁶⁸.

A doutrina da participação das Formas toma o lugar da assunção da pureza e simplicidade *stricto sensu* de cada Forma. Uma Forma não há de perder, sem dúvida, sua natureza própria, portanto, sua unidade e identidade, mas agora é entendida como una e múltipla ao mesmo tempo, relacionada de diversos modos com algumas Formas e divorciadas de outras; havendo certas εἶδη que, circulando através de todas, respondem pela comunhão ou separação entre elas.

²⁶⁶ Cf. *Parmênides* 129a-130a.

²⁶⁷ Cf. *Parmênides* 135a-c.

²⁶⁸ V. Brochard, *La théorie platonicienne de la participation*, 148.

A analogia com as letras foi oportuna. O modelo alfabético permite distinguir entre (a) Idéias-vogais que pervagam todo o domínio das Formas, e que são causas da mistura ou da divisão das Idéias-consoantes, e (b) estas últimas mesmas, ou seja, todas as Idéias não pervagantes²⁶⁹. Agora, uma pergunta se impõe: que gênero-vogal, ou gêneros-vogais, Platão teria no espírito como sendo responsável (eis) por tornar possível a comunicação entre as Formas? As respostas são divergentes. A opinião amplamente aceita é que o Ser seria a única Forma-vogal, como o Outro a única causa da divisão²⁷⁰. G. Movia sugere, porém, que Ser, Mesmo e Outro são as Idéias ‘onipervasivas’ que promovem o acordo entre as Formas, sendo o Outro, ao mesmo tempo, causa da separação²⁷¹. Monique Dixsaut, por sua vez, propõe o Ser e o Outro como as condições gerais de possibilidade de toda comunicação²⁷².

Se o Mesmo e o Outro são importantes para o relacionamento entre os gêneros – de fato, para alguma coisa participar ou ser participada, ela deve ser idêntica a si mesma e diferente das outras – há todavia um gênero especialmente devotado a “atuar” como liame entre todas as coisas, fornecendo a cada qual o poder de comunicar, *videlicet*, o Ser. A definição do Ser como *dynamis* de agir ou sofrer adquire plena significação nessa parte do *Sofista*. Poucos exegetas assinalam a linha de continuidade entre aquela definição e a comunhão dos gêneros; F. Fronterotta se insere nesse grupo restrito, e brilhantemente explicita a relação entre o Ser-*dynamis* e a κοινωμία γενῶν. O argumento de Fronterotta pode ser esquematicamente resumido como segue.

- 1) Ser é definido segundo uma capacidade de agir e sofrer;
- 2) A comunicação é estabelecida a partir de uma capacidade de comunicar;

²⁶⁹ Cf. Movia, op. cit., p. 291.

²⁷⁰ Assim R. S. Bluck *apud* M. Dixsaut (*Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 166, n. 1): “there seems in fact to be only an obvious vowel-Form, Being, and only one Form obviously responsible for division, Otherness”.

²⁷¹ Cf. Movia, op. cit., pp. 302-304; também Seligman, op. cit., p. 55 *et passim*.

²⁷² Cf. M. Dixsaut, op. cit., pp. 161-169. Dixsaut não questiona o estatuto de gênero-vogal do Ser, em compensação argumenta para mostrar o Outro como condição de relação. “Responsable des différences entre les êtres, l’Autre garantit d’abord l’existence d’une multiplicité de Formes à relier: sans différence, pas de multiplicité, et sans multiplicité la dialectique ne serait pas possible. Mais l’Autre est aussi ce qui relie, et, dans le passage sur les cinq très grands genres, l’Autre apparaît comme l’instance même de la relation... Il faut que chaque être participe à l’Autre pour être autre, non pas seulement autre que toutes les autres, mais aussi être que ses autres, qui à leur tour sont autres que lui. Les Formes sont πρὸς ἄλληλα, *mutuellement* reliées par une relation d’altérité (p. 168).

- 3) A comunicação mesma é concebida como uma forma de ação e paixão determinada por uma capacidade no “encontro entre termos diversos”;
- 4) Assim, a capacidade de agir e sofrer, que define o ser do que é, define igualmente a estrutura da comunicação, constitui a condição essencial da comunicação e determina o seu desenvolvimento. O ser do que é coincide com a raiz ontológica da comunhão.

No nosso ponto de vista, em relação ao Ser, o Mesmo e o Outro não são senão causas coadjuvantes da combinação, já que não operam no nível mais fundamental que aquele do Ser. Com efeito, para continuar com Fronterotta, o ser do que é inclui a estrutura da *κοινωνία*, ou, inversamente, a *κοινωνία* explica o ser mesmo do que é. E se os gêneros se comunicam enquanto *são*, então deve-se reconhecer que eles compartilham a mesma raiz ontológica, não sendo, quanto a seu *ser*, diferentes. A diferença específica que tem cada gênero – isto é, o ser o gênero do Mesmo ou do Outro, ou da Grandeza etc. – não introduz uma contradição na relação participativa: não é o caso que, por exemplo, coincidindo o ser do Mesmo com a identidade e o ser do Outro com a alteridade, a participação mútua de ambos crie um paradoxal *Mesmo-Outro* ou *Outro-Mesmo*; o ser do Outro, do Mesmo, de todos os gêneros e, em geral, de tudo que é, coincide com a capacidade que cada gênero possui de comunicar com os outros. “Portanto, diferentes no que concerne as suas naturezas específicas, os gêneros logram todavia participar, visto que o seu ser constitui a estrutura da comunicação recíproca, o ‘lugar’ comum no qual, além das diferenças particulares, a relação participativa é ‘aberta’ originariamente, sendo originária como o próprio ser dos gêneros, com o qual, de resto, coincide”²⁷³.

A interpretação de Fronterotta – correta nos parece – exige, porém, um adendo. A nosso juízo, Platão parece acreditava que o Ser, como o poder de comunicar compartilhado por todas as coisas que *realmente são*, fosse a Forma-vogal por excelência a dar conta da participação. Cumpre, contudo, elucidar o que significa para certa Idéia comunicar com o Ser. Segundo o cânone platônico, significa receber a “propriedade” de ser, como o Estrangeiro mais adiante declara a respeito do Movimento o que é válido para tudo o mais: “Ele é porque participa do Ser” (“Εστι δὲ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος, 256a1). O ser recebido por uma Idéia particular não deve ser entendido simplesmente como o fato de existir, nem como o caráter essencial dessa

²⁷³ Fronterotta, op. cit., pp. 360-361.

Idéia. G. Movia destaca, com toda razão nós cremos, que a participação no Ser assegura a dada Idéia a sua existência e a posse de uma natureza específica, mas, concretamente, de qual natureza específica se trata é consequência de sua estrutura essencial, exprimível em uma definição ou descrição. Portanto, a participação no Ser é condição necessária, mas não suficiente, para a determinação da essência da Idéia. “Isso significa que a definição de uma Idéia contém apenas uma referência implícita ao Ser, e, por consequência, que a intensão da Idéia de Ser permanece sempre, de per si, distinta daquela de cada outra Idéia”²⁷⁴. Assim, como exemplifica o próprio Movia, no caso de “Homem comunica com Negro”, a comunicação do Homem com o Ser é um pressuposto indispensável, mas diz apenas, em termos gerais, que o Homem existe e tem um determinado “caráter-οὐσία”. É só mediante a definição da essência do Homem que se pode saber se as propriedades deste último são compatíveis com as propriedades do Negro. Em suma, todas as Idéias comunicam com o Ser, e o Ser é a condição necessária para que as Idéias comuniquem entre si²⁷⁵.

Se o Ser é a Forma eminentemente responsável pela comunicação, o Outro (o Não-ser) será o gênero primordialmente incumbido da divisão entre as Formas. Divisão tem em nossa passagem o significado de diferenciação, mas também de incompatibilidade ou “exclusão recíproca” de dois gêneros. Considere-se o caso do Repouso e do Movimento; eles se excluem mutuamente não apenas devido à “propriedade” de ser e a sua auto-identidade, mas sobretudo graças a sua diversidade, que não é mera dessemelhança, porém verdadeira contrariedade e, portanto, incompatibilidade entre suas essências. É compreensível, pois, o fato de Platão ter privilegiado o gênero do Outro como causa da divisão entre as Idéias. Em cada caso, evidentemente, mistura e divisão das Formas implicam não só a assunção e a definição dos

²⁷⁴ Movia, op. cit., p. 296.

²⁷⁵ *Ibidem*. A leitura de Movia sobre esse ponto é, a nosso ver, mais iluminadora que as interpretações de Monique Dixsaut e de A. Gómez-Lobo. Dixsaut compreende o Ser em sentido existencial, e explica que o Ser permite a comunicação recíproca das Formas porque para se comunicarem é preciso que as Formas primeiramente existam (cf., op. cit. pp. 173-174). Para Gómez-Lobo, o sentido do verbo ser não é o existencial, mas o predicativo com a elipse do termo predicado; ele entende que a participação no Ser, ou a predicação do ser a uma Forma, implica a capacidade de receber predicados positivos (cf. *Plato's Description of Dialectic in the Sophist 253d1-e2*, pp. 39-40). A idéia básica defendida por Movia se encontra já em Ch. Kahn, que afirma que as Formas “participam do Ser não simplesmente como realidades existentes mas como sendo-assim em alguma maneira determinada, como sendo-o-que-elas-são... O ser das Formas assim compreendido também dá um sentido melhor ao τὸ τί ἦν εἶναι de Aristóteles... A fórmula significa, bem literalmente, o *ser-o-que-isso-é* de uma coisa, não meramente o conteúdo ou caráter de *o-que-isso-é* (τὸ τί ἐστίν), a resposta à questão ‘o que é isso?’, mas seu ser determinadamente assim, como um homem ou um cão ou um triângulo” (cf. *O verbo grego Ser e o Conceito de Ser*, p. 25).

termos um isolado do outro, mas, sobre essa base, a sua colocação em uma estrutura de relação²⁷⁶.

Enfim, a doutrina da *κοινωνία τῶν γένων* busca mostrar, no plano ontológico, que uma Forma, considerada na teoria clássica como una e indivisível, pode incluir ou estar presente em várias outras Formas, e sendo assim pode ser dita una e múltipla. A tarefa do dialético consiste precisamente em descrever o relacionamento das Idéias umas com outras; para isso dispõe do método da reunião e da divisão: compete-lhe descobrir por meio de uma visão sinóptica, a) uma Forma única dispersa numa multiplicidade na qual cada indivíduo está isolado; e b), inversamente, uma multiplicidade abarcada externamente por uma única Forma. E aplicando a divisão deve mostrar, c) uma Idéia única reunida numa unidade através de muitos todos; e, finalmente, d) uma multiplicidade de Formas separadas e discriminadas. A quem é capaz de realizar semelhante mister, o Estrangeiro não hesita chamar de filósofo; este aqui, malgrado a dificuldade de ser reconhecido em virtude do esplendor da região em que habita – a região da Forma do Ser e das coisas divinas – parece ter sido descoberto antes do sofista, o qual é difícil de encontrar por causa da obscuridade do não-ser, lugar em que se refugia.

2.2 Os gêneros supremos

A existência de uma comunidade ordenada dos gêneros é tratada como fato inelutável. O Estrangeiro e Teeteto firmaram em acordo que entre os gêneros uns se comunicam reciprocamente, outros não; certos gêneros se combinam apenas com poucos, outros com muitos; uns, por fim, entram em comunhão com todos sem quaisquer impedimentos. Essa teoria será ilustrada mediante a análise das relações entre alguns gêneros especiais. De fato, uma vez que o embaraço seria fatal caso viesse a se ocupar da totalidade das Formas, o Estrangeiro seleciona certas Idéias dentre aquelas que são consideradas as maiores ou mais importantes. E o exame a proceder é nitidamente delineado: em primeiro lugar, demonstrar que cada um desses gêneros tem natureza própria; depois, o poder de comunhão recíproca que possuem (*πρῶτον μὲν ποῖα ἕκαστά ἐστιν ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως*, 254c4-5). O resultado que se visa alcançar é o esclarecimento do ser e do não-ser que permita tomar uma decisão quanto à legitimidade de se afirmar que “o não-ser é realmente não-ser” (*τὸ μὴ ὄν ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὄν*,

²⁷⁶ Cf. Movia, op. cit., p. 304.

254d1-2). Em outros termos, que se possa garantir filosoficamente a possibilidade de discursos coerentes envolvendo o não-ser; e com isso obter-se a vitória final sobre Parmênides.

Os gêneros supremos (μέγιστα γένη) que o Estrangeiro seleciona para a análise são o Ser em si (τὸ ὄν αὐτὸ), o Repouso (στάσις) e o Movimento (κίνησις)²⁷⁷; aos quais logo reunirá o Mesmo (αὐτὸν) e o Outro (ἕτερον).

Os problemas levantados pelos comentadores de Platão acerca da paradigmática comunidade dos gêneros supremos são muito numerosos, e freqüentemente corre-se o risco de neles se perder. Procuraremos evitar esse risco, atendo-nos nas questões mais estritamente concernentes a nosso interesse. Em primeiro lugar, uma observação sobre o emprego do termo gênero (γένος). Os estudiosos admitem quase por unanimidade que nessa seção do *Sofista* γένη e εἶδη são sinônimos e, portanto, intercambiáveis (como, aliás, nesse texto temo-los tratado). O consenso desaparece, todavia, quando se trata de determinar o estatuto dos gêneros no *Sofista*. As opiniões são diversas e obviamente conformes à tendência hermenêutica e à posição do estudioso de Platão a respeito de um desenvolvimento na doutrina do filósofo. No que concerne ao significado de Forma no *Sofista*, os exegetas podem ser divididos basicamente em dois grupos: de uma parte, os que não vêem aqui uma mudança decisiva em relação à doutrina platônica ortodoxa; de outra parte, os intérpretes para os quais o termo εἶδος (ou γένος) não indicariam mais uma realidade ontológica unitária, exemplar e auto-subsistente da qual se fala, por exemplo, na *República*, mas uma categoria lógica do pensamento e do discurso. Nesse contexto, já foram propostos diferentes sentidos para serem entendidas as εἶδη-γένη no *Sofista* (em particular os μέγιστα γένη): “idéias na alma”, “funções proposicionais”, “conceitos”, “princípios da realidade e do conhecimento”, “entidades reais”, “estruturas ontológicas”²⁷⁸. Não

²⁷⁷ Para Cornford, são equivocadas as traduções que tomam *megista*, da linha 254d4, como se fosse sujeito (τὰ μέγιστα), em vez de predicado. A imediata implicação da má tradução, segundo Cornford, consiste em considerar Ser, Movimento e Repouso os mais importantes gêneros, enquanto são apenas *alguns* dos mais importantes, pois, de fato, se acrescentará a ‘Mesmidade’ e a ‘Diferença’, que são “mais amplos” que o Movimento e o Repouso. Além de excluir a possibilidade de outros μέγιστα γένη a tradução errônea, sempre de acordo com Cornford, é um dos pilares da infeliz interpretação que supõe ocupar os gêneros do *Sofista* o lugar que corresponderá às categorias de Aristóteles (cf. op. cit., p. 249, n. 28; pp. 250 ss.). Guthrie, como Ross, traduz o termo *megista* por “os maiores” (greatest), explicando que presumivelmente *megista* guarde aqui o seu significado usual de “mais largo”, isto é, “mais amplo”. Cada um dos gêneros Ser, Mesmo e Outro inclui tudo, o Repouso e o Movimento dividem o campo entre eles (cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, p. 151, n. 2).

²⁷⁸ N. Cordero (*Platon, Le Sophiste*, pp. 258-259, n. 292) e Lidia Palumbo (*Su alcuni problemi (e alcune soluzioni) relativi al Sofista di Platone*, pp. 1ss.) dão notícia dessas interpretações e respectivas referências. Y. Lafrance (op. cit., pp. 342ss.) discute algumas delas apresentando sua própria posição notavelmente ontológico-metafísica.

pretendemos aqui entrar no mérito de cada uma dessas propostas; afigura-se nos mais interessante considerar a explicação aduzida por Jaa Torrano para o uso da palavra gênero nessa parte do diálogo.

Examinando a descrição da dialética, Torrano supõe que a palavra “gêneros” é introduzida em substituição à palavra “idéias” porque essa última permanece presa a seu uso num contexto de contraposição entre sensível e inteligível; a palavra “idéia(s)” teria o valor designativo do inteligível, por contraposição e por exclusão da noção de sensível. “Gênero”, por outro lado, tem um valor concreto e incluyente, no qual reverbera o sentido do seu uso nos poemas homéricos como um dos nomes definidor da família no interior da tribo, e na *Teogonia* de Hesíodo, onde, integrado em certas fórmulas como *athanáton hieròn génos* (“o sagrado ser dos imortais”), designa as famílias divinas reunidas na unidade de sua identidade coletiva. Segundo Torrano, a “concretitude” e “inclusividade” característica da palavra “gênero” é ampliada pela consideração do aceno nessa palavra à suspensão ou ultrapassagem da oposição entre ser e devir, levando-se em conta que o nome *génos* possui o étimo comum com duas palavras que nomeiam a noção de devir, a saber, o substantivo *génesis* e o verbo *gígnesthai*. “Essa momentânea e episódica suspensão ou ultrapassagem da oposição entre ser e devir prepara e condiciona a introdução da idéia de movimento entre os gêneros supremos”²⁷⁹.

Estamos de acordo com Torrano que a palavra gênero, no *Sofista*, por sua conotação própria e parentesco lingüístico se presta eficientemente para sugerir uma *epokhé* da dicotomia clássica ser e devir, suspensão que, de fato, permite introduzir a Forma de movimento entre os gêneros supremos. Nossa observação seria que Platão, criticando a doutrina eleática e revisando sua própria teoria das Idéias, não só pretendeu a inclusão da noção de movimento na categoria das Formas, mas também a admissão da coexistência da unidade e multiplicidade no seio do inteligível, ou seja, que uma mesma Forma fosse una e múltipla. A adoção do termo γένοϝ como intercambiável com εἶδοϝ poderia ser também justificada pelo fato de que a palavra gênero, ainda possuindo uma acepção em comum com a palavra ‘idéia’, claramente designa algo que é passível de divisão interna, que é uma unidade constituída de uma multiplicidade, o que não era

²⁷⁹ Jaa Torrano, *Aporia e unidade enantiológica*. Texto apresentado sob forma de conferência no “VIII Colóquio Internacional do CPA” (Campinas, 09/08/2005), e gentilmente nos cedido pelo autor. Abstraídas as referências míticas, o emprego do termo *génos* no contexto do *Sofista* é aprofundadamente tratado por H. Benoit (cf. *A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte*, III, pp. 52 ss.).

o caso, como interpretamos, das Idéias nos contextos em que foram contrapostas às coisas sensíveis em, por exemplo, *República* e *Fédon*. Não acreditamos, contudo, que no *Sofista* as εἶδη devam ser compreendidas como gêneros aristotélicos e/ou, *a fortiori*, como categorias lógicas da linguagem. Elas permanecem fundamentalmente o que elas eram na teoria clássica das Formas, isto é, realidades, não puras abstrações; configuram, pois, o fundamento ontológico dos conceitos, das categorias e dos significados.

Retornemos agora ao exame que o Estrangeiro realiza dos gêneros supremos. A primeira tarefa, como se disse, é mostrar como os gêneros se distinguem um do outro²⁸⁰. Ele começa com o Ser, o Movimento e o Repouso, cujas inter-relações já foram anteriormente estabelecidas (cf. 250a-c). Movimento e Repouso não são apenas diferentes, são incompatíveis²⁸¹, isto é, não podem combinar-se reciprocamente; enquanto o Ser se mistura com os dois, pois Movimento e Repouso são. Trata-se, então, de três gêneros; cada um dos quais é outro (ἕτερόν) que os outros dois e o mesmo (ταυτόν) que si mesmo (Οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἐαυτῷ ταυτόν, 254d13-15). O Estrangeiro quer consignar que o Mesmo e o Outro constituem dois outros gêneros ademais daqueles três. Nesse desiderato, suscita a questão seguinte: o que nós afirmamos dizendo ταυτόν e ἕτερον? Considera duas alternativas: (a) dizemos que são dois gêneros diferentes dos primeiros, mas sempre necessariamente misturados a aqueles, ou (b) 'mesmo' e 'outro' são dois nomes que inconscientemente atribuímos aos gêneros precedentes?²⁸²

O Estrangeiro busca provar a veracidade da primeira alternativa reduzindo ao absurdo a segunda²⁸³. Em três sucessivos argumentos demonstra que não são idênticos: (i) Repouso e Movimento com Mesmo e Outro; (ii) Ser com o Mesmo; (iii) Ser com o Outro.

²⁸⁰ Movia responde a observação de Rosen de que *poia* parece prometer a definição das Formas pervagantes, mas na realidade o Estrangeiro se limitará a pronunciar apenas o nome de cada uma destas Formas. De acordo com Movia, é para considerar que aquilo em que o Estrangeiro e Teeteto detêm a atenção em primeiro lugar será a própria natureza ou identidade de cada um dos gêneros supremos, e, portanto, a sua diferença recíproca. Se trata da distinção intensional ou "conceitual" entre os gêneros (cf., op. cit., p. 321, n. 20; p. 323, n. 1).

²⁸¹ Cf. Seligman, op. cit., p. 58; Movia, op. cit., pp. 324-326.

²⁸² Conforme observa Seligman, as duas alternativas consideradas são a conexão necessária ou a identidade total. Se fosse a última a ser tomada seriamente, estaria muito óbvio que Platão não julgou que o uso lingüístico fosse um guia inquestionável para verdade ontológica (op. cit., p. 59).

²⁸³ Movia escreve: "le 'prove della non-identità' dei cinque generi sommi hanno tutte, esplicitamente o implicitamente, un andamento dialettico, consistendo in dimostrazioni per assurdo o, meglio, in vere e proprie dimostrazioni elenctiche (o riduzioni a contraddizione)" (op. cit., p. 323).

- (i) Movimento e Repouso não são nem o Mesmo, nem o Outro. Pois o que dizemos de comum do Movimento e do Repouso não pode ser idêntico nem a um, nem a outro. Não fosse assim, o Movimento estaria estático e o Repouso se moveria, uma vez que se um desses dois se tornasse o outro, necessariamente o outro mudaria sua natureza convertendo-se em seu contrário por causa da participação no contrário. Portanto, o Movimento e o Repouso participam do Mesmo e do Outro, mas nem o Movimento, nem o Repouso são idênticos ao Mesmo ou ao Outro²⁸⁴.
- (ii) Discernidas as naturezas distintas do Movimento e Repouso desde o Mesmo e o Outro, resta a considerar apenas o Ser. O Estrangeiro primeiro estabelece que o Ser não coincide com o Mesmo. De fato, se os nomes 'ser' e 'mesmo' tivessem idêntico significado, ou seja, não se referissem a duas Formas distintas, então, dizendo que 'o Movimento e o Repouso são', estaríamos afirmando que o Repouso se identifica com o Movimento. Mas já foi visto que isso é impossível. Sendo assim, o Mesmo deve configurar-se como a quarta Forma além das três primeiras²⁸⁵.
- (iii) O Estrangeiro procederá à distinção crucial, comparada à qual as anteriores, apesar de toda a importância, teriam sido exercícios preparatórios: a distinção entre o Ser e o Outro, que inaugura uma nova e decisiva etapa da investigação sobre o não-ser. Mais uma vez o Estrangeiro propõe uma alternativa: (1) deveremos dizer que o Outro é um quinto gênero, ou (2) que 'ser' e 'outro' são dois nomes para um só e mesmo gênero? Nada obstava a que o Estrangeiro demonstrasse o Outro como o quinto gênero empregando o raciocínio com que provou a diferença entre o Ser e o Mesmo; mas em vez disso ele avançou um novo argumento introduzido através da distinção de duas 'espécies de ser'. O argumento pode ser assim reconstituído. (a) das coisas que são (*τῶν ὄντων*), umas são ditas em si mesmas (*αὐτὰ καθ' αὐτά*), umas sempre em relação às outras (*πρὸς ἄλλα*). (b) o outro é sempre dito em relação a outro. (c) não seria

²⁸⁴ Cf. *Sofista* 255a-b.

²⁸⁵ Cf. *Sofista* 255b-c.

assim se o Outro e o Ser não fossem completamente diferentes; se o Outro participasse de ambas as formas – isto é, fosse em si e em relação aos outros – como faz o Ser, haveria alguma coisa que seria outra sem que fosse outra em relação a uma outra. (d) mas para qualquer coisa que é outra, isso que ela é (ou seja, outra) resulta-lhe necessariamente desde outro²⁸⁶. (e) portanto, devemos dizer que a natureza do Outro (ἡ θατέρου φύσις) é a quinta entre as Idéias (ἐν τοῖς εἶδεσιν οὖσαν). E (f) diremos que o Outro atravessa todas as outras porque cada uma é outra que as outras não por sua própria natureza, mas enquanto participa da Idéia do Outro²⁸⁷.

As questões e os comentários sobre essa passagem são copiosos. Nos concentraremos, todavia, em pontos que mais tangem ao propósito de nossa investigação. Em primeiro lugar, podemos notar, com Seligman, a aparência quixotesca do exercício de Platão para estabelecer a existência distinta de noções que a nós são inconfundíveis; de fato, quem confundiria “diferença” e “mesmidade”²⁸⁸ com “repouso” e “movimento”, ou qualquer um desses com o “ser”? Mas Seligman aponta boas justificativas para o esforço de Platão: ‘ser’, “diferença” e “mesmidade”, e (movimento + repouso) são coextensivos; além disso, essas noções tendiam a ser conglomeradas nas doutrinas dos predecessores de Platão, e mesmo no pensamento platônico de uma fase anterior. Emancipando-se da herança eleática, Platão procurou superar os pensadores que, como Heráclito, confundiam ser com movimento, o próprio Parmênides de quem se poderia dizer reuniu ser, “mesmidade” e repouso em uma “esfera sólida”, e até a si mesmo na sua concepção de forma “clássica”, algo como o conglomerado de Parmênides.

²⁸⁶ Compreendemos essa cláusula de forma diferente da compreensão de vários exegetas e tradutores. A leitura recorrente é esta da tradução de Cordero: “tout ce qui est simplement autre, l’est nécessairement par rapport à autre chose”. A nosso ver, nas linhas 255d6-7 o Estrangeiro não estaria repetindo o já dito, mas antecipando o corolário do argumento; assim, a afirmação não seria meramente que o que é outro é outro em relação a outro, mas que deve a outro o seu ser outro. A diferença é sutil.

²⁸⁷ *Sofista* 255c13-e6: ΕΞ. Ἀλλ’ οἰμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ’ αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι. ΘΕΑΙ. Τάχ’ ἄν. ΕΞ. Τὸ δέ γ’ ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον ἢ γάρ; ΘΕΑΙ. Οὕτως. ΕΞ. Οὐκ ἄν, εἰ γε τὸ καὶ τὸ θάτερον μὴ πάμπαν διφερέτην· ἀλλ’ εἴπερ θάτερον ἀμφοῖν μετεῖχε τοῖν εἶδοιν ὥσπερ τὸ ὄν, ἦν ἄν ποτέ τι καὶ τῶν ἐτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον· νῦν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν ὅτιπερ ἄν ἕτερον ἦ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἐτέρου τοῦτο ἕπερ ἐστὶν εἶναι. ΘΕΑΙ. Λέγεις καθάπερ ἔχει. ΕΞ. Πέμπτον δὲ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἶδεσιν οὖσαν οἷς προαιρούμεθα. ΘΕΑΙ. Ναὶ ΕΞ. Καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν εἶναι διεληλυθυῖαν· ἐν ἑκαστῶν γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ιδέας τῆς θατέρου.

²⁸⁸ Utilizamos aqui a terminologia do próprio Seligman: *difference, sameness* (op. cit., p. 63 *et passim*).

Seligman explica com muita propriedade o motivo do tratamento especial que recebe o gênero da “diferença”. A “diferença” assume mais importância do que a “mesmidade”; esta última se apresenta proeminente na doutrina das “formas isoladas”; a ciência dialética e o método da divisão dependem da diferença. Além disso, Platão mostrará que “o diferente é a verdadeira natureza do não-ser, de modo que ‘não é’ pode em todo caso ser entendido como ‘é diferente de...’, ou seja, como ‘participa da diferença em relação a...’”. A diferença em relação a outro será pivô na derrota do cânon eleático, e esta é uma forte razão para introdução do “relativo-a-outro” quando do estabelecimento da “diferença” como um gênero distinto. Há mais. Recorde-se que, nesse estágio, a discussão tem por objetivo explicar as noções de ser e de não-ser, e que o entendimento de uma pode lançar luz sobre a outra. No *par tò pròs ἄλλο* e *tò kath’ αὐτό* Platão encontrou uma “caracterização meta-formal intrínseca” com referência à qual ‘ser’ e “diferença” (e portanto não-ser) podem ser distinguidos um do outro, e por isso iluminarem-se reciprocamente.

A distinção entre “ser em si” e “ser em relação a outro” é, de fato, crucial para o esclarecimento das naturezas do ser e do não-ser, que permitirá refutar decisivamente o princípio parmenideano sob exame. Segundo essa distinção, a classe dos entes se divide na subclasse dos entes que são por si, ou seja, substanciais, e naquela dos entes que são em relação a outro. À primeira subclasse pertencem, por exemplo, as Idéias de substâncias, as Idéias específicas (Homem, Cavalo, Cama, etc.) e as suas instâncias sensíveis; à segunda, as Idéias dos contrários (Semelhante/Dessemelhante, Um/Múltiplo, etc.) e aquelas dos relativos em sentido estrito (Grande/Pequeno, Duplo/Metade, Senhor/Escravo, etc.) e as suas instâncias. Agora, como é de se esperar, em Platão essa distinção de formas de ser não é puramente lógica e abstrata, mas concernente ao conhecimento do real; efetivamente, há uma correspondência estrutural entre o plano lógico-gnosiológico-lingüístico e o plano ontológico. Platão parece sustentar que os entes (*ὄντα*) apenas podem ser conhecidos e enunciados como *αὐτὰ καθ’ αὐτά* e *πρὸς ἄλλα* porque a Forma de Ser participa das formas de *to kath hautō* e *to pros allo*. Para Platão, os modos da linguagem refletem as relações ontológicas das quais dependem. Nesse sentido, a combinação do Ser com as duas formas é uma condição necessária para alguma coisa ser dita nestes modos.

Podemos perguntar, novamente com Seligman, o que o Estrangeiro queria dizer ao afirmar que o Ser participa tanto do “em si” e quanto do “relativo-a-outro”. De acordo com nosso *scholar*, o fato do Ser ser *auto kath auto* causa tão pouca dificuldade quanto a “diferença” ter o

caráter *pros allo*. Mais difícil, porém, é entender em que sentido o Ser participa do *pros allo*, isto é, pode ser incompleto e, portanto, ser uma determinação incompleta das Formas que dele participam. Segundo Seligman, para elucidar esse ponto devemos ter presente que não-ser deve ser interpretado nos termos de sua verdadeira natureza, a diferença, e lembrarmos da promessa que o entendimento do ser e do não-ser se desenvolverá *pari passu*.

O não-ser (como “diferença”) não participa do ‘em si’, mas é sempre em relação a algum outro. Disso decorre que afirmar “*x* não é” é enunciar uma sentença incompleta, da mesma maneira como se alguém dissesse “*x* é diferente” sem que indicasse do que *x* difere. Para sentença ser completa, é preciso dizer “*x* não é *y*”, que pode ser analisada como “*x* é diferente (= *x* participa da diferença em relação a) *y*”. O Ser, por outro lado, é *auto kath hautō*. Daí, “*x* é” é uma sentença completa; como o caso de “Movimento é”, precisamente porque Movimento participa do Ser. O sentido de *pros allo* não é exigido para se estabelecer que qualquer coisa que participe do Ser tenha uma natureza própria. Mas o “relativo-a-outro” do ser é requerido no estágio do pensamento de Platão no qual ele percebeu que a dialética é construída sobre uma combinação de Idéias. Aqui sentenças da forma “*x* é” pode ser vista como incompleta em um importante sentido. As Formas em geral são elucidadas em termos de outras Formas, isto é, outras naturezas nas quais elas participam. Participar do Ser implica participar de um bom número de outras coisas, *ser* significa estar relacionado àquelas outras coisas. Nesse sentido, Ser é intrinsecamente “relativo-a-outro”. O Ser (tal como a “diferença”) é um gênero ‘onipervasivo’ executando sua função de Forma-vogal em virtude de seu caráter *pros allo*. O resultado importante da posição agora alcançada é que, embora o Ser seja não descritivo, as naturezas que participam do Ser, em virtude dessa participação, são capazes de serem descritas²⁸⁹.

Ainda de acordo com Seligman, afirmando o caráter do “relativo-a-outro” do Ser, assim como do não-ser, Platão ilumina a natureza de ambos. “Ser” significa ser alguma coisa específica, e relacionada, e assim capaz de ser descrita. “Não-ser” não significa ser nada absolutamente. Significa não ser alguma coisa outra, e portanto ser diferente dela. Isso implica que tanto o que é diferente quanto isto do que é diferente têm ser e possui cada um uma natureza específica. Todos os termos envolvidos são nomeáveis e descritíveis. É dessa maneira que Platão

²⁸⁹ Cf. Seligman, op. cit., p. 67.

preenche a noção vazia de “é” de Parmênides e supera o sentido logicamente viciado de “não é” que foi transmitido para a filosofia, e que terminou como esconderijo do sofista²⁹⁰.

2.3 A relação dos gêneros: resposta à questão do não-ser

Voltemos ao texto platônico – a supor que dele tenhamos nos afastado. A segunda parte do tratamento dos μέγιστα γένη consiste em averiguar a capacidade de comunicação que deve ter cada um de associar-se com outro. A fim de executar essa tarefa, o Estrangeiro escolhe a Forma Movimento como modelo. O exame que o Estrangeiro desenvolverá é, na verdade, a resolução que ele tem a oferecer para os problemas concernentes ao não-ser. Ele, enfim, consumará o parricídio a Parmênides explicando como o que não é, em alguma relação é, e como o que é, de certa maneira, não é.

A discussão anterior permitiu distinguir cinco gêneros: o Ser, o Movimento, o Repouso, o Mesmo e o Outro. Três desses (Ser, Mesmo e Outro) se constituem como Idéias-vogais, ou gêneros ‘onipervasivos’, fatores das relações entre as coisas; e dois desses gêneros (Movimento e Repouso) se configuram como Idéias-consoantes, pois não se combinam com tudo, já se excluem mutuamente. O Estrangeiro partiu desses resultados para exatamente demonstrar, nessa espinhosa passagem, a natureza do não ser. Considerando, então, o Movimento, o protagonista do diálogo passa a explorar as relações desse com os demais μέγιστα γένη. (a) o Movimento é completamente diferente do Repouso (παντάπασιν ἕτερον στάσεως, 255e11-12), portanto o Movimento não é Repouso; mas o Movimento é porque participa do Ser (Ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος, 256a1). (b) o Movimento é outro que o Mesmo; mas podemos dizer que ele é o mesmo e não o mesmo, porque não o afirmamos da mesma maneira (οὐ γὰρ ὅταν εἴπωμεν αὐτὴν ταὐτόν καὶ μὴ ταὐτόν, ὁμοίως εἰρήκαμεν, 256a11-12): dizemos que o Movimento é o mesmo em virtude de sua participação no Mesmo em relação a si mesmo (διὰ τὴν μέθεξις ταυτοῦ πρὸς ἑαυτήν, 256b1), e que não é o mesmo por causa de sua comunhão com o Outro (διὰ τὴν κοινωνίαν αὐθ' αὐτέρου, 256b2-3), sendo correto designá-lo “não mesmo” (οὐ ταὐτόν, 256b4). (c) segundo o mesmo raciocínio, o Movimento não é outro, mas de certa maneira é outro (Οὐχ ἕτερον ἄρ' ἐστὶ πη καὶ ἕτερον, 256c7) – o Movimento é diferente do

²⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 68.

Outro, mas participa do Outro em relação a x, y, z . (d) o Movimento é diferente do Ser, portanto é realmente não-ser e é ser ($\text{ὄντως οὐκ ὄν ἐστὶ καὶ ὄν}$, 256d8-9), uma vez que participa do Ser.

As relações entre os gêneros supremos descritas pelo Estrangeiro podem ser expressas em linguagem ordinária nos quatro seguintes pares de proposições, que à primeira vista parecem contraditórias – exceto o primeiro par – mas que são todas, na realidade, verdadeiras e consistentes²⁹¹, porque a explicação ontológica da qual elas foram derivadas não contém contradição.

(1) Movimento não é repouso

(2) Movimento é

(3) Movimento não é o mesmo

(4) Movimento é o mesmo

(5) Movimento não é outro

(6) Movimento é outro

(7) Movimento não é ser

(8) Movimento é ser

Algumas considerações. Analisada ontologicamente, a sentença (1), “Movimento não é repouso”, seria expandida em “o Movimento participa do Outro em relação ao Repouso”. E, de vez que entre Movimento e Repouso a diferença é completa, (1) reafirma a impossibilidade de ambos se combinarem; Movimento e Repouso, como já dito, são dois gêneros não apenas diferentes, mas incompatíveis. Outra observação é que as proposições (1) e (2) não comportam nenhuma contradição explícita, ainda que algum parmenideano ou sofista pudesse sustentar que qualquer juízo contendo “não é” implica o não-ser do sujeito.

Cabe ater-se a algumas questões concernentes a (1) e a (2). Pode-se indagar, como o faz Movia, se é lícito interpretar a proposição (1) em termos de identidade negativa, ou seja, se a sentença “o Movimento não é Repouso” permite ser legitimamente parafraseada como “o Movimento não é idêntico ao Repouso”. Uma resposta plausível é que, embora possamos sensatamente empregar o verbo ser para exprimir a identidade negativa, e se possa admitir que esse uso aparece na fórmula da linguagem natural utilizada por Platão, do ponto de vista filosófico Platão pensa em termos da participação no “Diferente”, que é um “predicado”

²⁹¹ Cf. Cornford, op. cit., p. 261.

positivo. Em outras palavras, quer Platão tenha quer não tenha conscientemente distinguido o uso identitativo do ser, o que importa é reconhecer que, para Platão, as formulações da linguagem ordinária “ser diferente de” ou “não ser (idêntico) a” encontram as suas condições de verdade na relação de participação positiva na Forma do “Diferente”, como, analogamente, a fórmula “ser idêntico a si mesmo” na participação no “Idêntico”. “Disso decorre que responsável pela não-identidade é a forma do ‘Diferente’ (ou Não-Ser), como a forma do ‘Idêntico’ (e não aquela do Ser) é responsável pela auto-identidade”²⁹².

Outra questão. O leitor minimamente familiarizado com a literatura secundária sobre o *Sofista* sabe da discussão ingente – especialmente entre os estudiosos que interpretam essa obra em chave lógico-lingüística – sobre os usos e os sentidos do verbo ser, cuja desambiguação, supõe-se, seria a meta precípua da análise da comunhão dos gêneros. Como é notório, o que se busca responder é se, no *Sofista*, Platão distinguiu os usos completo e incompleto de εἶναι, e destacou as diferenças semânticas que os acompanham: no primeiro caso, o sentido existencial e o veritativo; no segundo, o sentido predicativo e o identitativo. A afirmação expressa pela sentença (2) figura no debate bastante disputada. J. L. Ackrill – representante da tradição interpretativa de acordo com a qual Platão teria distinguido os significados existencial, predicativo (ou copulativo) e identitativo do verbo ser – sustenta que em 256a1 o filósofo destaca o uso existencial (existential use) de ἐστίν dos outros usos. “Movimento é” seria, então, uma sentença completa, analisável como διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος. Desse modo, segundo Ackrill, μετέχει τοῦ ὄντος é o equivalente em Platão ao “é” existencial²⁹³. Já G. E. L. Owen e John Malcolm compartilham da crença de que Platão, no *Sofista*, não discerniu o significado existencial dos demais sentidos de εἶναι, que, então, não se ocupou com o uso completo desse verbo. Para Malcolm, μετέχει τοῦ ὄντος não pode ser apropriadamente tomado como equivalente ao “é” existencial, pois, como em 256e se detalha, o que “participa do ser” é muitas coisas, πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, quer dizer, “há muitos predicados que podem ser verdadeiramente afirmados” do participante do ser. Assim, defende Malcolm, a afirmação ‘X μετέχει τοῦ ὄντος’ não deve significar ‘X existe’, mas ‘X é’, onde ‘é’ tem um sentido indiferenciado que recobre tanto o uso existencial (completo) quanto o predicativo (incompleto). Na seção 255e-256e, Platão está mostrando (contra Parmênides) que podemos dizer alguma coisa que ao mesmo

²⁹² Movia, op. cit., pp. 355-356.

²⁹³ Cf. J. L. Ackrill, *Plato and the copula*, p. 211.

tempo é e não é sem nos contradizermos fazendo isso. Esse resultado não depende de nossa interpretação de ‘X μετέχει τοῦ ὄντος’ como ‘X existe’ não menos que ‘X é’ + um complemento. No final das contas, porém, Malcolm argumenta que “participar do ser” como condição para a posse de muitas predicacões implica o ἐστὶ incompleto²⁹⁴.

Owen foi incisivo em sustentar que os problemas enfrentados no *Sofista* são problemas de referência e predicação e do uso incompleto do verbo ser a estes associados, e que o argumento nem contém nem se compromete com qualquer isolamento de um verbo existencial. Nessa perspectiva, a expressão “participar do ser”, segundo Owen, não pode ser interpretada existencialmente, porquanto, como garantido pela Assunção da Paridade – conforme a qual a análise filosófica sobre o ser e o não-ser que esclarecer uma dessas noções iluminará igualmente a outra – a expressão ‘participar do não-ser’ (cf. 260d7; 260e2-261a1) obviamente não significa ‘não-existência’ nem marca um predicado monádico (one-place predicate). Além disso, sempre segundo Owen, ‘participar do ser’ é a fórmula que sumariza o raciocínio desenvolvido na seção 255e8-256e6, o qual consiste em mostrar que, para quaisquer termos gerais P, sob certa condição um sujeito pode ser dito ‘ser P’ e ‘não ser P’. A condição é que o modelo de análise de ‘Isto é P’ varie nos dois casos: no exemplo de Platão, a proposição positiva é predicativa e a negativa é uma negação da identidade. Assim, a sentença ‘Movimento participa do Ser’ pode ser analisada ou como uma predicação ou como uma negação de identidade. ‘Participar do ser’ não assinala, sugere Owen, um uso substantivo ou existencial de ‘é’. Desse modo, a sentença ‘Movimento é’ pode ser lida ou como um fragmento do precedente ‘Movimento é diferente do Repouso’ ou como elipse para ‘Movimento é com relação a alguma coisa (ou seja, é instanciado)’. ‘Participar do ser’ não é destinado a descrever ser não-qualificado a qualquer sujeito. A participação foi estabelecida como um artifício técnico para satisfazer aqueles casos em que uma coisa é qualificadamente P mas também qualificadamente não P. Então, tomando em conta o contexto: cada coisa é diferente por participar da forma da ‘diferença’ (255e4-6); cada coisa é idêntica por participar da ‘identidade’ (255a7-8); e cada coisa é por participar do ser. A questão permanece do que alguma coisa difere, com o que pode ser identificada, e, muito geralmente, o que é²⁹⁵. Em suma, de acordo com Owen, as ocorrências afirmativas e negativas de εἶναι devem ser consideradas sempre sintaticamente incompletas, portanto, exprimindo identidade ou predicação,

²⁹⁴ Cf. J. Malcolm, *Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist*, p. 130-131.

²⁹⁵ Cf. Owen, *Plato on Not-Being*, pp. 126-128.

e não existência. Os casos que o texto apresenta como sintaticamente completos são, segundo o *scholar*, fragmentários ou elípticos.

Mas reduzir dessa forma o uso completo de εἶναι, presumido existencial, ao predicativo elíptico ou ao identitativo fragmentário (portanto, usos incompletos), contraria o texto, pois há passagens que, como a nossa, a leitura mais natural se constrói com o uso do ‘é’ completo, e há contextos que se tornam incompreensíveis se a leitura existencial for erradicada (cf. 236-241, 245-249). Contra os intérpretes que, como Owen, supunham que o existencial é um uso completo do verbo que não tem nem admite complemento, Lesley Brown argumenta que não há uma nítida distinção semântica entre os dois usos sintaticamente distintos do verbo ser em ‘x é F’ e ‘x é’. De acordo com Brown, o existencial é um uso completo de *esti* que não tem complemento (explícito ou elidido) mas que admite ser complementado. A sua hipótese é que, caracterizado dessa maneira, o uso completo se relaciona com o uso incompleto do seguinte modo: “X é implica X é alguma coisa, e X é F implica X é. Por seu turno, X não é equivale a X não é absolutamente coisa alguma”²⁹⁶. Na opinião de Brown, a cláusula “Movimento é porque participa do Ser” é para ser analisada como uso completo de *esti*, fazendo afirmação de existência²⁹⁷; e se, segundo assevera a mesma autora, Platão não traça a distinção fundamental entre a existência e a cópula, o ‘é’ deve significar indistintamente, como no caso de qualquer outra Forma, que o Movimento existe e que possui uma certa natureza.

Em uma interpretação melhor amparada pelo texto platônico, Nestor Cordero defende que Platão reconheceu, no *Sofista*, mais de uma significação do ser. O filósofo disse claramente – observa nosso exegeta – que o ‘não-ser’ tem dois significados diferentes (que são a negação, evidentemente, de dois significados do ser): o contrário do ser, e o outro do ser. Platão declarou que não se ocuparia da noção contrária ao ser (nem para a refutar, nem para a confirmar, cf. 258e-259a), aquela que se oporia ao ser existencial. Em contrapartida, fará uma análise minuciosa do não-ser compreendido como o “outro”, que é a negação do ser como “o mesmo” ou “o idêntico”. As duas concepções do ser coexistem no *Sofista*, sendo precisamente a força própria ao ser existencial, constatada por Platão quando fez do ser um gênero “ímpar”, diferente

²⁹⁶ Cf. L. Brown, *Being in the Sophist, a Syntactical Enquiry*, pp. 479-480.

²⁹⁷ *Ibidem*, pp. 472-476.

seja do “mesmo” seja do “outro”, que faz do ser uma realidade impossível de negar. “O mesmo se opõe ao outro, o repouso ao movimento, mas não há um gênero oposto ao ser”²⁹⁸.

Quanto ao segundo par de proposições, a contradição que, à primeira vista, parece existir, pode ser resolvida mediante a análise ontológica. A sentença (3), “o Movimento não é o Mesmo”, é analisável como (3’) “o Movimento se comunica com, ou participa do Outro em relação ao Mesmo.” E a sentença (4), “o Movimento é o mesmo”, expressa que (4’) “o Movimento participa do Mesmo em relação a si mesmo”, conforme declarou o próprio Estrangeiro. Portanto, em linguagem ordinária, o Movimento pode ser dito ‘o mesmo e não mesmo’, sem que isso implique qualquer absurdo.

A análise demonstra, pois, a polissemia que há em afirmar “Movimento é o mesmo e não o mesmo”, e que pode haver, em geral, no asserir “*F* é *G* e não *G*”. Quando se diz que “*F* é *G*” e “*F* não é *G*”, não se tem, necessariamente, uma contradição; de outro modo, ambas as proposições podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas em relações diferentes. Seja como for, a análise não foi eficiente em apontar que termo ou quais termos são afetados pela ambigüidade ou anfíbolia. E na disputa sobre qual seria os termos da ambigüidade, G. Movia aduz a resposta que, a nosso ver, mais se aproxima da verdade. Como ele disse, os intérpretes já apresentaram todas as soluções possíveis. Para uns, a ambigüidade se desfaz mediante a distinção entre predicação e juízo de identidade, ou, ainda, distinguindo-se dois sentidos do ‘é’, que em nosso (3) seria signo de identidade, e em nosso (4), copulativo. Para outros, a ambigüidade se refere a τὸ αὐτόν, que em (3) teria valor de nome, e em (4) teria valor de adjetivo. Ainda para outros, a ambigüidade não é atribuível a nenhuma palavra em particular. De acordo com Movia, é preciso dar importância à distinção de nível entre as duas proposições da linguagem natural e sua “glosa” filosófica. Para Platão, a contradição entre (3) e (4) se revela aparente quando se submete os dois enunciados à análise filosófica; por meio desta, se mostra que o primeiro enuncia a diferença (não-identidade) entre o Movimento e a Forma do “Idêntico”; e a segunda cláusula afirma que ao Movimento pertence a propriedade da auto-identidade. Segue-se, então, que, enquanto em (3) o ‘é’ é signo de identidade e “idêntico” é um nome abstrato, em (4) o ‘é’ funciona como cópula e “idêntico” como adjetivo (predicação). A anfíbolia no segundo par de sentenças atinge tanto o ser quanto o “idêntico”. Essas duas ambigüidades – Movia prossegue – estão subordinadas a um

²⁹⁸ N. Cordero, *Platon, Le Sophiste*, pp. 260-261, n. 301.

escopo que as transcende. De fato, (3) e (4) se inserem em uma busca que visa a explorar a capacidade de comunicação dos gêneros entre si, e, em particular, com o gênero “Diferente”, a fim de mostrar a realidade objetiva do não-ser. Dessa perspectiva, as duas proposições teriam a finalidade de asserir que o gênero Movimento, embora sendo idêntico a si, é diferente; não, porém, diferente de si mesmo, mas de outro, e, no presente caso, diferente do gênero “Idêntico”. Assim, o Movimento “não é” não porque coincida com o nada, mas porque não é idêntico ao “Idêntico”, e não é o “Idêntico” em virtude de sua participação no “Diferente” em relação ao “Idêntico”. Remover, portanto, das duas cláusulas a contradição equivale a fazer emergir um dos sentidos do não-ser, o não-ser da “não-identidade”²⁹⁹.

A elucidação oferecida ao segundo par de sentenças aplica-se, *mutatis mutandis*, ao terceiro. Talvez por isso o Estrangeiro não se deu ao trabalho de esclarecer, como nos outros casos, a relação entre Movimento e Outro. Mas, se o raciocínio é análogo, não é difícil fazê-lo. A proposição (5), “o Movimento não é Outro”, pode ser expandida em (5’) “o Movimento participa do Outro em relação ao Outro”; e (6), “o Movimento é outro”, pode ser analisada como (6’) “o Movimento participa do Outro em relação a x, y, z ”³⁰⁰. Seligman observa, com razão cremos nós, que a Forma do Outro da qual o Movimento se diferencia, deve ser tomada como “em si e por si”; caso contrário, (5’) e (6’) seriam sinônimos, como julgou Cornford, e, assim, ficaria obscurecida a contradição intencionada entre (5) e (6).

O quarto e último par de sentenças é crucial, representa o golpe decisivo desferido pelo Estrangeiro contra a doutrina eleática. Enquanto participa do Ser, o Movimento é, mas sendo outro que o Ser, o Movimento é algo que “realmente” (ὄντως) não é. Depois de examinada a relação entre os gêneros, a explicação disso torna-se bastante compreensível. A análise ontológica do Estrangeiro de “não é”, nesse contexto, não implica uma negação absoluta do ser, mas equivale a uma afirmação da diferença em relação à Forma do Ser. O Estrangeiro logrou, assim, ter mostrado, como se propunha, que o não-ser, em certo sentido, é, e o sentido em que é. E pouco adiante, completa sua crítica a Parmênides mostrando o reverso: que o ser, de certa modo, não é.

²⁹⁹ Cf. Movia, op. cit., pp. 369-370.

³⁰⁰ Cf. Seligman, op. cit., p. 74.

O resultado deixou claro por que o Estrangeiro teve que explorar as oito relações entre os μέγιστα γένη. O propósito do exercício, como apropriadamente nota Seligman, não era individuar os sentidos predicativo e identitativo do verbo ser, que *nós* (grifo do autor) podemos discernir nas proposições (1)-(8), mas apresentar uma série de combinações de ser e não-ser que culmina na desafiadora afirmação de que Movimento ao mesmo tempo é e não é. A principal conquista de Platão foi descobrir que a verdadeira natureza do não-ser é a “diferença”. Isso permite interpretar uma simples negação, tal como “x não é”, para qualquer valor de x, como uma afirmação da diferença, no presente caso, a diferença relativa à Forma do Ser. Sempre segundo Seligman, Parmênides não deveria ter dito ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (fr. 8,16), mas “μετέχει τοῦ εἶναι καὶ ἕτερον τοῦ”³⁰¹, que pode ser reformulado no paradoxal “É e não é”. A disjunção parmenideana foi substituída por uma conjunção, a tautologia pela verdade sintética *a priori*. Essa foi uma transformação filosófica formidável, mas infelizmente Platão ultrapassou o alvo, pois não deixou a si mesmo espaço para uma negação legítima da existência do que quer que seja³⁰¹.

Seja como for, o Estrangeiro aparenta satisfação com o resultado alcançado nesse estágio da discussão: é necessário que o não-ser seja (τὸ μὴ ὄν, 256d11) no caso do Movimento e de todos e cada um dos gêneros. Pois a natureza do Outro (ἡ ἑτέρου φύσις, 256d12), tornando cada gênero outro que o Ser, faz cada qual um não ser (ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ, 256e1-2), de modo que se pode corretamente afirmar os gêneros como não sendo (οὐκ ὄντα); por outro lado, porque participam do Ser, eles existem e são seres (εἶναι τε καὶ ὄντα, 256e3-4). E, dessa maneira, em torno de cada Forma deve haver uma pluralidade de ser e uma infinidade numérica de não-ser (Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν, 256e6-7).

A conclusão à que os interlocutores chegaram a respeito do Movimento é estendida a todas as Formas. Elas participam do Ser e do Outro em relação à Forma do Ser, por isso é lícito dizer que, ao mesmo tempo, elas são e não são. O múltiplo ser de uma Forma e seu não-ser quantitativamente ilimitado não são mais para colocar dificuldades depois de estabelecidas as premissas do caráter πρὸς ἄλλο do Ser e da existência do não-ser. Cada Forma é todas as outras Formas das quais participa em virtude de sua participação no Ser; e cada qual *não é* nenhuma

³⁰¹ Cf. Seligman, op. cit., p. 76.

daquelas inumeráveis Formas em relação às quais participa do Outro devido a sua participação no não-ser.

A verdade para todas as Formas há de valer, naturalmente, para a Forma de Ser. No que concerne ao Ser em si (τὸ ὄν αὐτὸ), esse deve ser considerado diferente dos outros gêneros. Assim, na proporção em que os outros são, o Ser não é, haja vista não ser os outros, mas é um em si (ἐν ... αὐτό ἐστιν, 257a5) em contraste com o qual os incontáveis outros, por sua vez, não são. E nisso não deve haver nada de embaraçoso, porquanto a natureza dos gêneros mantém comunhão recíproca³⁰². O Estrangeiro mostrou, atingindo assim seu escopo, o sentido em que o Ser ele mesmo não é. Como Seligman observa, distintamente dos casos das outras Formas, o Estrangeiro não afirma acerca do Ser que “o Ser ao mesmo tempo é e não é”; de outro modo, compara o não-ser do Ser com o seu “ser um em si”. Não é fácil perceber, destaca Seligman, a que o Estrangeiro se refere: se à participação do Ser no Mesmo em relação a si mesmo, ou se à participação do Ser em si mesmo, ou se a ambas as coisas. Seligman defende a primeira alternativa, porque ela envolve a mútua implicação entre a “mesmidade” em relação a si e a diferença em relação aos outros. Além disso, ela leva a inferir que Ser e não-ser são similarmente relacionados como a “mesmidade” e a “diferença”. Para alguma coisa participar do Ser, deve ser algo específico, uma natureza própria, e, sendo essa natureza, deve ser diferente de um indefinido número de outros, daí deve “não ser” aqueles outros. Participar do Ser implica participar do não-ser, e vice-versa. Ser e não-ser não são “o mais opostos um ao outro”, mas noções complementares que se implicam mutuamente³⁰³.

Mas a relação entre ser e não-ser é uma questão extremamente espinhosa, e objeto de acirradas discussões. Interpretando essa relação de maneira completamente distinta da aqui exposta, Hector Benoit sustenta que, na dialética do ser e do não-ser, há um rompimento com o princípio de não-contradição e que o não-ser não é para ser entendido como alteridade externa – como na exegese convencional – mas como imanente no próprio ser. Convém citá-lo:

Como se vê, ao mesmo tempo e na mesma relação que o ser é um e em si ele não-é. Quando ele não é outro é também outro. Quando é o

³⁰² *Sofista* 257a4-9: Καὶ τὸ ὄν ἄρ' ἐμὶν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὄν ἐν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τᾶλλα οὐκ ἔστιν αὐτῷ ... Οὐκ οὖν δὴ καὶ ταῦτα οὐ δυσχεραντέον, ἐπεὶ περ ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις ἢ τῶν γενῶν φύσις.

³⁰³ Cf. Seligman, op. cit., p. 77.

mesmo que si é outro que si, pois, é outro que o mesmo, é assim de maneira imanente não-ser. Agora, cada uma das determinações, mesmo aquela da identidade, mostra-se como contraditória, perpassada pela alteridade e pela potência do negativo, mas, compreensível e permeada pelo *lógos*, graças à própria natureza (φύσις) do ser e de cada um dos gêneros, uma natureza que é em si comunidade mútua, *koinonia* contraditória. Sendo assim, essas relações contraditórias, por mais absurdas que pareçam, agora devem ser admitidas. Como diz o estrangeiro: “não devemos considerar insuportáveis (οὐ δυσχεραντέον) estes raciocínios, já que a natureza dos gêneros (ἡ τῶν γενῶν φύσις) possui (ἔχει) comunidade mútua (κοινωνίαν ἀλλήλοις)” (257a8-9)³⁰⁴.

E salientando o caráter de crítica à ontologia tradicional da hipótese da comunhão dos gêneros, Benoit expressa uma verdade:

Agora, assim, foram superadas as diversas doutrinas da tradição. Superou-se o Ser-Um absoluto e solitário de Parmênides; superaram-se as formas separadas e unívocas dos amigos das idéias, sempre fixas e hierarquizadas sob a idéia de Bem; assim como superou-se o ser definido como permanente devir, contrariedade constante dos pólos, tal como o afirmavam os heracliteanos. Agora, a própria natureza dos gêneros, o que é a sua essência (οὐσία), a sua propriedade mais originária e imanente, é possuída como algo cujo modo de ser mais verdadeiro (ὄντως) é um mútuo ser-em-comum, é uma *koinonia* contraditória de uns gêneros com os outros. Mas, diz o estrangeiro, “se alguém não concordar com isto, que refute primeiramente nossos raciocínios precedentes e, após, que refute as conseqüências” (257a9-11)³⁰⁵.

A discussão providenciou todas as condições para a descoberta do significado de não-ser. O desfecho será consigná-lo. Avançando nessa direção, o Estrangeiro afirma: “Quando falamos não-ser, ao que parece, não enunciamos algo contrário (ἐναντίον τι) ao ser, mas somente algo que é outro” (“Οποταν τὸ “μὴ ὄν” λέγωμεν, ὥς εἰκεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ’ ἕτερον μόνον, 257b3-4). O Estrangeiro tenta explicitar essa afirmação tomando a noção de grande, ou melhor, de “não-grande” (μὴ μέγα) para efeito de ilustração. Dizendo de alguma coisa (τι) que ela é não-grande, por essa expressão não se designa mais o pequeno que o

³⁰⁴ H. Benoit, *A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte*, III, p. 65.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 65-66.

igual. Ou seja, o não-grande seria tanto o pequeno, que é, de fato, o contrário do grande, como o igual, que não possui uma contrariedade com o grande. A analogia do não-grande com o não-ser, aduzida pelo Estrangeiro, visava tão somente reafirmar que a negação de algo não designa necessariamente o contrário desse algo, ainda que possa, às vezes, contê-lo³⁰⁶. A analogia, talvez, não seja perfeita, porque a negação do ser não indica o contrário, mas o caráter de outro. O Estrangeiro reitera explicando qual é, em sua concepção, o sentido em que a negação (ἀπόφασις) é para ser corretamente considerada. Não se deve anuir, recomenda, com a sugestão (de inspiração parmenideana) de que a negação signifique (σημαίνειν) o contrário (ἐναντίον). De outro modo, devemos admitir que o “não” (τὸ μή, τὸ οὐ), colocado antes dos nomes que o acompanham, reporta a algum dentre os nomes que são outros que aqueles aos quais se ajunta, ou, mais precisamente, indica alguma das coisas por esses outros nomes designadas. A negação – ressalta, justamente, Benoit – aponta algo de outro em relação às próprias coisas negadas, e não apenas em relação aos nomes negados, ou seja, “a negação não é apenas algo discursivo, mas sim, se refere às próprias coisas, ao negá-las, as determina e as revela”³⁰⁷.

No intuito de esclarecer a noção de não-ser enquanto alteridade, o Estrangeiro introduz e explora uma nova analogia: a da natureza do Outro com a ciência. A natureza do Outro (ἡ θατέρου φύσις, 257c7) é dividida em partes (κατακεκερματίσθαι), da mesma forma que a ciência (ἐπιστήμη). Com efeito, a ciência é uma unidade. Todavia, ela se secciona em partes, com nomes específicos conforme cada objeto ao qual se aplica; por essa razão, podemos dizer que há uma multiplicidade de técnicas e ciências. O mesmo se passa com as partes da natureza do Outro (τὰ τῆς θατέρου φύσεως μέρη, 257d4), que é também uma unidade. Se para nomear cada ciência ou técnica particular bastava considerar o domínio específico de cada uma, como proceder para enunciar as partes da natureza do Outro? Teeteto indagou. O Estrangeiro exerce, sucintamente, a maiêutica e retira do seu jovem interlocutor a resposta. Há uma parte do Outro (τι θατέρου μέρος, 257d7) contraposta (ἀντιτιθέμενον) ao belo, a qual não permanece anônima, mas possui um nome; o “não-belo” (τὸ μὴ καλόν), responde rápido Teeteto, precisando: “que não é outra coisa senão o que é outro que a natureza do belo” (τοῦτο οὐκ ἄλλου τινὸς ἐστὶν ἢ τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως, 257d11-12). O oposto ao belo tem, portanto, um nome e uma descrição, ainda que geral. Importa saber, agora, se também possui algum estatuto

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 66.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 67.

ontológico; a questão a decidir é se o não-belo não resultaria ser “um outro” (ἄλλο τι) separado dos seres de um certo gênero e, por sua vez, posto em oposição a algum dos seres³⁰⁸. Este não-belo ao qual se refere o Estrangeiro – Benoit observa com propriedade – não seria qualquer outro não-idêntico ao belo, não seria o gênero homem, ou o justo, ou a Forma mesa, cadeira e também o gênero grande, mas sim, “aquilo que foi recortado e delimitado de um determinado gênero, o belo, e que na sua posição posterior conserva a raiz de sua origem, o percurso de sua gênese, ocorrida em determinada relação contraditória de ser-em-comum”³⁰⁹. Em virtude dessa subsistência do gênero do qual foi recortado, este outro, que é o não-belo, é recolocado exatamente como antítese em relação ao belo. Efetivamente, o Estrangeiro assume que o não-belo resulta ser uma oposição ou antítese de ente em relação a ente (“ὄντος δὲ πρὸς ὄν ἀντίθεσις, ὥς ἔοικ’, εἶναι τις συμβαίνει τὸ μὴ καλόν, 257e6-7). O belo e o não-belo, sempre segundo Benoit, não apenas possuem uma comunidade genérica, mas também estão em antítese numa presença mútua de um ser diante de outro ser. E, com isso, se está afirmando a consistência ontológica do outro, ou seja, aquele que surge como outro é tão verdadeiro no seu modo de ser como o próprio ser ao qual se opõe como antítese³¹⁰.

O raciocínio conduz a uma questão crucial: deveremos considerar o belo mais (μᾶλλον) ser e o não-belo menos (ἥττον) ser? A resposta oferece prova cabal de que o autor do *Sofista* reformula sua ontologia. Como se sabe, era apanágio das Formas dos diálogos médios o ser real (ὄντως ὄν), o ser que é absolutamente incompatível com o não-ser, de sorte que uma Forma não admitia qualquer contradição, mas que, como o caso exemplar da mesma Idéia de belo no *Banquete*, era sempre idêntica a si mesma. Nessa passagem do *Sofista*, o não-ser começa a ser desvelado como não inferior ontologicamente a um outro ser qualquer; uma consequência para a Forma é que agora pode ser compreendida facilmente como sendo e não sendo. Mas a discussão não se encaminha nesse sentido. Os interlocutores apenas concordam que não se deve supor um desnível de ser entre o belo e o não-belo; da mesma maneira que entre o grande em si (τὸ μέγα αὐτὸ) e o não-grande, entre o não-justo e o justo; nenhuma dessas noções terá, pois, mais ser que a sua antítese. E isso é erigido como princípio universal. Uma vez que a natureza do

³⁰⁸ *Sofista* 257e2-4: “Ἄλλο τι τῶν ὄντων τινὸς ἐνὸς γένους μέρος ἀφορισθέν, καὶ πρὸς τι τῶν ὄντων αὐτὸ πάλιν ἀντιτεθέν, οὕτω συμβέβηκεν εἶναι τὸ μὴ καλόν;

³⁰⁹ H. Benoit, *A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte*, III, pp. 68-69.

³¹⁰ *Ibidem*, pp. 69.

Outro se manifestou como sendo uma das coisas que são, porque ela é, é necessário afirmar que suas partes não são em nada menos seres. Daí a seguinte conclusão a respeito da própria oposição (ἀντίθεσις): ao que parece, quando a natureza de uma parte do Outro e a natureza de uma parte do Ser se opõem mutuamente, esta oposição não será menos ser (οὐσία) que o Ser mesmo (αὐτοῦ τοῦ ὄντος), pois não significa o contrário, mas apenas algo que é outro que o Ser³¹¹. Por isso mesmo deve receber o nome de “não-ser”.

Fica, assim, estabelecido que o não-ser não é inferior em ser a nenhum outro ente. Destarte, é preciso asseverar que o não-ser é firmemente, retendo uma natureza própria; tal como o grande era grande, o belo era belo e o não-grande, não-grande, o não-belo, não belo, assim também o não-ser por si mesmo era e é não-ser, enumerado como uma Forma (εἶδος ἔν) dentre as muitas que são.

E, dessa maneira, os interlocutores avançaram muito além do interdito de Parmênides, que volta a ser citado: “Que jamais seja forçado isto: que as coisas que não são sejam. Mas tu, desse caminho de investigação afasta teu pensamento”. De fato, o Estrangeiro e Teeteto ultrapassaram Parmênides na medida em que ousaram não somente investigar a noção de não-ser, mas também aduzir para esta um significado. É exatamente o que o Estrangeiro alega arrematando o argumento. Afirmou ter sido demonstrado não apenas que as coisas que não são (τὰ μὴ ὄντα), são, mas ainda “a Idéia que acontece de ser o não-ser” (τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος, 258d6). Com efeito, haja vista ter-se mostrado que a natureza do Outro é, e que se encontra dividida entre todos os entes em relação recíproca, se pode dizer que o não-ser é realmente (ὄντως) o contra-posto (τὸ ἀντιτιθέμενον) em relação ao ser de cada parte da natureza do Outro³¹².

Em epílogo o Estrangeiro expõe os resultados dessa difícil argumentação. Vale a pena citar longamente:

³¹¹ *Sofista* 258a11-b4: Οὐκοῦν, ὥς ἔοικεν, ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδεἀντίθεσιν ἦττον, εἰ θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν, οὐκ ἐναντίον ἐκεῖνῳ σημαίνουσα ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ἕτερον ἐκείνου.

³¹² *Sofista* 258d7-e3: τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὄν ἕκαστον μόνιον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτο ἐστὶν ὄντως τὸ μὴ ὄν.

Não nos venham, pois, dizer, que é porque denunciemos o não-ser como o contrário do ser, que temos a audácia de afirmar que ele não é. Para nós, há muito tempo que demos adeus a não sei que contrário do ser, não nos importando saber se ele é ou não é, se é racional ou totalmente irracional. Quanto à definição que há pouco demos do não-ser, que nos convençam de sua falsidade, refutando-a, ou, não lhes sendo possível, que aceitem afirmar o que nós afirmamos. Há uma associação mútua dos seres. O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente. Assim, o outro, participando do ser, é, pelo fato dessa participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser. O ser, por sua vez, participando do outro, será, pois, outro que não o resto dos gêneros. Sendo outro que não eles todos, não é, pois, nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo; de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é, e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, são sob múltiplas relações, e, sob múltiplas relações não são³¹³.

Platão tem assim refutado Parmênides. Pela participação das Formas explica não só como o não-ser pode ser, mas também, e por consequência, de que modo uma Idéia é ao mesmo tempo una e múltipla. Una porque mesmo nas relações com as outras Formas, conserva sua natureza própria imutável e eterna; múltipla porque nas mesmas relações recebe diversas propriedades, sendo tantas coisas quantas sua natureza não é. Na γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, o Platão do *Sofista* foi mais generoso. Não escolhe uma coisa em detrimento de outra, mas argumenta para a coexistência harmoniosa do que se move e do imutável, da unidade e da multiplicidade, da identidade e da diferença, do ser e do não-ser no seio mesmo das coisas que apreendemos com a razão. O mundo das aparências reproduziria as estruturas ideais.

³¹³ *Sofista* 258e-259b; trad. Jorge Paleikat

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, façamos um resumo do que aqui se investigou e indiquemos que possíveis perspectivas de estudo ficam abertas.

Buscou-se apresentar nesse trabalho certo desenvolvimento da doutrina metafísica de Platão. Como vários de seus predecessores, Platão preocupou-se em oferecer uma explicação do mundo das aparências, que a lógica e ontologia eleática pareciam preterir como irreal e incognoscível, em virtude de uma concepção demasiadamente austera do Ser (τὸ ὄν). A teoria das Formas inteligíveis representaria a tentativa empreendida por nosso filósofo de, a um só tempo, observar o critério parmenideano de Ser e salvar os fenômenos.

Como Platão chegou a conceber as Formas (εἶδη, ἰδέαι), entidades inteligíveis, ontologicamente independentes e causas explicativas dos objetos, fatos e eventos tangíveis, é uma questão em torno da qual conflitam diversas opiniões. A opinião aqui sustentada foi que a hipótese das Formas resultou, sobretudo, da confluência do socratismo com o eleatismo no pensamento de Platão. O filósofo teria sido influenciado, decisivamente, pela busca socrática da definição dos valores morais, ou seja, pela questão de Sócrates sobre a natureza essencial de algum termo moral, ou seja, aquilo ‘que é’, por exemplo, a virtude, o bem, o justo etc., ao mesmo tempo que pela noção de ser formulada por Parmênides de Eléia, como o que sempre e em todos os respeitos é o mesmo, que, portanto, nunca muda, mas se mantém sempre idêntico a si próprio, com sua consistência e unidade interna, alheio a quaisquer negatividade e multiplicidade. Às entidades com esse modo de ser, o autor dos diálogos designou Formas, mas também, freqüentemente, a elas se referia mediante perífrases como, por exemplo, “o belo em si”, “o que é

completamente ser” (*República*, 477a3); “o que é puramente ser” (*República*, 477a7); “o que é verdadeiramente o que é” (*Fedro*, 247e2) e “o ser real” (*Fedro*, 249c4). Todas essas fórmulas indicam uma superioridade ontológica das Idéias, assinalada pela auto-identidade e unidade formal, tal como o Ser de Parmênides. De fato, foi o filósofo de Eléia quem, pela primeira vez, teorizou explicitamente sobre o ser, aduzindo a concepção de um ser absoluto, confirmada pela total impossibilidade do não-ser. Parmênides proibira, peremptoriamente, seguir a via do que não é ($\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$). O não-ser era, para Parmênides, impensável e inefável; por consequência, para o pensamento e o discurso só restaria o ser, que deve ser ingênito, indestrutível, todo homogêneo, contínuo e uno. O monismo de Parmênides, ou a assim chamada doutrina do Ser-Um, manifestou-se problemático, já que a interpretação clássica de que o eleata teria asseverado que existe uma única entidade não parece, inabalavelmente, apoiada nos fragmentos de Parmênides; de outro modo, seria possível que ele tivesse sustentado a absoluta unidade interna e auto-identidade de tudo aquilo que é (monismo predicativo).

É bem nesse último sentido que, compreendemos, Platão tratou as Formas no período médio. Qualificada de ser real, uma Forma – em contraste com seus participantes sensíveis, múltiplos e em constante devir, meras aparência de realidade – não aceita a copresença de propriedades contrárias, nem são divisíveis, mas são puras e simples. Todavia, as coisas sensíveis recebem seu nome e as propriedades que apresentam graças a sua participação na Idéia correspondente. Como, então, justificar a relação participativa entre as Formas e os fenômenos?

Tal questão é atacada no *Parmênides*. É notória nos diálogos platônicos uma oscilação entre duas concepções da relação entre o sensível e o inteligível: às vezes parece sugerido que as coisas empíricas tomam parte da Forma, a Forma estando, desse modo, presente nas coisas; às vezes a sugestão seria que os particulares sensíveis se relacionam com a Forma como as cópias se relacionam com o seu modelo. Mas quer numa modalidade quer noutra, a participação, na primeira parte do *Parmênides*, suscita graves dificuldades. Se há participação dos entes sensíveis nas Idéias, estas parecem não poder conservar sua integridade e singularidade: ou a Forma se fragmentará nos seus numerosos participantes – não sendo mais indivisível, una e idêntica – ou se reproduzirá ao infinito, carecendo sempre de uma nova Forma que explique a característica comum entre a Forma e seus participantes. Mas, quem mesmo assim pretender afirmar que as Formas são “em si e por si” deve admitir que o domínio das Formas nos é incognoscível e que, por sua vez, os deuses não conhecerão nosso mundo. Contra o que à primeira vista pode conotar,

a crítica à teoria das Formas no *Parmênides* não representa, como entendemos, uma rejeição dessa teoria, antes parece ser uma espécie de denúncia de um equívoco na compreensão do modo de ser da Forma, um modo de ser extremamente austero que precisa ser mitigado para que as Formas elas mesmas sejam suscetíveis da “contradição” característica dos objetos sensíveis, que é o que parece sugerir o exercício dialético do *Parmênides*.

O *Sofista* pode ser legitimamente interpretado como uma revisão que o filósofo realiza de sua metafísica, a partir da crítica a sua mais importante influência, a doutrina de Parmênides. Na perseguição do sofista, do mestre da arte ilusória e artífice do discurso falso, o protagonista do diálogo não tarda a tropeçar no intrincadíssimo problema do não-ser, vendo-se forçado a ir contra Parmênides e provar que, “o ser, em alguma relação, não é; e o não-ser, de certo modo, é”. A prova disso exigiu uma longa e difícil *démarche*, que começou pela noção de não-ser absoluto, continuando por uma revisão histórico-crítica das ontologias tradicionais, chegando à teoria da comunhão dos gêneros e, finalmente, a uma descrição do que é o não-ser. Tudo isso compõe o chamado *intermezzo* metafísico do *Sofista* (a parte do diálogo com que nos ocupamos), que permite ser dividido numa primeira parte aporética, e numa segunda parte ‘euporética’. Na primeira parte, é suscitada uma gama de dificuldades, primeiramente acerca do não-ser absoluto, que põe em contradição seja quem tenta afirmá-lo seja quem tenta negá-lo; em seguida, sobre a noção de ser, cujo significado não souberam providenciar os filósofos que cuidaram de determinar o número e a qualidade do que é: pluralistas e monistas, materialistas e idealistas, os quais, em função de erros metodológicos e pressupostos equivocados, tiveram suas teorias comprometidas. Contudo, um aspecto positivo emerge nessa parte aporética, a definição do ser como “potência de agir e sofrer”, aporte fundamental para a hipótese da comunhão dos gêneros ou participação das Formas exposta na seção ‘euporética’ como solução para a questão do ser e do não-ser, da unidade e da multiplicidade. Cinco Idéias ou gêneros supremos (Ser, Movimento, Repouso, Mesmo e Outro) foram tomados para se demonstrar a doutrina da participação mútua das Formas. Estremando um gênero desde outro e mostrando a “potência de *ser-em-comum*” que possuem, se revelou como uma mesma coisa que é, também não é; e que é una e múltipla ao mesmo tempo. O não-ser, não menos ser que qualquer outro ser, se apresenta como o caráter da alteridade, sempre se manifestando na oposição entre as partes da natureza do Outro e as partes do Ser. O resultado é Parmênides refutado.

Numerosas questões, incontáveis provavelmente, surgem a quem ler um diálogo platônico com a complexidade e grau de dificuldade que apresenta o *Sofista*. Ocorrem-nos algumas questões, um pouco gerais talvez, que têm a ver com a inserção do *Sofista* no grupo dos diálogos, considerados pela ortodoxia, pertencentes à última fase da filosofia platônica. Tópicos que nos parecem muito dignos de atenção seriam, por exemplo, a existência do problema da alteridade e da negatividade nos diálogos escritos depois do *Sofista*, ou seja, se as aquisições na busca da explicação do não-ser se apresentam, e de que forma, nas obras tidas como posteriores, tais como o *Filebo*, o *Timeu*, as *Cartas* e as *Leis*. Ou ainda, poderia ser interessante examinar que associação há, se houver, entre a comunhão dos gêneros do *Sofista* e os gêneros do *Filebo* – o *apeiron*, o *peras*, o *mikton*, o *nous*, explicativos da realidade em sua totalidade. Na mesma perspectiva ontológica, relevante se nos afigura um estudo da metafísica do *Timeu*, cuja classificação, como se sabe, é disputada devido à semelhança muito estrita com a ontologia dos trabalhos intermediários, centrada na divisão categórica entre o Ser e o Devir, com seus correlatos cognoscitivos, a ciência e a opinião, o que leva a perguntar se houve uma retomada do cânone eleático depois do parricídio. Nesse mesmo diálogo, merecedor de cuidadosa análise é o problema da participação do Devir no Ser. Pois o *Timeu* parece consignar a noção de Forma como paradigmas e, conseqüentemente, a relação entre as Idéias e as coisas sensíveis como a relação modelo-cópia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Platão

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

Platonis Opera - T. I tetralogias I-II continens [insunt *Euthyphro*, *Apologia*, *Crito*, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*, *Politicus*], recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt W.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.

Opera Completa con testo greco. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papito. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di G. Giannantoni. Roma: Laterza.

The Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and english notes by the L. Campbell. 1867. Reimpressão 1988.

Le Sophiste. Text établi et traduit par A. Diès. In: Platon. Oeuvres Complètes. Paris: Vrin, 1969. Reimpressão.

Parménide. Text établi et traduit par A. Diès. In: Platon. Oeuvres Complètes. Paris: Vrin, 1991. Reimpressão.

Théétète. Text établi et traduit par A. Diès. In: Platon. Oeuvres Complètes Paris: Vrin, 1976. Reimpressão.

Philèbe. Text établi et traduit par A. Diès. In: Platon. Oeuvres Complètes. Paris: Vrin, 1949. Reimpressão.

Sophist. Tradução, introdução e notas por N. P. White. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1993.

Le Sophiste. Tradução, introdução e notas por Nestor Cordero. Paris: GF-Flamarion, 1993.

Phédon. Tradução, introdução e notas por Monique Dixsaut. Paris: GF-Flamarion, 1991.

Cratyle. Tradução, introdução e notas por Catherie Dalimier. Paris: GF-Flamarion, 1998.

Parménide. Tradução, introdução e notas por Luc Brisson. Paris: GF-Flamarion, 1994.

Mênon. Tradução, introdução e notas por Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Loyola, 2001.

Parmênides. Tradução, introdução e notas por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio, Loyola, 2003.

Fédon, Sofista e Político. Tradução J. Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

República. Tradução Maria Helena Rocha, 8ed, Lisboa: Gulbenkian, s/d.

Autores Antigos

ARISTÓTELES, *Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924. Reimpressão 1975.

_____. *Metafísica. Texto grego com tradução ao lado*. Tradução italiana G. Reale, tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Peri Ideôn*. Texto e tradução por G. Fine. Oxford: Clarendon Press, 1993.

_____. *Física I – II*. Tradução e notas por Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 1. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

KIRK, G. S, RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. Trad. C. A. L. Fonseca. Lisboa: Gulbenkian, 1983.

PARMÊNIDES, *Da Natureza*. Tradução, notas e comentários por J. Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*. Trad. Glenn R. Morrow e John M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987.

Literatura Secundária

ACKRILL, J. L. ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ. In: VLASTOS, G. (ed.), **Plato I: Metaphysics and Epistemology**, New York: Anchor Books, 1971.

ACKRILL, J. L., *Plato and the copula: Sophist 251-59*, In: VLASTOS, G. (ed.), **Plato I: Metaphysics and Epistemology**, New York: Anchor Books, 1971.

ALLEN, R. E. *Plato's earlier theory of Forms*. In: VLASTOS, G. (ed.), **The Philosophy of Socrates**. Garden City, New York: Anchor Books Doubleday & Company, 1971.

ALLEN, R. E. *Participation and Predication in Plato's middle dialogues*. In: VLASTOS, G. (ed.), **Plato I: Metaphysics and Epistemology**, New York: Anchor Books, 1971.

ANGIONI, L. Resenha a CHARLES KAHN, *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*. *Analytica*, v. 4, n. 1, pp. 148-156, 1999.

_____. *Ontologia e Predicação em Aristóteles*. Textos Didáticos. Campinas: IFCH/UNICAMP, n. 41, Fevereiro de 2000.

AUBENQUE, P. *Le Problème de l'être chez Aristote*. Paris: P.U.F, 1962. Reimpressão 1977.

_____. *Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide*. In: _____ (org.). **Études sur Parménide**, II, Paris: Vrin, 1987.

_____. *Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l' "étant" et le "quelque chose"*. In: _____. (org.). **Etudes sur le Sophiste de Platon**, Paris: Bibliopolis, 1991.

BARNES, J. *Parmenides and the Eleatic One*. **Archiv Für Geschichte Der Philosophie**, 61, pp. 1-21, 1979.

BENOIT, H. *Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das Temporalidades*, I; *A odisséia dialógica de Platão: as aventuras e desventuras da dialética socrática*, II; *A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte*, III; *A odisséia dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária*, IV. Tese de Livre-docência. Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, 2004.

BLUCK, R. S. *Logos and Forms in Plato: a reply to Professor Cross*. In: ALLEN, R. E. (ed.), **Studies in Plato's Metaphysics**, London: Routledge & Kegan Paul, 1965

BOLTON, R. *Plato's Distinction between Being and Becoming*, **Review of Metaphysics**, 29, 1975.

BONDESON, W. *Some Problems about Being and Predication in Plato's Sophist 242-249*. *Journal of the History of Philosophy*, 14, pp. 1-10, 1976.

BOSTOCK, D. *Plato on 'is not' (Sophist 254-9)*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, pp. 89-119, 1984.

BRISSON, L. *Participation et prédication chez Platon*. *Revue Philosophique*, n. 4, pp. 557-569, 1991.

_____. *La participation du sensible à l'intelligible chez Platon*. In: PRADEAU, J-F. (org.). **Platon, les formes intelligibles – sur la forme intelligible et la participation dans le dialogues platoniciens**, Paris: PUF, 2001.

BROCHARD, V. *La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*. In: _____. **Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne**. Paris: Vrin, 1974.

BROWN, L. *Innovation and Continuity, The Battle of Gods and Giants, Sophist, 245-249*. In: GENTZLER, J. (ed.). **Method in Ancient Philosophy**, Oxford: Clarendon Press, 1998.

_____. *Being in the Sophist, A Syntactical Enquiry*. In: FINE, G. (ed.). **Plato**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1999.

BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. Trad. Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

CASERTANO, G., *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*. Napoli: Loffredo, 1996.

CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944.

_____. *The relation of the Timaeus to Plato's later dialogues*. In: ALLEN, R. E. (ed.). **Studies in Plato's Metaphysics**, London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

_____. *The philosophical economy of the Theory of Ideas*. In: ALLEN, R. E. (ed.), **Studies in Plato's Metaphysics**, London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

CORDERO, N-L. *Les Deux Chemins de Parménide*. Paris, Bruxelles: Vrin, Ousia, 1984.

_____. *L'invention de l'école éléatique: Platon, Sophiste, 242 D*. In: AUBENQUE, P. (org.). **Études sur le Sophiste de Platon**, Paris: Bibliopolis, 1991.

_____. *La participation comme être de la Forme dans le Sophiste de Platon*. In: _____. (org.). **Ontologia et dialogue, mélanges em hommage à Pierre Aubenque**, Paris: Vrin, 2000.

CORNFORD, F. M. *La Teoria Platonica del Conocimiento. El Teeteto y el Sofista: traducción y comentario*. Trad. N-L. Cordero e M. D. C. Ligatto. Buenos Aires: Paidós, s/d.

_____. *Platón y Parménides*. Madrid: Visor, 1989.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón, 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Trad. A. Torán e J. C. Armero, Madrid: Alianza, 1979. Reimpressão 1988.

CROSS, R. C. *Logos and Forms in Plato*. In: ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

CROSS, R. C. e WOZLEY, A. D. *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. London: MacMillan, 1964. Reimpressão 1991.

CURD, P. K. *Parmenides 131c-132b: Unity and Participation*. *History of Philosophy Quarterly*, v. 3, n. 2, pp. 125-136, April 1986.

_____. *Parmenidean clues in search for the sophist*. *History of Philosophy Quarterly*, v. 5, n. 4, pp. 307-320, October 1988.

_____. *Some Problems of Unity in the First Hypothesis of the Parmenides*. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 27, n. 3, pp. 347-359, 1989.

_____. *Parmenides 142b5-144e7: The "Unity is Many" Arguments*. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 28, n. 1, pp. 19-35, 1990.

_____. *Parmenidean Monism*. *Phronesis*, v. 36, n. 3, pp. 241-266, 1991.

DEVEREUX, D. T. *Separation and immanence in Plato's Theory of Forms*. In: FINE, G. (ed.). *Plato*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1999.

DIÈS, A. *La Définition de L'Être et la Nature des Idées dans le Sophiste de Platon*. Paris: Vrin, 1909. Reimpressão.

DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

_____. *La négation, le non-être et l'autre dans le Sophiste*. In: AUBENQUE, P. (org.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Paris: Bibliopolis, 1991.

_____. *Ousia, eidos et idea dans le Phédon*. *Revue Philosophique*, n. 4, pp. 479-500, 1991.

DORTER, K. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues. The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994.

DURRANT, M. *Plato, the 'Third Man' and the Nature of Forms*. *The Southern Journal of Philosophy*, 17, pp. 287-304, 1979.

FEREJOHN, M. T. *Plato and Aristotle on Negative Predication and Semantic Fragmentation*. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 71, pp. 257-283, 1989.

- FIELD, G. C. *The Philosophy of Plato*. London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1949.
- FINE, G. On Ideas, *Aristotle's criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- FREDE, M. *Plato's Sophist on false statements*. In: KRAUT, R. (ed.). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Reimpressão 1996.
- FRÈRE, J. *Platon, lecteur de Parménides dans le Sophiste*. In: AUBENQUE, P. (org.). **Etudes sur le Sophiste de Platon**, Paris: Bibliopolis, 1991.
- FRONTEROTTA, F. *L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste*. **Les Études Philosophiques**, 3, pp. 311-353, Juillet-Septembre 1995.
- _____. *Guida alla Lettura del Parmenide di Platone*. Roma-Bari: Laterza, 1998.
- _____. ΜΕΘΕΞΙΣ – a *La teoria platonica delle Idee e la Partecipazione delle cose emperiche*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.
- _____. *Les Formes n'existent pas de façon dont il le dit. La critique aristotélicienne de Platon*. In: PRADEAU, J-F. (org.), **Platon, les formes intelligibles – sur la forme intelligible et la participation dans le dialogues platoniciens**, Paris: PUF, 2001.
- FUJISAWA, N. *Echein, Metechein and Idioms of 'Paradigmatism' in Plato's Theory of Forms*. **Phronesis** n. 19, pp. 30-58, 1974.
- GERSON, L. *A Distinction in Plato's Sophist*. In: SMITH, N. D. (ed.). **Plato: critical assessments**, IV. London, New York: Routledge, 1998.
- GÓMEZ-LOBO, A. *Plato's Description of Dialectic in the Sophist 253d1-e2*. **Phronesis**, v. 22, n. 1, pp. 29-47, 1977.
- _____. *Autopredicación*. In: LAN, G. E. (org.). **Platón: Los Diálogos Tardiós**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1986.
- GRUBE, G. M. A. *Plato's thought*. London: Methuen & Co. Ltd, 1935.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, I. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. Reimpressão 1988.
- _____. *A History of Greek Philosophy*, II. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. Reimpressão 1990.
- _____. *A History of Greek Philosophy*, IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Reimpressão 1996.

_____. *A History of Greek Philosophy*, V. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Reimpressão 1996.

HEIDEGGER, M. *Plato's Sophist*. Trad. R. Rojcewicz e A. Schuwer. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

HEINAMAN, R. *Self-Predication in the Sophist*. *Phronesis*, v. 26, n. 1, pp. 55-66, 1981.

_____. *Being in the Sophist*. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 65, pp. 1-17, 1983.

_____. *Once more: Being in the Sophist*. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 68, pp. 121-125, 1986.

IGLÉSIAS, M. *A Relação entre o Não Ser como Negativo e o Não Ser como Falso no Sofista de Platão*. *O que nos faz pensar*, n. 11, pp. 5-44, Abril de 1997.

_____. *A relação necessária entre a primeira parte e a parte central do Sofista de Platão*, *Boletim do CPA*, 15, pp. 143-155, jan./jun. 2003.

IRWIN, T. H. *The Theory of Forms*. In: FINE, G. (ed.). *Plato*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1999.

JORDAN, R. W. *Plato's task in the Sophist*. *Classical Quarterly*, 34, pp. 113-129, 1984.

KAHN, Ch. *The Thesis of Parmenides*. *Review of Metaphysics*, 22, pp. 700-724, 1968/9.

_____. *More on Parmenides*. *Review of Metaphysics*, 23, pp. 333-340, 1969/70.

_____. *Alguns usos filosóficos do verbo 'Ser' em Platão*. In: _____, *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*. Trad. Maura Iglésias et al. Núcleo de Estudos de Filosofia. Departamento de Filosofia PUC-Rio, 1997.

_____. *Por que a existência não emerge com um conceito distinto na filosofia grega?* In: _____, *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*. Trad. Maura Iglésias et al. Núcleo de Estudos de Filosofia. Departamento de Filosofia PUC-Rio, 1997.

_____. *O Verbo Grego "Ser" e o Conceito de Ser*. In: _____, *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*. Trad. Maura Iglésias et al. Núcleo de Estudos de Filosofia. Departamento de Filosofia PUC-Rio, 1997.

_____. *Ser em Parmênides e em Platão*. In: _____, *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*. Trad. Maura Iglésias et al. Núcleo de Estudos de Filosofia. Dpto de Filosofia PUC-Rio, 1997.

_____. *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Reimpressão 1999.

- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1999.
- KETCHUM, R. J. *Participation and Predication in Sophist 251-260*. **Phronesis**, v. 23, n. 1, pp.42-62, 1978.
- _____. *Plato on real being*. **American Philosophical Quarterly**, v. 17, n. 3, pp. 213-220, July 1980.
- KEYT, D., *Plato's paradox that the immutable is unknowable*. **Philosophical Quarterly**, v.19, n. 74, pp. 1-14, 1969.
- KOSTMAN, J. *The Ambiguity of 'Partaking' in Plato's Sophist*. **Journal of the History of Philosophy**, v. 27, n. 3, pp. 343-363, 1989.
- KUCHARSKI, P. *Les chemins du savoir dans le derniers Dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1949.
- LACEY, A. R. *Plato's Sophist and the Forms*. **Classical Quarterly**, 9, pp.43-52, 1959.
- LAFRANCE, Y. *La Théorie Platonicienne de la doxa*. Montreal, Paris: Bellarmin-Belles Lettres, 1981.
- _____. *Sur une lecture analytique des arguments concernant le non-être (Sophiste, 237b10-239a12)*. **Revue de Philosophie Ancienne**, n. 2, pp. 41-76, 1984.
- LEE, E. N. *Plato on Negation and Not-Being in the Sophist*. **Philosophical Review**, pp. 267-304, July 1972.
- LESZL, W. G. *Pourquoi des Formes? Sur quelques-unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse des formes intelligibles*. In: PRADEAU, J-F. (org.). **Platon, les formes intelligibles – sur la forme intelligible et la participation dans le dialogues platoniciens**, Paris: PUF, 2001.
- LUTOSLAWSKI, W. *The origin and growth of Plato's Logic*. London, New York: Longmans, Green & Co, 1897.
- LYNCH, W. F. *An approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides*. New York: Georgetown University Press, 1959.
- MALCOLM, J., *Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist*. **Phronesis**, v. 12, n. 2, pp. 130-146, 1967.
- _____. *Does Plato revise his ontology in Sophist 246c-249d?*. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v. 65, n. 2, pp. 115-127, 1983.
- _____. *On what is not in any way in the Sophist*. **Classical Quarterly**, v. 35, n. 2, pp. 520-523, 1985.

_____. *Remarks on an Incomplete Rendering of Being in Sophist*. **Archiv Für Geschichte Der Philosophie**, 67, pp. 162-165, 1985.

_____. *Plato on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

MARQUES, M. P. *L'Autre et les Autres. A propos de l'Alterité dans le Sophiste de Platon*, 1997. Tese (Doutorado em Filosofia). USHS, Strasbourg.

MATES, B. *Identity and Predication in Plato*. **Phronesis**, v. 24, n. 3, pp. 211-229, 1979.

MATTHEN, M. *Greek ontology and the 'Is' of Truth*. **Phronesis**, v. 28, n. 2, pp. 113-135, 1983.

MCCABE, M. M. *Unity in the Parmenides: The Unity of the Parmenides*. In: GILL, Ch. and MCCABE, M. M. (eds.). **Form and Argument in Late Plato**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

McPHERRAN, M. L. *Plato's reply to the 'Worst Difficulty' Argument of the Parmenides: Sophist 248a-249d*. **Archiv Für Geschichte Der Philosophie**, 68, pp.233-252, 1986.

MEINWALD, C. C. *Good-bye to the Third Man*. In: KRAUT, R. (ed.). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Reimpressão 1996.

MIGLIORI, M. *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.

MILLER, M. H. JR., *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1986. Reimpressão 1991.

MORAVCSIK, J. M. E. *The Anatomy of Plato's Divisions*. In: LEE, E. N. et al. (eds.). **Exegesis and argument**, Assen: Van Gorcum, 1973.

MOVIA, G. *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991. Reimpressão 1994.

MOURELATOS, A. P. D. *Comments on "The Thesis of Parmenides"*. **Review of Metaphysics**, 23, pp. 333-340, 1969/70.

NEHAMAS, A. *On Parmenides' three ways of inquiry*. In: _____. **Virtues of Authenticity, essays on Plato and Socrates**, Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____. *Plato on the imperfection of the sensible world*. In: _____. **Virtues of Authenticity, essays on Plato and Socrates**, Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____. *Self-Predication and Plato's theory of Forms*. **American Philosophical Quarterly**, v.16, n. 2, pp. 93-103, April 1979.

_____. *Participation and Predication in Plato's Later Thought*. **Review of Metaphysics**, v. 36, n. 2, pp. 323-374, December 1982.

NOTOMI, N. *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

O'BRIEN, D. *Le Non-Être, deux Études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.

OWEN, G. E. L. *Eleatic Questions*. In: _____. **Logic, Science and Dialectic, collected Paper in Greek Philosophy**, edited by Martha Nussbaum, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

_____. *Plato and Parmenides on the Timeless Present*. In: _____. **Logic, Science and Dialectic, collected Paper in Greek Philosophy**, edited by Martha Nussbaum, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

_____. *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*. In: _____. **Logic, Science and Dialectic, collected Paper in Greek Philosophy**, edited by Martha Nussbaum, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

_____. *Plato on Not-Being*. In: _____. **Logic, Science and Dialectic, collected Paper in Greek Philosophy**, edited by Martha Nussbaum, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

_____. *A Proof in the Peri Ideôn*. In: _____. **Logic, Science and Dialectic, collected Paper in Greek Philosophy**, edited by Martha Nussbaum, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

PALMER, J. A. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

PALUMBO, L. *Su alcuni problemi (e alcune soluzioni) relativi al Sofista di Platone*. Disponível em <http://lgxserver.uniba.it/lei/sfi/bollettino/152_palumbo.htm>. Acesso em: 05 de Junho de 2005.

PANAGIOTOU, S. *The 'Parmenides' and the 'communion of kinds' in the 'Sophist'*. **Hermes**, 109, pp. 167-171, 1981.

PECK, A. L., *Plato and the megista genē of the Sophist: a reinterpretation*. **Classical Quarterly**, 2, pp. 32-56, 1952.

_____. *Plato's Sophist: the symplokē tōn eidōn*. **Phronesis**, v. 7, n. 1, pp. 46-66, 1962.

_____. *Plato versus Parmenides*. **Philosophical Review**, 71, pp. 159-184, 1962.

- PETERSON, S. *The Greatest Difficulty for Plato's Theory of Forms: the Unknowability Argument of Parmenides 133c-134c*. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 63, pp. 1-16, 1981.
- PINOTTI, G. E. M. de, *Aporias del no-ser y aporias de lo falso en Sofista 237b-239c*. *Revista Latinoamerica de Filosofia*, v. 17, n. 2, pp. 259-274, 1991.
- PRADEAU, J-F. *Les formes et les réalités intelligible. L'usage platonicien du terme eidos*. In: _____. **Platon, les formes intelligibles – sur la forme intelligible et la participation dans le dialogues platoniciens**, Paris: PUF, 2001.
- PRIOR, W. J. *Parmenides 132c-133a and the Development of Plato's Thought*. *Phronesis*, v. 24, n. 3, pp. 230-240, 1979.
- _____. *Unity and Development in Plato's Metaphysics*. London, Sydney: Croom Helm, 1985.
- REAGAN, J. T. *Being and Nonbeing in Plato's Sophist*. *The Modern Schoolman*, v. 42, n. 3, pp. 305-314, March 1965.
- RICKLESS, S. *How Parmenides Saved the Theory of Forms*. *Philosophical Review*, v. 107, n. 4, pp. 501-554, October 1998.
- RIST, J. M. *Parmenides and Plato's Parmenides*. *Classical Quarterly*, 20, pp. 221-220, 1970.
- ROBERTS, J. *The Problem about being in the Sophist*. In: SMITH, N. D (ed.). **Plato: critical assessments**, IV. London, New York: Routledge, 1998.
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris: Félix Alcan, 1908.
- ROBINSON, R. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- ROSEN, S. *Plato's Sophist. The drama of original and image*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- ROSS, D. *Teoría de las Ideas de Platón*. Trad. J. L. D. Arias. Madrid: Cátedra, 1993.
- RYLE, G. *Plato's Parmenides*. In: ALLEN, R. E. (ed.), **Studies in Plato's Metaphysics**, London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- SANTOS, J. T. *Saber e formas, estudo de filosofia no Éutifron de Platão*. Lisboa: Presença, 1987.
- _____. *"Existir" e "existência" em Platão*. **Disputatio**, 16, pp. 38-58, May 2004.
- SCOLNICOV, S. *Le parricide déguisé: Platon contre l'antiplatonisme parmenidien*. In: DIXSAUT, M. (org.). **Contre Platon**, Tomo II. Paris: Vrin, 1995.

- _____. *The Two Faces of Platonic Knowledge*. Disponível em: <<http://www.nd.edu/~plato/plato4issue/Scolnicov.pdf>>. Acesso em: 14 de março de 2004.
- _____. *Platão contra o atomismo lógico*. *Veritas*, v. 49, n. 4, pp. 641-652, Dezembro 2004.
- SCHIPPER, E. W. *The meaning of existence in Plato's Sophist*. *Phronesis*, 9, pp. 38-44, 1964.
- SEGUY-DUCLOT, A. *Le Parménide de Platon ou le Jeu des Hypothèses*. Paris: Belin, 1998.
- SELIGMAN, P. *Being and Not-Being – an introduction to Plato's Sophist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- SOLMSEN, F. *Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium*. *American Journal of Philology*, v. 92, n.1, pp. 62-70, 1971.
- SOULEZ, A. *La Grammaire Philosophique chez Platon*. Paris: PUF, 1991.
- SOUZA, E. C., *Discurso e Ontologia no Sofista*, 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo.
- STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic*. Trad. D. J. Allan. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- SWEENEY, L. *Participation in Plato's Dialogues: Phaedo, Parmenides, Sophist and Timaeus*. *New Scholasticism*, 62, pp.125-149, 1988.
- TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*, New York: Meridian Books, 1957
- TELOH, H., *Parmênides and Plato's Parmênides 131a-132c*. *Journal of the History of Philosophy*, v.14, n. 2, pp. 125-130, 1976.
- _____. *The Development of Plato's Metaphysics*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1981.
- THORP, J. *Forms, concepts and to mē on*. *Revue de Philosophie Ancienne*, n. 2, pp. 77-92, 1984.
- TREVASKIS, J. R. *The megista genē and the vowel analogy of Plato*. *Phronesis*, 11, pp. 99-116, 1966.
- _____. *Division and its Relation to Dialectic and Ontology in Plato*. *Phronesis*, 12, , pp. 11-129, 1967.
- TURNBULL, R. G. *The Parmenides and Plato's Late Philosophy. Translation of and Commentary on the Parmenides with Interpretative Chapters on Timaeus, the Theaetetus, the Sophist, and the Philebus*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1998.

VLASTOS, G. *Degrees of Reality in Plato*. In: _____. **Platonic Studies**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

_____. *A Metaphysical Paradox*. In: _____. **Platonic Studies**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

_____. *Reasons and Causes in the Phaedo*. In: _____. **Platonic Studies**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

_____. *Unity of the Virtues in the Protagoras*. In: _____. **Platonic Studies**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

_____. *An Ambiguity in the Sophist*. In: _____. **Platonic Studies**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

_____. *Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period*. In: _____. **Platonic Studies**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

_____. *A Note on Pauline Predications in Plato*. **Phronesis**, 19, pp. 95-101, 1974.

_____. *Socrates, ironist and moral philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. *The Third Man Argument in the Parmenides*. In: _____. **Studies in Greek Philosophy**, II, edited by Daniel W. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1995. Reimpressão.

VOGEL, C. J. De. *Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible*. In: **Philosophia, Part I**. Assen: Van Gorcum, 1970. Reimpressão.

WEDBERG, A. *The theory of Ideas*. In: VLASTOS, G. (ed.). **Plato I: Metaphysics and Epistemology**, New York: Anchor Books, 1971.

WIGGINS, D. *Sentence, Meaning, Negation, and Plato's Problem of Non-Being*. In: VLASTOS, G. (ed.), **Plato I: Metaphysics and Epistemology**. New York: Anchor Books, 1971.

WHITE, N. P. *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1976. Reimpressão 1993.

_____. *Plato's metaphysical epistemology*. In: KRAUT, R. (ed.). **The Cambridge Companion to Plato**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Reimpressão.

XENAKIS, J. *A defense of negative expressions and a doctrine of sense and of truth*. **Phronesis**, v. 4, n. 1, pp. 29-43, 1959.

ZINGANO, M., *Auto-Predicação, Não-Identidade, Separação – Platão, Aristóteles e o Terceiro Homem*, In: **Analytica**, v. 3, n. 2, pp. 241-259, 1998.