SOBRE O MÉTODO DIALÉTICO DA DIVISÃO POR ESPÉCIES NO "SOFISTA"

José Lourenço Pereira da Silva

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

JOSÉ LOURENÇO PEREIRA DA SILVA

SOBRE O MÉTODO DIALÉTICO DA DIVISÃO POR ESPÉCIES NO "SOFISTA"

Dissertação de Mestrado 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 dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em ___/___/____

BANCA

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

Prof. Dr. José Antonio Alves Torrano

Prof. Dr. Francisco Benjamim de Souza Netto

Março/2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE BC
N.º CHAMADA:
T/UNICAMP
Si38s
V. Ex.
TOMBO BC/42000
PROC. 16-228/00
C [ ] D [X]
PREÇO R$ 11,00
DATA 31/08/00
N.º CPD

CM-00144789-9

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Si 38 s

Silva, José Lourenço Pereira da
Sobre o método dialético da divisão por espécies no "Sofista" / José Lourenço Pereira da Silva. - - Campinas, SP : [s.n.], 2000.

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

1. Platão. 2. Dialética. 3. Filosofia antiga. I. Benoit, Alcides Hector Rodriguez. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciênciaś Humanas. III.Título.

A Profª. Emília Moraes com afeto e gratidão, OFEREÇO.
A minha esposa Luci e meu filho Victor, com amor DEDICO.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

AGRADECIMENTOS

A meus pais, cuja abnegação tornou este dia possível.

Ao Prof. Dr. Elias Humberto Alves e respeitosa família, meus mais sinceros agradecimentos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAMP na pessoa de seu Coordenador Prof. Dr. Marcos Müller, pela oportunidade e apoio recebidos.

Ao Prof. Dr. Hector Benoit, pela solicitude na tarefa de orientação e confiança em mim depositada.

Ao Prof. Dr. José Antônio Alves Torrano e Prof. Dr. Francisco Benjamim, pela leitura detida e valiosas críticas.

À Secretaria de Pós-Graduação do IFCH/UNICAMP nas pessoas de Lurdinha e Gil, pela cordialidade e atenção.

À CAPES, pelo apoio financeiro a esta pesquisa.

E aos demais amigos que, de alguma forma, contribuíram na realização deste trabalho.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

ΣΩ - Οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδος οὐδ' ἂν γένοιτο ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μέν εἰμι ἀει, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν.
ΠΡΩ - Τίς αὕτη; λεγέσθω μόνον.
ΣΩ - Ἣν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν, χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον· πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνηυρέθη πώποτε, διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε.

(*Filebo*, 16b-c)

Sócrates - *"Não existe, nem poderia existir mais belo caminho que o que sempre amei, mas que muitas vezes já me escapou, deixando-me solitário e em aporia.*
Protarco - *Qual é ele? Apenas fala.*
Sócrates - *Mostrá-lo não é muito difícil, porém praticá-lo é sobremaneira; pois tudo quanto de arte alguma vez foi descoberto, por meio dele veio a ser manifesto."*

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

SUMÁRIO

RESUMO

INTRODUÇÃO 07

CAPÍTULO I
O prólogo do *Sofista* 16

CAPÍTULO II
As dicotomias do *Sofista* 25

CAPÍTULO III
Duas fases da dialética platônica 54

CAPÍTULO IV
A definição do Ser por dýnamis 80

CAPÍTULO V
A comunidade dos gêneros e a dialética 102

CONCLUSÃO 125

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 129

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

RESUMO

O método da divisão lógica de um gênero em suas partes constituintes, ilustrado na busca da definição da pesca com anzol e do sofista, pressupõe relações ontológicas de inclusão e subordinação entre as εἴδη, noutros termos o poder de interpenetração das Formas. Contudo, dessa questão o autor dos diálogos não trata abertamente na fase mediana de sua filosofia, na qual as Idéias (amiúde caracterizadas por sua rígida unidade, à maneira do ser parmenidiano) malgrado envolverem uma multiplicidade de particulares sensíveis, parece que não foram pensadas em suas relações recíprocas. De outro modo, a potência que as Formas possuem para se combinarem entre si (a δύναμις κοινωνίας τῶν γένων), Platão demonstrou pela primeira vez no *Sofista*. A teoria da comunhão dos gêneros resolve, a um só tempo, o problema do discurso predicativo e do não-ser, preliminares à solução do problema da falsidade no *lógos* e na *doxa*. O Estrangeiro de Eléia comparou a comunidade das Idéias às combinações das letras na composição do vocábulo. Assim como a gramática permite conhecer as leis das associações entre as letras, descobrir que gêneros se comunicam entre si e sob quais relações é tarefa da magna ciência, a dialética, descrita em 253d-e como τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι. O método dialético da divisão por espécies aponta para uma presumível mudança na concepção platônica das Formas: estas passariam a configurar-se como uma hierarquia de gêneros e espécies analisável por este processo cognitivo, o qual então indicaria uma aproximação entre o sensível e o inteligível.

INTRODUÇÃO

O estilo literário de Platão possui uma característica que muitas vezes deixa o leitor atônito: o filósofo trata em uma mesma obra de vários assuntos paralelamente, desenvolvendo e resolvendo-os, quando resolve, todos ao mesmo tempo, ora privilegiando um problema ora outro, de sorte que é bem difícil saber qual o mais importante. O *Sofista* é seguramente um exemplo ímpar desse estilo. Percorrendo os meandros de sua argumentação, o leitor poderá ter dificuldade em determinar o tema ou problema principal da discussão, aqueles secundários e a ordem hierárquica que possam configurar.

Se, para definir o escopo ou o assunto dominante que unifica as diversas discussões particulares deste diálogo, déssemos ouvidos apenas à fortuna crítica, haveríamos de admitir serem tantos os objetivos do *Sofista* quantas são as suas interpretações. Mesmo a tradição aceita desde Th. Gomperz não pôde determinar o problema central da discussão filosófica, embora pretenda integrar as duas partes componentes do diálogo pela metáfora da "casca" e do "fruto": aquela representando as definições do sofista e este a demonstração da possibilidade do erro, fundada, por sua vez, na proposição da existência de um certo não-ser. A impressão que nos deixa, afinal de contas, é que compete a cada leitor decidir a questão.

A ser assim, ao invés de abordar esse problema, afigura-se nos mais interessante expor um breve escorço que permita relembrar a discussão de nosso diálogo.

Definir o sofista foi o desiderato para a conversa desenvolvida entre o Estrangeiro de Eléia e Teeteto. Ensaiado previamente no exemplo trivial da pescaria, o método aplicado à busca do sofista proporcionou seis definições, nas quais, todavia, a essência da sofística parece não ter sido apreendida[1]. Contudo, a quinta destas definições enseja a discussão central que permitirá enfim isolar o objeto do exame em um conceito. O sofista aparece como um mágico de palavras: torna verdadeiro o que é falso, faz ser o que não é. Tem-se, desse modo, introduzido o problema da opinião falsa[2] que, para Platão, implica duas questões correlatas: no plano ontológico, a da possibilidade do não-ser e, no plano lógico, a da atribuição. Para mostrar que o erro é possível, o autor dos diálogos teve de demonstrar - contra Parmênides - de que forma podemos pensar e dizer o não-ser; ao mesmo tempo precisando provar - contra os megáricos - como uma única coisa pode receber múltiplas determinações.

Mas, antes de tratar do não-ser, mister se fez definir o ser, noção que se revelara tão aporética quanto a primeira. Passando em revista as escolas filosóficas outrora ocupadas com o problema do ser, o Estrangeiro explicita: se não quisermos abolir todo conhecimento, deveremos rechaçar, a um só tempo, aqueles que sustentam o perpétuo movimento do ser e aqueles que o imobilizam, seja em uma unidade, seja em múltiplas formas[3].

No âmbito da mesma discussão, critica os filósofos que asseveravam como legítimas somente as proposições tautológicas. Para explicar como atributos diversos

---

[1] Cf. *Sofista*, 221d-232a.
[2] Cf. *Sofista*, 235a-237a.
[3] Cf. *Sofista*, 242b-249d.

podem ser associados a um mesmo sujeito, Platão aduziu a hipótese da comunidade dos gêneros. Trata-se, na verdade, de se saber como uma Idéia pode ser predicada de duas ou mais Idéias diferentes. No intuito de demonstrar que as Formas são suscetíveis de reunião e de separação mútuas, supôs três possibilidades: 1. Ou não há ser que esteja em comunidade com outro; 2. Ou todos os seres se encontram misturados; 3. Ou apenas alguns seres se prestam à comunidade e outros não[4].

As duas primeiras admitidas na filosofia da natureza por diferentes escolas resultam contraditórias. Resta então a terceira. A situação é semelhante ao que se passa com as letras: entre algumas pode haver acordo, outras, porém, não se combinam. Além disso, entre as letras, distinguem-se as vogais que, circulando entre as restantes, servem como elo de uma com a outra tornando possível as combinações que constituem as palavras[5]. E, da mesma forma que a gramática permite saber que letras se combinam entre si, a dialética é a ciência que possibilita reconhecer as associações possíveis ou impossíveis para cada gênero[6].

O exemplo das letras aplicar-se-á à totalidade dos gêneros, da qual Platão abstrai alguns dos mais importantes para analisar as suas naturezas e a possível comunidade entre os mesmos. Dos cinco gêneros supremos, três foram designados na polêmica com os idealistas: o Ser, o Movimento e o Repouso, os dois últimos contrários e irredutíveis um ao outro, enquanto o primeiro, permeando a todos, mas ao mesmo tempo mantendo-se distinto deles, configura o gênero em virtude do qual

---

[4] Cf. *Sofista*, 251d-e.
[5] Cf. *Sofista*, 251e-253a.
[6] Cf. *Sofista*, 253b-e.

dizemos que os outros "são". E, uma vez que cada gênero é um outro em relação aos demais e o mesmo que ele próprio, o filósofo deduz: este "Mesmo" e este "Outro" devem configurar mais dois gêneros em associação com os restantes, o primeiro como a causa da identidade, e o segundo como a da alteridade. Ficam então estabelecidos os cinco gêneros supremos – o Ser, o Movimento, o Repouso, o Mesmo e o Outro[7].

A natureza do não-ser é identificada ao quinto gênero (o Outro); de fato, em se diferenciando da Forma do Ser, cada gênero é outro que não o Ser, portanto, um não-ser que todavia existe por causa da participação no primeiro gênero (o Ser). "Cada Forma encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser". Com efeito, na relação com o outro cada ser é um não-ser[8]. A partícula "não", por conseguinte, não implica uma negação absoluta, qualquer coisa "contrária" ao ser, antes significa algo de "diferente", uma negação relativa que assinala o caráter da *alteridade*. O gênero do Outro possui muitas espécies, cada qual em oposição de um ser determinado a outro ser determinado; o não belo, por exemplo, se opõe ao belo como negação relativa, logo não será menos ser que o ser do qual se distingue. Forçoso é, pois, afirmar que o não-ser, não menos real que qualquer ser real, possui uma natureza própria e como tal integra a totalidade das Formas[9].

Estabelecidas as noções nas quais se fundamenta a possibilidade do juízo falso, agora é preciso determinar a natureza do discurso e da opinião. É da associação mútua das Formas que se origina o *lógos*[10]. Considerando os nomes - elementos da *doxa* e do

---

[7] Cf. *Sofista*, 254b-256d.
[8] Cf. *Sofista*, 256d-257a.
[9] Cf. *Sofista*, 257b-258c.
[10] Cf. *Sofista*, 259e-261a.

lógos - Platão realiza um exame semelhante ao que fizera em relação às Formas. Entre os nomes, alguns se combinam e outros não. Assim, para que nossas asserções possuam sentido, não basta pronunciarmos uma seqüência de palavras; para exprimir o ser através da fala, dispomos de dois gêneros de sinais: os *verbos*, que exprimem as ações, e os *nomes*, que se aplicam aos sujeitos destas ações. Se enunciados separadamente nem os nomes nem os verbos formam um discurso. Porém é do entrelaçamento dos verbos com os nomes que surge o discurso, por exemplo, dos mais simples e breves: *o homem aprende*. Por conseguinte, o discurso não se limita a nomear; em relação às coisas indica o que são, foram ou serão, isto é, discorre e não somente nomeia[11].

Destarte, o discurso, enquanto é, é sempre um discurso sobre alguma coisa, dada a impossibilidade de haver discurso sobre o nada. Ora, uma vez que versa sobre algo, deverá possuir uma qualidade determinada: ou será verdadeiro ou falso. Assim, por exemplo, afirmar "Teeteto está sentado", asseverando o que é tal e como é, corresponderia a enunciar um juízo verdadeiro; porém dizer, "Teeteto voa", declarando *outro* que não o que é, equivaleria a emitir uma opinião falsa. Mas tanto quanto o primeiro, o segundo discurso possui um objeto e mesmo assim é falso. Ou seja: embora afirmando o que "não é" (o que não acontece na realidade), não nega que existam Teeteto e a ação de voar, simplesmente diz outro que não o verdadeiro fato. Desse modo, a reunião de verbos e de nomes que declara o outro como sendo o mesmo, ou o que não é como sendo, representa a espécie de conjunto que constitui um discurso falso[12]. O sofista, cujo conceito se buscava, é enfim definido como contraditor irônico

---

[11] Cf. *Sofista*, 261c-262d.
[12] Cf. *Sofista*, 262e-263d.

que, por meio do discurso, cria ilusões e falsidades. Designando o não-ser, não discorria sobre o nada, pois isto seria impossível, mas tão somente associava ou dissociava verbos e nomes em desacordo com o real.

Tais são, em suma, os problemas tratados no *Sofista.* Eles são de primeira importância por si mesmos e para todo o sistema gnosiológico-metafísico de Platão. Empreender uma análise minuciosa de todas estas questões seria tarefa assaz grandiosa. Sendo assim, delimitamos este estudo atendo-nos ao exame do método de divisão por espécies, indubitavelmente um dos grandes temas deste diálogo e, decerto, de todo o pensamento platônico tardio.

Demonstrado inicialmente na primeira parte do *Sofista,* e retomado ao final da obra, como processo de definição por dicotomias, o método da divisão irá se tornar, a partir do *Sofista,* a característica essencial da dialética aplicada às relações mútuas das Formas. Contudo, na primeira demonstração mais extensa e formal do processo cognitivo que predomina nos seus últimos escritos e na prática científica da Academia, Platão nada relatou previamente quanto aos princípios do método; simplesmente explicita-o por meio de uma série de ilustrações.

Na forma dicotômica, como fora largamente apresentado no *Sofista* e no *Político*, o processo de divisão assim caracteriza-se: em primeiro lugar, a coisa a ser definida é agrupada em um gênero mais amplo; este gênero será dividido em duas espécies, uma das quais, por sua vez, será subdividida em duas outras subespécies; assim prossegue-se, deixando à parte o primeiro dos dois termos da divisão, que não interessa ao *definiendum*, e subdividindo o outro até que se chegue a individualizar o

objeto que se quer definir; por fim, são reunidas as qualificações distintivas do *definiendum*, em cada dicotomia colocadas à direita, assim obtendo-se a sua definição ou *lógos*.

Mas, o método da divisão por espécies tornar-se-á um processo verdadeiramente complexo quando aplicado ao problema da participação das Formas ou comunidade dos gêneros. Com efeito, é em termos de *diairesis* que a dialética como ciência que trata das combinações mútuas das Formas vem a ser definida na parte central do *Sofista*. Tal método, de acordo com diversas interpretações, assinala uma transformação na teoria clássica das Idéias, esta trazida principalmente pelas dificuldades suscitadas, a partir do *Parmênides*, em torno da relação entre as Idéias e os particulares e das próprias Formas entre si. *Vexata quaestio* no platonismo é, porém, precisar o significado de tal mudança e determinar a nova configuração que as Idéias teriam assumido. Sem pretensões, é claro, de resolver este problema, é para a correlação entre a mudança na metafísica platônica e o novo método do conhecimento que orientamos nossas exposições.

A presente pesquisa se constitui de cinco capítulos. No primeiro, empreendemos uma aproximação do diálogo tomando por ponto de partida o seu começo, ou seja, o prólogo. Atentamos a algumas particularidades que diferenciam o *Sofista* das obras precedentes: a substituição de Sócrates pelo Estrangeiro de Eléia no papel de protagonista, a forma quase de monólogo que a exposição assume e o objeto proposto para exame, a procura da definição do sofista, que exigira um outro método de pesquisa que não a maiêutica ou a *epagoge* socráticas praticadas em escritos anteriores.

No segundo capítulo, procuramos caracterizar o processo de divisão dicotômica do *Sofista* a partir das próprias ilustrações oferecidas na primeira parte deste diálogo; assim, reproduzimos a íntegra de algumas das divisões, atendo-nos sobretudo a sexta definição do sofista pela qual um importante aspecto do método é evidenciado.

No terceiro capítulo, atentamos para a distinção de ordinário feita entre o platonismo da maturidade e o da velhice e, na tentativa de comparar a concepção da dialética platônica nestes dois períodos, procedemos por uma breve exposição do método no *Fédon, Banquete* e, pouco mais detidamente, na *República.* Em seguida, consideramos a descrição da dialética no diálogo intermediário *Fedro*, no qual encontramos enunciado de maneira mais ou menos explícita o método de reunião e divisão característico da última fase do pensamento de Platão; após apresentar as regras da *diairesis* no *Político*, mostramos, sem maiores aprofundamentos, a complexa noção de dialética do *Filebo.*

Deixando momentaneamente a descrição do método do conhecimento, no quarto capítulo abordamos um problema ontológico subjacente. Se o processo dialético da divisão por espécies exprime a participação das Idéias ou comunidade dos gêneros, para apresentar esta hipótese o Estrangeiro de Eléia recorreu a uma noção do ser inteligível menos inflexível que aquele dos Amigos das Idéias introduzindo, assim, a definição do ser por *dýnamis* e o conceito de *pantelos on*, ambos fontes de inextricáveis dificuldades.

Partindo dos resultados do capítulo anterior, no quinto e último capítulo tratamos um dos temas centrais do *Sofista*, a teoria da participação das Formas ou

comunidade dos gêneros, fulcro do método dialético da divisão. Por conveniência, primeiro apresentamos esta hipótese a partir de sua demonstração na comunidade paradigmática dos cinco gêneros supremos; em seguida, retomando ao passo 253d-e, realizamos um breve exame da intrincada descrição do método dialético, na qual, com extrema concisão, Platão apresenta conceitualmente as possibilidades de relações entre Formas. A dialética definida como processo de divisão por espécie, parece indicar uma mudança na doutrina das Idéias, na medida que estas não seriam mais compreendidas como unidades rígidas e isoladas mas, suportando relações de inclusão e subordinação, tornar-se-iam realidades complexas que, sem perder sua unidade, envolveriam e seriam envolvidas por várias outras εἴδη. Isso se pode inferir do próprio texto platônico. Contudo, o estatuto das Idéias no *Sofista*, como dissemos, é questão das mais controversas. E como tal, postergamos para estudo ulterior. O modesto trabalho que o leitor tem em mãos esmera-se apenas em mostrar a inseparabilidade entre a gnosiologia e a ontologia platônicas, apontando para a correlação entre o método dialético da divisão e a presumível alteração no seu objeto.

CAPÍTULO I

O Prólogo do *Sofista*

No prólogo são apresentados os personagens do diálogo, o tema para o início do debate e a forma como este será conduzido. As primeiras palavras são proferidas por Teodoro: "Fiéis ao compromisso de ontem, caro Sócrates, aqui estamos..."[13] aludindo, assim, ao encontro marcado no final da discussão que constitui o *Teeteto*, cujo prosseguimento compõe o *Sofista* encerrando-se no *Político* - até onde os textos platônicos nos permitem afirmar, pois, conjectura-se, a conversa estender-se-ia até o suposto diálogo intitulado o *Filósofo*, que, com o *Teeteto*, o *Sofista* e o *Político*, formaria uma tetralogia deixada incompleta, haja vista, supõe-se, aquele diálogo não ter sido escrito. Mas que Platão tinha a intenção de redigi-lo, vários intérpretes inferem a partir de certas passagens. Assim, no *Sofista* (253e), após descrever a tarefa do dialético, o Estrangeiro parece ter chegado ao limiar da região onde se acha o filósofo, afirmando que se insistirmos na sua busca "agora ou mais tarde" o encontraremos. No *Político* (257c), lembrando que faltava definir o político e o filósofo, Teodoro solicita ao hóspede a prosseguir o exame pelo gênero que preferir; o Estrangeiro responde que não abandonará a obra antes de chegar ao fim. Ainda no *Político* (258a), Sócrates endossa a escolha do seu homônimo para interlocutor da discussão seguinte; com

[13] *Sofista*, 216a. O Texto original de que nos servimos foi o estabelecido e traduzido por A. Diès: PLATON, *Œuvres complètes - Le Sophiste*, 5ed, Paris: Belles Lettres, 1969. As citações, todavia, freqüentemente serão extraídas da tradução portuguesa de J. Paleikat, in: **Os Pensadores,** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

efeito, referindo-se às semelhanças externas que compartilhava com os dois jovens - os traços fisionômicos com Teeteto e o nome comum com o jovem Sócrates - atenta à necessidade de reconhecer também o parentesco interior por meio da conversação. A Teeteto havia interrogado ontem e acabara de ouvir as respostas que ele dera ao Estrangeiro; do seu homônimo nada ouvira ainda, daí dirigir-se ao hóspede: "Interroga-o tu primeiro e mais tarde responderá a mim". Destarte, o diálogo que sucederia o *Político* teria Sócrates por interrogante e o jovem Sócrates como interrogado. Poderia então estar correta a distribuição dos personagens pensada por Diès: "Teeteto responde no curso do *Teeteto* e do *Sofista*, Sócrates o jovem responde no *Político* e no *Filósofo*; o Estrangeiro é o personagem principal do *Sofista* e do *Político*, e Sócrates do diálogo que abre e do que deveria encerrar a tetralogia, o *Teeteto* e o *Filósofo*." A designação antecipada de quem responde na discussão futura marca, para Diès, a continuidade das duas partes da tetralogia. Quanto à razão por que o *Filósofo* nunca foi escrito, observa o mesmo intérprete, só se pode fazer conjecturas, as quais forçosamente dependem da interpretação geral desta fase do platonismo. A opinião de Diès é que Platão concebia como termo e solução ideal para as contradições que o "mistério do um e do múltiplo" põe ao pensamento discursivo, "a intuição pelo intelecto de uma unidade que engendre o múltiplo sem se dividir". A partir do *Parmênides* e do *Sofista*, o filósofo só poderia ser definido por esta intuição. O diálogo *Filósofo* ocupar-se-ia, pois, do que talvez fosse o fim do processo dialético[14].

---

[14] Cf. DIÈS, A., *Notice Générale sur les Dialogues Métaphysiques*, in: PLATON, *Œuvres complètes - Parménide*, Paris: Belles Lettres, 1991, p. XV-XVI.

Ao encontro com Sócrates, além de dois discípulos Teodoro traz consigo um estrangeiro natural de Eléia, um autêntico filósofo vinculado à escola de Parmênides e Zenão. Reverenciando o visitante, Sócrates indaga se ao invés de um forasteiro seu amigo não teria trazido por acaso um deus, pois é sobretudo ao Deus dos estrangeiros, como diz Homero, que pertence os cuidados com as ações desmedidas ou regradas dos homens. Assim, poderia tratar-se de um Deus da refutação vindo para observar e refutar "a nós que somos fracos pensadores". Teodoro replica, em defesa do anônimo acompanhante, que ele é muito mais moderado que os amantes fervorosos da Erística; não sendo propriamente um deus, seria de alguma forma um ser divino, já que assim podem ser considerados os filósofos.

Retomando a palavra, Sócrates, com os rodeios que lhe são peculiar, prepara a questão a ser debatida. Teodoro teria razão em comparar o filósofo a um ente divino, pois são dois gêneros (γένη) difíceis de discernir (διακρίνειν); com efeito, aquele se manifesta aos olhos da multidão ignorante sob diversas aparências quando, viajando pelas cidades, não o pretenso mas o realmente filósofo, observa do alto de sua grandeza a vida dos que estão aqui em baixo. Para alguns é de grande estima, para outros nada vale. Ora parece político, ora sofista, às vezes passando a impressão de ser completamente louco. Dirigindo-se ao Estrangeiro, Sócrates então pergunta: "por quem os tomam as gentes de seu país e por que nomes os chamam... ao sofista, ao

político e ao filósofo."[15] Formariam estes uma unidade ou duas? Ou, havendo três nomes, existiriam três gêneros diferentes correspondendo um a cada nome?[16]

É sem dificuldade que se os toma por três gêneros distintos, responde o forasteiro; difícil sobremaneira é, porém, "definir claramente o que é cada um (καθ' ἕκαστον διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν)"[17]. O Estrangeiro, todavia, se recorda de todos os discursos que já ouvira sobre este assunto, motivo pelo qual é convidado a fazer a exposição. Já não será, pois, o velho Sócrates quem conduzirá o debate, como na discussão do dia anterior com Teodoro e Teeteto, de outra forma permanecerá em compenetrada atenção, da mesma maneira que no *Parmênides*, ao que mais esse Eleata tem a dizer.

A posição ocupada por Sócrates no diálogo *Sofista*, algo como o de presidente honorário da discussão que apenas a inicia e não intervém no seu curso (sobre o que muito se especulou), justificar-se-ia, primeiramente, segundo Th. Gomperz, porque as doutrinas que em obras anteriores foram transmitidas pela boca de Sócrates, figuram aqui como objeto de crítica. O benefício que a forma dialogada prestava a Platão, à medida que o eximia do compromisso com as doutrinas expostas nos diálogos, é significativamente aumentado com a retirada do seu personagem principal. E substituir Sócrates pelo Estrangeiro de Eléia, freqüentador do círculo de Parmênides e Zenão, proporciona uma nova vantagem a Platão. A crítica ao eleatismo é feita por um membro da escola eleata, o qual, na interpretação de Gomperz, não só está de acordo

---

[15] *Sofista*, 217a, trad. J. Paleikat.
[16] 217a, πότερον ἓν πάντα ταῦτα ἐνόμιζον ἢ δύο, ἢ καθάπερ τὰ ὀνόματα τρία, τρία καὶ τὰ γένη διαιρούμενοι καθ' ἓν ὄνομα γένος ἑκάστῳ προσῆπτον;
[17] *Sofista*, 217b, trad. J. Paleikat.

com a convicção pessoal de Platão, mas que é também muito útil para dar mais relevo à restante polêmica do diálogo[18].

Outra possível explicação para a retirada de Sócrates como o protagonista dos diálogos escritos por Platão na última fase de sua atividade literária (e não apenas do *Sofista*), aduzida por vários estudiosos entre os quais Carlos Alberto Nunes, é que o autor do *Sofista* estava convencido da originalidade do seu ensinamento a tal ponto de "dispensar a mão amiga de Sócrates para marchar sozinho no terreno das abstrações filosóficas, pouco freqüentado por aquele Pensador..." A presença silenciosa de Sócrates nas obras desta fase mostraria a intenção de Platão de não vincular o nome de seu mestre a questões que são alheias a sua doutrinação em vida. Só no *Filebo* Sócrates reaparece conduzindo a debate, uma vez que o tema ali tratado é de ordem moral, logo de sua competência. Contudo, desde o *Parmênides* sua interferência é quase nula, desaparecendo totalmente nas *Leis*[19]. Com base também no conteúdo do *Sofista*, A. E. Taylor considera que, dado ser o objeto deste diálogo a explicação do "verdadeiro caráter de uma proposição negativa significativa" e, tal como o *Político*, apresentar-nos um "ensaio de um método científico e filosófico", o mais apto para diretor da conversa seria um lógico, no caso, um "lógico formal" verdadeiro seguidor de Parmênides e Zenão[20].

A. Diès, porém, afirma que o "effacement" de Sócrates nada mais é que um artifício literário. E como tal teria sido passageiro. O papel de "presidente de honra"

---

[18] GOMPERZ, Th., *Pensadores Griegos*, tomo II, trad. Carlos G. Körner, Assuncion: Guarania, 1951, p. 572.
[19] *Prefácio* in: PLATÃO, **Diálogos**, vol. X, tradução Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA, 1980, p. 5-6.
[20] TAYLOR, A. E., *Plato: the man and his work*, New York: Meridian Books, 1957, p. 375.

designado a Sócrates no *Sofista*, explica-se pela exigência pressuposta por Platão de colocar um discípulo de Parmênides e Zenão para refutar definitivamente o Eleatismo. E, provavelmente, esta função lhe é mantida no *Político* pela razão natural que, na longa conversação iniciada no *Teeteto*, "a própria simetria recomenda esta divisão de papéis". Contudo, segundo Diès, o retraimento de Sócrates no *Sofista* e no *Político* não denota, ao contrário do que muitos críticos têm sustentado, a renúncia de Platão de todo o seu passado dogmático. "Platão não tinha passado dogmático para rejeitar: ao Sócrates em que se encarnou seu espírito de busca infatigável, ele renuncia apenas passageiramente e com objetivo totalmente literário, que seria de reforçar uma crítica fazendo uma confissão"[21]. As opiniões se multiplicam, e não será o caso de procurarmos a justificativa mais plausível para a saída de cena de Sócrates. De todo modo, qualquer que seja o significado da mudança de protagonista, a maioria dos comentadores tem por suposto ser Platão quem fala pela boca do Estrangeiro de Eléia.

No *Sofista*, compete portanto a um incógnito personagem traçar a distinção entre o político, o sofista e o filósofo. Mas, antes da discussão propriamente dita, Sócrates se preocupa em saber sob que forma o visitante pretende desenvolver os argumentos, se à maneira dos retores, através de discursos longos, ou se com o método de perguntas tal qual o realizado por Parmênides em sua presença quando ainda era jovem[22]. Embora seja um problema que exige longas explanações, não desejando ser

---

[21] Diès, *Notice Générale sur les Dialogues Métaphysiques*, in: op. cit., p. XIV.

[22] Alusão feita, como em *Teeteto* 183d-184a, ao suposto encontro entre o velho Parmênides e Sócrates moço - na realidade, admite-se, mais uma ficção literária que um fato histórico - narrado no *Parmênides*, diálogo no qual, pela força da dialética parmenidiana, Sócrates é emudecido quando se vê enredado nas dificuldades que o velho eleata deriva da hipótese das Idéias, aporias para as quais serão indicadas saídas mediante a refutação do princípio de Parmênides; tarefa que, como nota Diès, o jovem Sócrates do *Parmênides* não estava em idade de fazer, o velho Sócrates do *Teeteto*, por reconhecimento e admiração para com seu nobre adversário, não quis fazer, mas que o

rude com os anfitriões, o hóspede no lugar de discursos prolixos escolhe a forma dialogada. E acatando a sugestão de Sócrates, toma Teeteto por seu dócil interlocutor, iniciando a investigação pelo sofista.

J. Stenzel chamou a atenção para a nova forma de diálogo e o novo método de que o *Sofista* é representante. Contrastando o *Sofista* ao *Teeteto*, compara os papéis assinalados aos personagens principais nas duas obras. Nesta o jovem e talentoso aluno de geometria apresentado por Teodoro passará pela maiêutica socrática; no processo interrogativo a que é submetido, sua função é a de produzir respostas que serão examinadas e refutadas por Sócrates. No *Sofista*, é um filósofo que Sócrates encontra, com quem não polemiza, mas apenas dirige a pergunta tema do diálogo. Já não há disputa sobre exposições extensas ou sobre a discussão através de perguntas e respostas, como a acontecida com o personagem Protágoras no diálogo homônimo[23], ao Estrangeiro é facultado decidir. E é tão-somente porque a conversação é mais agradável que um solilóquio que o visitante opta por aquela. Mas conforme antes advertiu, o diálogo corre o risco de assumir a forma de uma discussão em que o expositor se dirige ao interlocutor como se estivesse numa exibição pública. De fato, este é o caráter que configura a conversação do *Sofista*. Quem responde não desempenha qualquer papel ativo na produção, o diálogo é uma mera forma externa; Teeteto aparece como um mero acompanhante da argumentação. O Estrangeiro, afirma Stenzel, "pode talvez ser chamado dogmático; ele expõe as soluções obtidas pelo

---

Estrangeiro de Eléia, não sem hesitação, encarrega-se de executar cometendo o famoso "parricídio" (cf. *Notice* ao *Sophiste*, p. 268).

[23] Cf. *Protágoras*, 334d-337a.

novo método de Platão"[24]. A forma de diálogo adquiriu um propósito inteiramente novo, mais compatível com o trabalho de um professor; ela colabora para fixar os argumentos que o interlocutor, representante do público em geral, compreende a cada passo da discussão. Através do diálogo, mesmo um filósofo que professa conhecimento e expõe sua doutrina, pode pelo menos em parte evitar as desvantagens de um livro "silencioso" tais como aquelas denunciadas no *Fedro*[25].

No *Sofista*, ainda segundo a análise de Stenzel, Platão demonstrou um novo método[26]. Tal método não foi mencionado no *Teeteto*, mas as questões deste diálogo orientaram para ele. De fato, no *Teeteto* Platão levantou uma importante questão, nos termos de Stenzel: "qual é a *fórmula essencial* que pode elevar a opinião correta ao plano do conhecimento?" É a ciência da definição que corresponde a tal fórmula. E definições são o objeto do *Sofista* e *Político*, sendo correto afirmar que o método é o conteúdo de ambos os diálogos. Conforme Stenzel, em toda a argumentação do *Sofista* e *Político* Platão deixa explícito qual é seu método: "é a análise dos conceitos-classes,

---

[24] STENZEL, J., *Plato's method of dialectic*, trad. D. J. Allan, Oxford: Clarendon Press, 1940, p. 77.

[25] Cf. *Fedro*, 275d.

[26] P. Pellegrin observa com toda razão que "considerar o método da divisão no *Sofista* é, no platonismo, escolher seu campo: o duplo problema do momento e das causas do surgimento da *diairesis* em Platão recebe em diversos comentadores uma solução que é em última instância determinada pela sua concepção global da filosofia platônica". Pellegrin então divide duas espécies de platônicos: os participantes da continuidade e os da ruptura. Para os primeiros, o método da divisão de alguma forma sempre esteve presente nos textos platônicos; estes críticos consideram que a *diairesis* no *Sofista* representa um desenvolvimento "normal" dos instrumentos dialéticos de Platão. Para servirem a seus interesses hermenêuticos, esforçam-se por encontrar ao menos os primeiros vestígios do método diairético o mais cedo possível na obra de Platão, mas também por reduzir sua importância teórica. O segundo grupo de intérpretes, do qual Pellegrin afirma participar, é bastante amplo e difícil de limitar, posto que pertencem tanto os que sustentam uma evolução progressiva do pensamento de Platão quanto os que asseveram a tese do platonismo como filosofia da crise e da ruptura. Para Pellegrin, J. Stenzel é um bom representante do descontinuismo amadurecido pelas conquistas dos trabalhos estilométricos realizados no final do século passado; e a posição de Stenzel pode ajudar a situar corretamente o método diairético (cf. PELLEGRIN, P., *Le* Sophiste *ou de la division: Aristote-Platon-Aristote*, in: AUBENQUE, P. (org.), **Études sur le *Sophiste* de Platon**, Paris: Bibliopolis, 1991, pp. 393-397).

διαίρεσις, que conduz em cada caso a uma definição"[27]. É, precisamente, do método do conhecimento demonstrado por Platão no *Sofista,* como dissemos, que nos ocuparemos neste estudo.

[27] Stenzel, op. cit., p. 78.

CAPÍTULO II

As dicotomias do *Sofista*

O método da divisão por espécies (διαίρεσις κατ' εἴδη) foi *in extenso* desenvolvido no *Sofista* e no *Político* e, segundo certas interpretações, assinala uma nova direção nas concepções ontológico-epistemológicas do filósofo da Academia. Enquanto método de investigação filosófica e científica posto sistematicamente em prática nos últimos escritos, a *diairesis* é considerada a característica essencial da dialética na última fase do pensamento platônico, tendo sido o processo de busca intensamente aplicado pelos acadêmicos às ciências naturais.

Neste capítulo objetivamos reconstituir algumas das demonstrações, apresentadas por Platão no *Sofista*, do processo cognitivo predominante nos derradeiros diálogos. Assim, sem nos determos à exaustão em cada uma das divisões que ilustram o método, enfatizaremos os aspectos do processo diairético que as mesmas permitem revelar.

Seguir a exposição de Platão se manifesta necessário. O propósito inicial do debate era, sabemos, definir o sofista. O que não é tarefa fácil, embora os interlocutores tenham em mente o nome "sofista", da atividade (ἔργον) designada por este nome é possível que cada um faça uma idéia diferente; sendo assim, é preciso passar da noção subjetiva que o termo pode significar a cada um, para o conceito objetivo que o nome denota mediante a apreensão da realidade referida. Com efeito, em toda investigação é necessário, antes de mais nada, estar de acordo acerca da própria coisa que se procura

por meio de razões que a definam, e não somente do nome sem se preocupar com sua definição (δεῖ δὲ ἀεὶ παντὸς πέρι τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοὔνομα μόνον συνωμολογῆσθαι χωρὶς λογου)[28]. E para superar as inextricáveis dificuldades que o exame sobre o gênero do sofista dá origem, deve-se aplicar o princípio admitido como o mais eficaz na execução das tarefas difíceis: praticar primeiramente em assuntos mais fáceis e pequenos antes de ocupar-se com os temas verdadeiramente grandiosos.

Observando este preceito, para obter a definição do sofista Platão fará uso de um modelo ou paradigma (παράδειγμα), prática comum nos diálogos[29] em relação à qual a novidade no *Sofista* consistiria meramente na ênfase ao caráter didático e no longo desenvolvimento do paradigma escolhido[30]. A pesca com o anzol (ἀσπαλιευτική), posto que comporta um método e um *lógos* convenientes ao objetivo perseguido[31], servirá então de modelo para as seis sucessivas tentativas de definir o sofista na primeira parte do diálogo e para divisão da arte mimética no final.

---

[28] Cf. *Sofista*, 218c-d. Advertência análoga se encontra no *Fedro* (237b), diálogo que, como veremos, mantém certa afinidade com o *Sofista* quanto à concepção da dialética. No seu primeiro discurso sobre o amor diz Sócrates: "...em todas as coisas, meu rapaz, para que se tome uma resolução sábia é mister saber sobre o que se delibera, pois, de outro modo, infalivelmente nos enganamos. A maioria dos homens não nota, entretanto, que ignora a essência das coisas. Isso não os impede de acreditar erroneamente que a conhecem; segue-se daí que no começo de uma pesquisa não definem as suas opiniões, acontecendo depois o que é natural: tais pessoas não concordam consigo mesmas, nem umas com as outras. Evitemos, pois, esse defeito que censuramos nos outros" (PLATÃO, *Fedro* in: **Diálogos,** trad. J. Paleikat, Rio de Janeiro: ediouro, 1970). E na *Carta* VII (342a-b), Platão indica os elementos necessários para a aquisição do conhecimento *(episteme)* de qualquer realidade, quais sejam, o nome, a definição *(lógos)* e a imagem *(eidolon)*, constituindo-se o quarto e o quinto elementos, respectivamente, a própria ciência e o objeto conhecido e verdadeiramente real. Estas condições para se obter a ciência representam, segundo Goldschmidt, os passos da dialética na ordem progressiva dos diálogos (cf. *Les dialogues de Platon*, 3ed, Paris: PUF, 1971, pp. 4-12).

[29] Por exemplo, *Teeteto*, 148d; 154c. *Ménon*, 74b-77a. *Protágoras*, 330a. Afirma Goldschimidt: "A obra de Platão abunda em comparações de toda sorte, a ponto que, em um recente estudo [cit. P. Louis, *Les Métaphores de Platon*], pôde-se mostrar 'como um quadro de metáforas de Platão chega, ao fim das contas, a um resumo do platonismo'" (*Le Paradigma dans la dialectique platonicienne*, Paris: PUF, 1947, p. 2).

[30] Cf. A. Diès, *Notice* ao *Politique*, in: PLATON, *Œuvres complètes*, Paris: Belles Lettres, 1970, p. XLII. O significado do paradigma na investigação filosófica só é tratado, todavia, no *Político*, 277d e segs.

[31] Cf. *Sofista*, 219a.

O processo de definição, tal como demonstrado no *Sofista,* e repetido no *Político,* pode ser sucintamente descrito do modo seguinte: em primeiro lugar, a coisa a ser definida é disposta num gênero mais amplo; em seguida este gênero é submetido a sucessivas divisões dicotômicas até que se chegue a individualizar o objeto da investigação; por fim, são reunidas as qualificações distintivas do *definiendum,* em cada dicotomia colocadas à direita, assim obtendo-se a sua definição ou *lógos.*

Como destaca F. M. Cornford, embora a classificação da pesca com anzol seja a primeira divisão extensa e formal que aparece nos diálogos, Platão não ofereceu aqui nenhuma explicação preliminar do método nem comentou as suas leis. Falta no *Sofista* a regra apresentada no *Fedro* 265d segundo a qual a divisão deve ser precedida por uma "visão de conjunto" ou reunião que abarque todas as espécies espalhadas em uma "idéia comum". Observando este princípio o dialético poderá com maior segurança designar o gênero de onde devem partir as sucessivas divisões, pois da correta escolha do gênero depende a possibilidade da definição apropriada. No nosso diálogo, porém, não há uma reunião sistemática. Platão introduz o método através de uma divisão ilustrativa deixando para explicar suas regras em escritos posteriores - particularmente no *Político*[32].

O Estrangeiro escolhendo a pesca como exemplo para apresentar seu método, seria natural que começasse por dividir pelo gênero da caça, posto que a pesca é uma espécie deste; todavia, recua a divisão ao gênero da arte, e isto não por acaso, dado retomar as primeiras divisões da arte nas cinco primeiras tentativas de definir o sofista.

---

[32] CORNFORD, F. M. *La teoria platonica del conocimiento,* trad. N. L. Cordero e M. C. Ligato, Buenos Aires: Paidós, s.d., p. 160.

Platão ilustra o método diairético da seguinte maneira. Admitido que a pesca é uma arte (τέχνη), podemos dividir a arte em duas formas[33]: a da produção, ou seja, a que de um não-ser anterior gera um ser, por exemplo, a fabricação de artefatos e a plantação; e a da aquisição, que inclui o conhecimento, sempre das coisas preexistentes ou produzidas seja pela palavra seja pela ação ou evita que outros se apossem delas. É evidente que a pesca com anzol deve se situar na arte aquisitiva, a qual, por seu turno, sofre uma dupla subdivisão: adquire-se ou por troca ou por captura. Ora, a captura também permite dividir-se em duas espécies, a captura com a luta e a captura com a caça. A caça se divide na captura de seres inanimados e na de viventes. Na caça aos seres vivos se distingue uma que caça aos terrestres e outra aos aquáticos. Dos animais aquáticos há os que possuem asas e habitam nas alturas e os que unicamente sobrevivem na água. A caça aos animais que vivem na água, chamada pescaria, se subdivide em duas classes: a caça por cerco, em que a presa é enredada e impedida de fugir, e a que golpeia a vítima ou com anzol ou com arpão e que se denomina de caça vulnerante. Quando esta última se realiza à noite, recebe o nome de caça ao fogo, mas quando praticada durante o dia com o uso de fisgas é por isso chamada de pesca por fisga. A pesca por fisga se se executa ferindo o peixe de cima para baixo com um arpão, dá-se o nome de caça por arpão, em virtude do instrumento empregado; de outro modo, quando se fere a presa em sentido inverso, de baixo para cima, por meio do anzol, sem machucar-lhe nenhuma parte do corpo, simplesmente a removendo pela cabeça de dentro da água

[33] Um terceiro tipo de arte, a arte separativa, será adicionada mais adiante (226b), aqui não é sequer mencionada. Pois, como nota Cornford, a classificação das artes não pretende ser sistemática nem completa (Cornford, op. cit., p. 160).

com a ajuda de caniços, esta modalidade de pesca não será outra senão a que se buscava descobrir. Chegando, pois, a meta almejada, o Estrangeiro e Teeteto retomam todas as distinções pertencentes ao objeto da definição, com isso explicitando o λόγος da arte da pesca com anzol[34].

Aplicado à busca do sofista, este modelo deu lugar a seis prováveis definições[35]. Com efeito, o exercício da *diairesis* nas definições do sofista permitiu determinar, nas seis primeiras tentativas (221c-231e), as características que, para Platão, assinalam o sofista; porém, a descrição definitiva da sofística só é obtida na última divisão, ao final do diálogo, após ser demonstrada a possibilidade do erro e da existência do não-ser que esta pressupõe.

A cada nova série de divisões, o Estrangeiro de Eléia não retorna à classe mais geral de arte, de outro modo retoma um membro já distinguido na série anterior. Assim, para chegar à primeira definição parte do gênero no qual classifica tanto o pescador quanto o sofista: a arte aquisitiva, passando das subdivisões da presa às distinções do processo de caça. As presas serão os animais que andam sobre a terra, não os selvagens mas os animais domésticos, os homens. A caça pode realizar-se ou

---

[34] Cf. *Sofista*, 219a-221a.

[35] Na realidade, são sete as definições propostas. Contudo, a última não é apresentada na seqüência; ela introduz a discussão central do diálogo acerca da possibilidade do não-ser e da falsidade, que permitirá estabelecer o gênero criador de imagens irreais e assim propiciar a definição final do sofista. Nas sete definições, afirma Cornford, o interesse primordial de Platão não era a descrição do caráter de determinado grupo de pessoas com exatidão histórica. Seu objetivo era a essência da sofística, manifesta em várias pessoas ou grupos com características distintivas superficiais. Todavia, Cornford faz as seguintes relações: as quatro primeiras divisões descrevem, com boa dose de sátira, os sofistas retóricos de "temas elevados" representados por homens tais como Protágoras, Górgias e Hípias. A quinta divisão, partindo da arte da disputa, define o erístico, aquele que discute visando a vitória não a verdade, como Eutidemo e seu irmão Dionisodoro; a erística, no entanto, era uma característica da dialética das escolas eleática e megárica. A divisão seis não define nenhum tipo de sofista, é antes uma análise do *elenchos* purificador tal qual praticava Sócrates. A divisão sete é a que decisivamente define a sofística; baseia-se na distinção metafísica entre aparência e realidade, e conceitua a sofística como "falsa imitação da filosofia e da arte de governar e tem seu lugar no mundo dos *eidola*, que não é real nem totalmente ideal" (Cornford, op. cit., p. 162).

por meio de violência (a tirania, tráfico de escravos, a guerra) ou pela arte da persuasão (os discursos jurídicos, a oratória pública). Da persuasão falamos de dois gêneros: um privado e outro público; a caça aos particulares se faz ou com vista a um salário ou por meio de presentes (no caso dos amantes); na caça por dinheiro se distingue a arte da lisonja da que pretende ensinar a virtude; a sofística será então a arte que, visando o dinheiro no pretexto de ensinar a virtude, caça jovens ricos e de famílias ilustres.

Segundo Guthrie, a definição demonstrada dificilmente poderia ser um "modelo de objetividade". Ela, juntamente com a suposta descoberta da analogia entre a sofística e a pescaria, por acaso escolhida para ilustrar o método, mostra que "qualquer que seja a opinião de Platão do valor da *diairesis* em geral, o que ele nos fornece aqui é sátira não filosofia". O sucesso do método depende de uma escolha refletida e imparcial do gênero e sucessivas diferenças, não de algo designado para apresentar o objeto da perspectiva mais negativa[36].

P. Shorey, um dos mais conhecidos intérpretes que pretende minimizar a relevância do processo diairético nos últimos diálogos, afirma que "distinção, divisão e classificação são métodos fundamentais que permeiam todo o pensamento de Platão", mas que no *Sofista* e no *Político,* Platão está obviamente brincando com o método. O filósofo reconheceu que a dicotomia formalmente correta poderia levar a meia dúzia de definições do sofista, e no *Político* ele complementa o método para distinguir o político daqueles com quem amiúde era confundido. Entretanto, a *diairesis* nestes diálogos, segundo Shorey, não passa de um "procedimento mecânico" que como tal não produz

[36] GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy,* vol. V, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.125 (doravante *HGPh* para os volumes desta história).

infalivelmente uma verdadeira definição, mas é apenas uma ajuda para a exaustiva procura e descoberta de toda distinção relevante. "A elaboração dela como um método de definição no *Sofista* e no *Político* é um mero episódio." E o exagero com que se faz é, para Shorey, de pouca importância para o pensamento tardio de Platão[37].

Se a *diairesis* é ou não importante no contexto da última filosofia platônica, esperamos deixar claro no desenvolvimento desta pesquisa. Continuemos então com as divisões dicotômicas. Reafirmando a complexidade da sofística, o Estrangeiro assevera que o sofista não se encerra na definição precedente, sendo preciso procurá-lo em uma outra classe ou gênero. Partindo do gênero da arte aquisitiva, agora por troca, e enfatizando o caráter do sofista como cobrador de honorários, chega através de três séries de divisões - as quais não será necessário reconstituirmos - à segunda, terceira e quarta definições: o sofista mercador que, viajando de cidade em cidade, vende conhecimentos para alma; vendedor a varejo dos mesmos conhecimentos na cidade onde habita; produtor dos artigos que comercializa.

Cornford nota que as divisões mediante as quais foram designados estes três últimos aspectos do sofista repetem muitos detalhes da primeira divisão, todavia numa ordem diversa, ressaltando o ganho pecuniário, pouco importante na divisão I, em contrapartida ao ensino da "areté". Não há objeção quanto ao mestre ser pago para transmitir os conhecimentos ou informações que podem ser ensinados. Porém, tanto Sócrates quanto Platão repudiavam nos sofistas o fato de cobrarem para ensinar a "virtude". A *areté*, ainda que para Sócrates consistisse numa certa forma de

[37] SHOREY, P., *What Plato Said*, Chicago: University of Chicago Press, 1973, p. 295.

"conhecimento", não era algo que pudesse ser ensinado, nem também um conjunto de informações passíveis de ser transmitidas de uma pessoa a outra[38]. Assim, os pretensos professores da virtude nem a possuíam nem sabiam do que se tratava. Por conseguinte, seria fraudulenta a atitude de pôr à venda o que não se tem, ou, caso se possuísse, o que não poderia ser transferido. As cinco primeiras divisões, segundo Cornford, podem então ser tomadas como uma análise da prática dos grandes sofistas do século V, considerados como retores e mestres que em troca de dinheiro ensinavam a *areté*. O tratamento, porém, é "satírico e superficial", não alcançando a essência da sofística[39].

A quinta divisão é breve e nela o Estrangeiro procura ressaltar certa correspondência entre a sofística e a erística. Será retomado o ramo da arte aquisitiva anteriormente deixado de lado, a saber, a aquisição pela disputa (ἀγωνιστική). A disputa pode ser dividida em duas: de uma parte a própria rivalidade, de outra o combate; se o combate se faz corpo a corpo é apropriado denominá-lo violento, porém se consiste no confronto de argumentos o nome que melhor convém é contestação (ἀμφισβητητικόν). Quando esta se refere ao justo ou injusto temos a oratória forense, mas se diz respeito a discussões com perguntas e respostas curtas entre particulares consiste na contenda (ἀντιλογική). Na contenda ainda se distinguem as discussões realizadas sem método sobre os assuntos da vida cotidiana das discussões conduzidas segundo regras e com arte acerca da natureza do justo e do injusto e de outros temas

[38] Cf. *Ménon*, 93b segs. e *Protágoras*, 319c segs. que apontam a experiência como prova de que os homens considerados virtuosos não puderam transmitir a virtude aos próprios filhos; e em *Eutidemo*, 273b, 287a, se denuncia a pretensa capacidade dos sofistas de ensinar a virtude a quem deseja aprendê-la.
[39] Cf. Cornford, op. cit., pp. 163-164.

universais, ordinariamente denominada ἐριστική[40]. Finalmente, a erística se divide em duas partes: a que leva a perder e a que leva a ganhar dinheiro. Aquela se faz pelo simples prazer da discussão, negligenciando-se à fortuna e é chamada de tagarelice ou verbosidade (ἀδολεσχία); esta une o interesse monetário às disputas privadas, nela encontramos o sofista[41].

Quem estaria representado no primeiro gênero da erística é um problema acerca do qual não existe consenso entre os especialistas. Na opinião de Cornford, não seria a Sócrates que Platão aludira, como sugeriu Campbell, muito embora ele tenha dedicado sua vida às discussões desprezando seus afazeres e vantagens pessoais. Também não concorda com o ponto de vista de Diès, para quem ao falar de uma espécie de erística sem interesses o Estrangeiro não tinha em mente nada além do que a dialética da qual o *Parmênides* (135d) nos diz que a multidão trata como tagarelice[42]. Identificar esta espécie de loquacidade com a verdadeira dialética, significa, para Cornford, fazer do filósofo uma espécie de erístico "que discute por fama ou pela vitória". O certo é que o termo ἀδολεσχία foi aplicado pelos adversários da filosofia à dialética, e especialmente à conversação socrática. E isso é prova, supõe Cornford, de que a alusão seja feita a alguns seguidores de Sócrates, mais particularmente aos megáricos, também chamados eristicos[43].

---

[40] L. Robin sustenta que, em virtude do seu sentido técnico muito preciso, o emprego do termo *erística* deveria ser evitado; além do que não se trata de uma disputa que seria "erística", mas antes "dialética" (cf. PLATON, *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin, tome II, Paris: Gallimard, 1950, p. 1455, n. 1).

[41] Cf. *Sofista*, 225a-226a.

[42] Diès, *Notice* ao *Sophiste*, p. 271.

[43] Segundo Cornford, Platão tinha em mente a rígida distinção entre a dialética, a autêntica arte da conversação filosófica, e a técnica da disputa verbal para obter a vitória, desenvolvida pelos megáricos a partir dos métodos de controvérsia de Zenão de Eléia. E uma vez que o procedimento erístico conservava certa semelhança com o

Guthrie, porém, ressalta que Platão adotou intencionalmente a palavra ἀδολεσχία como símbolo da verdadeira filosofia[44]. E não há dúvida, para Guthrie, de que se refira a Sócrates, a quem, com ironia, aludiu como um erístico de uma classe diferente da dos sofistas, com os quais era freqüentemente confundido[45]. L. Robin, em nota a sua tradução, afirma que a referência é feita a uma calúnia da qual Sócrates reconhece amiúde, por ironia, a legitimidade, como em *Teeteto*, 195b-c e *Fédon*, 70b-c. Uma suposta etimologia da palavra *adoleschia* seria: *hadèn leschè* "insaciável conversação"[46].

A sexta é a mais longa divisão. Sem nos atermos a sua riqueza de detalhes, reconstituiremos as dicotomias em suas linhas gerais para focalizarmos os aspectos relativos ao objeto deste estudo. A divisão partirá de um novo gênero de arte introduzido pelo Estrangeiro, a saber, a arte de separar (διακριτική), classe a que chega, distintamente das divisões anteriores, a partir de uma reunião, isto é, pela abstração da idéia comum - a separação - entre as várias atividades domésticas como filtrar, peneirar, debulhar, fiar, urdir etc. Duas espécies de separação podem ser

---

elenchos socrático, podem ter sido deliberadamente confundidos por Isócrates, quem incluía os socráticos em geral entre os "devotos da disputa verbal" (cf. Cornford, op. cit., pp. 164-165; cf. também notas 14-16).

[44] Cf. *Fedro* 270a; *Político* 299b; *Crátilo*, 401b; *República*, 488e. Se, por um lado, Platão procurava livrar a filosofia das identificações com a sofística, que em muitos lugares considera charlatanice, por outro lado, expressa nos diálogos a confusão geralmente feita entre ambas, não esclarecendo se ele próprio encontrava afinidades entre uma e outra. Quanto à controversa questão de Sócrates ter sido um sofista-erístico, é interessante a observação de H. Benoit: "...Sócrates mostra-se nos *Diálogos* de Platão como o próprio processo das diversas figuras da dialética: primeiramente, o jovem à procura do caminho das Idéias; após o encontro com Parmênides, o vivenciador angustiado do silêncio e da aporia; contemplado por verdades reveladas (aquelas de Delfos e Diotima), torna-se o inspirado refutador de falsos sábios e o sedutor erótico; de posse do saber de si próprio torna-se o moralista pregador que procura impor seu dever-ser dogmático; o moralista à procura da objetivação do seu saber, se transforma em agitador político e fundador de cidades; e, finalmente, este último, já acusado pela *pólis* como sofista, se pensa a si próprio como uma velha parteira estéril e pergunta a si próprio se não seria charlatão..."(BENOIT, H., *Sócrates - o nascimento da razão negativa*, São Paulo: Moderna, 1996, p.91).

[45] Cf. Guthrie, *HGPh*, V, pp. 127-128.

[46] Cf. Robin, op. cit., pp. 1455-1456, n. 2.

distinguidas: uma em que se separa o melhor do pior, outra o semelhante do semelhante, para esta falta um nome, enquanto a primeira é por todos denominada purificação (καθαρμός). A purificação, por sua vez, subdivide-se em dois grupos, cada qual comportando uma multiplicidade de espécies reunidas sob um único nome: a purificação que se aplica ao corpo e a que se dirige à alma[47]. Platão interrompe a divisão neste ponto para descrever o método em exercício.

Solicitado por Teeteto para exemplificar as espécies de purificações corporais, o Estrangeiro afirma que desde a medicina e a ginástica passando pela arte do banhista, relacionadas aos corpos vivos, até as que operam sobre os corpos inanimados como a arte do apisoador, estas espécies se multiplicam ao infinito muitas delas suportando nomes que parecem ridículos. Com efeito, não há para o método de argumentação (τῶν λόγων μέθοδος) consideração de valor[48]. "É para alcançar a penetração de espírito que, investigando todas as artes, ele se esforça em descobrir as suas afinidades e as suas dessemelhanças". E desta perspectiva, todas as artes são igualmente estimadas[49]. Se cumpre a sua finalidade catártica, pouco importa se uma arte possua um nome distinto, que utilize esponjas ou medicamentos, seja mais ou menos benéfica, uma vez

---

[47] Cf. *Sofista*, 226a-e.

[48] Segundo Lutoslawski, no *Sofista* o termo método se coloca na sua acepção mais forte e própria: ἡ τῶν λόγων μέθοδος ("logical method") aparece pela primeira vez no *Sofista* como "essencialmente diferente em forma e conteúdo do διαλεκτικὴ μέθοδος da *República* (533c), que significava o estudo da dialética ou visão da idéia do Bem. Aqui o 'método lógico' significa o que contemporaneamente é conhecido como o método de classificação ou geralmente método científico". Tal método não desconsidera nada por mais sem importância que possa parecer, antes se aplica à procura das verdadeiras similitudes e diferenças que permitem uma exata definição de cada espécie de seres como pertencente a uma classe mais geral. E seu objetivo é buscado mediante a subdivisão de "noções até a última espécie indivisível", e por ensaios que progridem dos assuntos mais simples aos que põem maiores dificuldades. Esta concepção de exercício lógico é nova e não ocorre nos diálogos anteriores. Todo objeto, ainda que insignificante, passa a ser um "conveniente modelo para o exercício lógico". Nada escapa ao interesse científico; ao contrário, desde os astros aos animais e plantas tudo se torna agora objeto de observação e investigação (cf. LUTOSLAWSKI, W., *The origin and growth of Plato's Logic*, London, New York: Longmans, Green & Co, 1897, pp. 419-421).

[49] Cf. também *Político* 266d.

que purifica pertence na mesma medida que qualquer outra ao gênero da catarse. Analogamente, enquanto agrupadas no gênero da caça, a arte da estratégia não será uma ilustração mais majestosa que a arte de matar piolho. Desse modo, sem se preocupar com a dignidade deste ou daquele nome, perscruta na diversidade dos seres as notas que possibilitam reunir no mesmo conjunto aqueles que são semelhantes, separando-os, então, de tudo o que lhes é essencialmente diferente. Assim, pois, para descobrir as purificações que se aplicam ao corpo basta separar, do que purifica a alma, e ligar num todo tudo aquilo que purifica outra coisa que não a alma[50].

Enquanto a maioria dos especialistas parece considerar único o método apresentado no *Sofista*, P. Kucharski introduz uma distinção entre o processo de divisão e reunião e o τῶν λόγων μέθοδος, ou "*méthode des* λόγοι" em sua formulação. Na minuciosa análise que realiza dos textos do *Sofista* e *Político*, o citado intérprete distingue dois sentidos para o termo λόγος: ao mesmo tempo que "definição", o *lógos* significa a operação intelectual através da qual se chega à definição. Como interpreta a partir do *Sofista* 218c-d: "...o objeto próprio do λόγος é o conhecimento dos seres (ou das coisas) considerados em si mesmos e nos quais se faz abstração do nome"[51]. E tal conhecimento é atingido por meio de um ato, ou melhor, de uma operação intelectual, designado aqui pela expressão διὰ λόγων. O paradigma da pescaria confirma esta dupla acepção. Escolhe-se o modelo da pesca com anzol porque esta possui um *lógos* mais fácil e um *método* mais adequado ao objetivo da investigação sobre o sofista. Destarte, o

---

[50] Cf. *Sofista*, 227a-c.

[51] KUCHARSKI, P., *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris: PUF, 1949, pp. 150-151. Na terceira parte desta obra, o autor realiza um exame detalhado do método cognitivo do *Sofista* e *Político*; talvez seja oportuno ater-nos por um instante a seu comentário.

lógos coincide com um método ou uma operação heurística, ao mesmo tempo que é o seu resultado ou objeto.

Conforme Kucharski, o que Platão quis significar com a expressão διὰ λόγων é melhor explicitado por uma outra fórmula: τῶν λόγων μέθοδος. Como temos visto, uma clara descrição deste método é apresentada no processo de divisão e reunião das diferentes artes de purificação. E, observa Kucharski, no exame em que discrimina os diversos tipos ou subespécies destas artes, o Estrangeiro não designa o método como aquele da "divisão por espécies", de outro modo, define como τῶν λόγων μέθοδος, precisando que ele consiste em discernir, nas técnicas em questão, as que entre si mantém familiaridade e as que carecem do parentesco, posto haver semelhança entre as diversas artes. Aqui a significação do *método dos* λόγοι é bastante clara. Não há dúvida de que ele seja intrinsecamente associado ao processo de divisão e reunião - do qual parece ser a condição ou o aspecto mais importante; contudo, deve ser destacado que a expressão τῶν λόγων μέθοδος é aplicada exclusivamente a estes atos ou processos intelectuais que consistem em perceber e explicitar as semelhanças e diferenças entre as coisas, para agrupar no mesmo gênero aquelas que são afins e excluir as que não apresentam traços de identidade[52].

No *Político* Kucharski vê a noção de método dos λόγοι assumir uma dimensão mais ampla. Platão, segundo afirma, apresentou este procedimento "como uma operação intelectual de uma propensão absolutamente geral e como uma manifestação de um poder ou uma *disposição cognitiva fundamental*"[53]. É o que depreende da explicação

[52] Ibid., pp. 152-153.
[53] Ibid., p. 153.

de paradigma aduzida por Platão. Com efeito, por meio de um modelo, aquele das crianças que começam a aprender a escrita, o Estrangeiro demonstrou o processo natural do aprendizado. Quando estão sendo instruídas na língua, as crianças entendem suficientemente bem várias letras (στοιχεῖα) nas sílabas mais curtas e fáceis, e são capazes de a seu respeito dar respostas exatas; caso contrário nas sílabas mais complexas e que desconhecem, embora se trate das mesmas letras, não as distinguem perfeitamente. Entretanto, há um método seguro e mais fácil de levá-las a conhecer o que não conhecem. A saber: apresentar-lhes primeiro os casos nos quais elas julgam corretamente essas letras; depois confrontá-las com os grupos nos quais ainda não reconhecem. Então, fazer com que comparem os dois conjuntos a fim de ver o que se assemelha e possui identidade natural numa e noutra destas combinações. Assim, colocadas lado a lado as sílabas cujas letras elas confundem e as que interpretam com exatidão, estas se tornarão paradigmas que permitirão, em todas as outras sílabas, designar como diferente das outras a letra que é diferente, e como sempre idêntica a si mesma sob qualquer relação a letra que é idêntica. Portanto, é recorrendo a comparações, identificações e diferenciações que conseguem reconhecer e enunciar todas as letras sem erro; e utilizam como paradigma para as combinações de letras que não conhecem, as sílabas que compreendem sem dificuldade[54]. Segundo Kucharski, é esta operação que é o modelo de um processo intelectual *elementar* e sobre o qual se apoia, em última instância, o procedimento dos λόγοι. O essencial neste processo cognitivo é o ato de apreender, por uma reunião, a *identidade* disseminada no diverso. E

[54] Cf. *Político*, 277e-278b.

este modo de conhecimento marca uma disposição que é natural a nossa alma. Era isso que Platão expressava dizendo que o que se passa com as crianças quando aprendem a ler, vale para todo o processo do conhecimento: "a nossa alma está sujeita às mesmas vicissitudes no que se refere aos elementos de todas as coisas"[55].

De tudo isso se evidencia que o método dos λόγοι, considerado nos seus fundamentos e resultados, consiste no *processo de abstração e generalização.* É, com efeito, o que se constata facilmente: ele supõe que todas as coisas são consideradas como conjuntos analisáveis; e que a alma percebe primeiramente certos atributos, partes ou "elementos" dos objetos, abstraindo esse ou aquele e generalizando por via das semelhanças ou similitudes. E longe de se dissociarem, abstração e generalização são dois atos solidários e inseparáveis, representando duas faces de um só e mesmo processo.

Assim, considerado como método ou processo heurístico, o termo *lógos* significa no *Sofista* e no *Político* uma *operação abstrativa;* e enquanto "definição", ou ato intelectual pela qual se apreende o que é realmente um objeto, consiste no resultado ao qual chega a operação abstrativa. Aqui então podemos compreender a diferença entre a noção de definição presente nos diálogos socráticos e a que Platão expressou no *Sofista* e no *Político.*

Através de uma operação abstrativa é possível chegar ao *lógos* de um objeto, ou, de outra forma dito, dar a resposta à questão "o que é" (τί ποτ᾽ ἔστι) um objeto. Com efeito, foi precisamente nestes termos que o Estrangeiro formulou o problema acerca

[55] *Político,* 278d; e cf. Kucharski, op. cit., p. 154.

do λόγος do sofista. Significativa é, porém, a raridade com que esta fórmula interrogativa aparece no *Sofista* e no *Político,* ao contrário dos diálogos que representam o que se chama o primeiro platonismo. Nos primeiros diálogos, perguntar o que é verdadeiramente um objeto eqüivalia a procurar saber qual é a sua Forma ou Idéia (εἶδος). A definição consistia, então, no conhecimento do conceito (ou do objeto do conceito) ao qual se ligam, por participação, as coisas múltiplas homônimas. Contrastando esta concepção de definição à do *Sofista* e *Político,* poderemos perceber e precisar, em seus traços característicos, a apresentada neste dois diálogos.

No *Sofista* e no *Político,* dissemos, é o λόγος que possibilita conhecer o que é um objeto ou um ser dado; e a investigação que comporta se assinala pelas seguintes características:

1. Em primeiro lugar, o saber visado pelo método é alcançado por um procedimento heurístico que consiste na abstração e na generalização;

2. Permanece subentendido que a natureza de um ser, ou objeto, reside em suas relações com os outros seres genericamente ou especificamente diferentes;

3. Finalmente, é manifesto que a realidade da coisa e seu nome se ligam por uma linha contingente; e que, por conseqüência, o nome só pode ter um valor relativo e uma função limitada no processo cognitivo que conduz à definição[56].

De acordo com Kucharski, estas características da busca do λόγος supõem uma noção que se deixa de colocar em relevo porque é encarada de maneira muito natural. Os objetos dos quais se intenta conhecer a verdadeira natureza são tratados no

[56] Cf. Kucharski, op. cit., pp. 159-160.

Sofista e *Político* sob o viés dos gêneros e espécies. Isto que parece uma observação banal, dada a "normalidade" que é para o pensador moderno, pode ter sido de uma maneira totalmente diferente para Platão e seus contemporâneos. Apenas colocando-se no clima da especulação filosófica dos séculos V e IV gregos nós perceberíamos, certamente, o problema em sua significação histórica. Daí então reconheceríamos, afirma Kucharski, "que é em Platão que muitas questões de epistemologia e de método são postas pela primeira vez, e que é nos diálogos que se manifesta 'a tomada de consciência' destas questões."[57] Deste ponto de vista, é um fato singularmente importante que, no *Sofista,* no *Político*, e outros dos últimos diálogos, as coisas para ser conhecidas em sua "natureza verdadeira" são tomadas da perspectiva das espécies, e esta via do conhecimento é nestes diálogos exposta e definida.

É necessário, ademais, manter destacada esta distinção capital: uma coisa é perguntar o que certa realidade efetivamente é quando considerada como um gênero ou uma espécie, e outra bastante diferente quando se a considera do ponto de vista da relação entre o objeto do conceito e as realidades homônimas individuais. Neste último caso, a essência ou natureza de um objeto está contida de um modo escondido nas "profundezas do conceito" considerado em sua relação com as coisas singulares "concretas" e, desse modo, será esta relação que se imporá no processo heurístico. Além disso, o nome da coisa deverá adquirir grande importância, uma vez ser ele o sinal do vínculo essencial. E, assim, não só será necessário considerá-lo na busca perseguida,

[57] Ibid., 160-161.

na "extração" da essência, mas será o nome quem orientará os passos do espírito na pesquisa do que um ser ou uma coisa é verdadeiramente.

Tudo se passa de maneira diferente quando o objeto, cujo *lógos* se procura, é analisado do prisma, ou "sob o invólucro", dos gêneros e espécies. Com efeito, sendo assumida esta noção e esta atitude em relação ao objeto do qual se busca saber o que é, quer se trate de uma realidade de ordem física quer moral, tanto o sentido quanto a conduta dos procedimentos empregados deverão ser afetados. Nestas circunstâncias, o que importa antes de mais nada é explicitar as relações entre o objeto, examinado como espécie, e certas outras realidades específicas. Pois subtende-se que a coisa cuja natureza é procurada, não é o que é senão "graças às relações" que a vinculam a outras classes de objetos. Estes outros objetos, ademais, em virtude de suas especificidades, recebem nomes diferentes, ou seja, são heterônimos entre si, assim como em relação àquilo de que se busca descobrir a natureza. Claro está desde então que se a relação entre o conceito e os objetos individuais, ou seja, a homonímia, não desempenha nenhuma função nessa busca, é a relação de heteronomia existente entre as coisas especificamente diferentes e distintamente nomeadas que ocupa o primeiro lugar. E isto faz notar: não há adequação entre os nomes e os objetos que eles designam, a natureza da coisa se situa "além do plano da linguagem". Deve-se compreender neste sentido que aqui não se busca esta natureza no que é idêntico numa multiplicidade de coisas que possuem a mesma denominação, mas em realidades heterogêneas que têm nomes específicos. Sendo assim, não é de surpreender que no *Sofista* e no *Político* o nome se encontre expressamente oposto à coisa e, conseqüentemente, ao *lógos* pelo qual ela é

revelada e definida. Esta oposição salta aos olhos com a questão proposta por Sócrates no início do diálogo: o sofista o político e o filósofo apresentariam, efetivamente, três gêneros distintos ou, malgrado o que a linguagem nos sugere, só há dois ou talvez um gênero em comum. O sentido desta questão é inequívoco. Sócrates supõe que um nome não corresponde necessariamente a uma espécie ou uma classe *real*. De outro modo, no *Sofista* o ὄνομα e o λόγος são expressamente opostos à realidade (πρᾶγμα) da coisa[58].

Essa é, em suas linhas gerais, a descrição de Kucharski do método dos λόγοι, o qual, como dissemos, não é identificado por nosso crítico ao processo da divisão segundo as espécies. A distinção, porém, não os separa nem, *a fortiori*, os opõe. Um procedimento se acha de tal maneira implicado no outro que é possível admitir certa unidade estrutural. Do ponto de vista da forma ou da "estrutura", o método dos λόγοι é o mesmo que aquele da divisão e da reunião ou, já que se trata do *Sofista* e do *Político*, aquele denominado "dicotomia"; todavia, deve-se observar que ele está fundamentado no processo de abstração e generalização, ao qual precisamente se aplica o termo *lógos*. E, como os textos do *Sofista* e do *Político* indicam, descobrir διὰ λόγων o que é um objeto em si mesmo consiste principalmente em descobrir as semelhanças e diferenças que há entre este objeto e os outros que são genericamente e especificamente diferentes. Desse modo, se o τῶν λόγων μέθοδος parece ser uma via fundamental do conhecimento, percebe-se então que ele está na base daquela da divisão por espécie, a qual, em relação ao processo do *lógos*, poderia ser considerada uma via particular[59].

---

[58] Ibid., pp. 162-163.
[59] Ibid., p. 169.

Kucharski fundamenta sua opinião numa passagem singularmente importante do *Político*, aquela na qual o Estrangeiro mostra com clareza a relevância do papel desempenhado pela operação abstrativa no procedimento da divisão e reunião.

Dividindo a arte de medir em duas grandes partes, o Estrangeiro dispôs de um lado as artes que concernem aos comensuráveis (números, comprimentos, espessuras etc.) e, de outro lado, as que se referem à justa medida e a tudo o que é conveniente e devido. É que, de fato, como dizem os sábios, "a ciência da medida se aplica a todas as coisas que se transformam", não havendo obra de arte que não participe da medida. A ser assim, a "metrética" não forma um todo homogêneo; mas ao contrário comporta uma diversidade de caracteres. O Estrangeiro então denuncia o erro em que muitos homens incidem quando examinam assuntos complexos, oferecendo, porém, a regra fundamental que se deve seguir caso se queira ter êxito na pesquisa.

> *"Mas as pessoas não estão habituadas a dividir as coisas em espécies a fim de estudá-las; assim, por diferentes que sejam essas espécies de medida, elas se identificam, desde logo, sob o pretexto de julgá-las semelhantes, cometendo o erro inverso com relação a outras coisas por não dividi-las em suas partes. A regra exata seria, quando nos apercebemos de que um certo número de coisas possui algo em comum, não abandoná-las antes de haver distinguido, naquilo que tem em comum, todas as diferenças que constituem as espécies; e, com relação às dessemelhanças de toda espécie, que podemos observar numa multidão, não nos desencorajarmos nem delas nos separarmos, antes de havermos reunido, em uma única similitude, todos os traços de semelhança que elas encerram, reunindo-as na essência de um gênero"* (285a-b)[60].

Retomando o comentário de Kucharski para encerrar este ponto, o que podemos constatar, a partir do excerto do *Político*, é que a divisão por espécie está

---

[60] PLATÃO, *Político* in: **Os Pensadores**, trad. J. Paleikat, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

assentada na percepção das diferenças, isto é, na "discriminação", enquanto que a reunião está fundamentada na percepção das semelhanças que apresentam uma multiplicidade de espécies distintas.

Há mais. As diferenças que estão para ser apreendidas nas coisas que formam uma κοινωνία, não são diferenças propriamente individuais, mas, de outra maneira, correspondem às espécies das quais estas coisas participam. Por conseguinte, trata-se de "diferenças específicas". Isto prova que, nesta pesquisa da definição, os seres individuais concretos e sua relação de homonímia como o "objeto do conceito" são deliberadamente desprezados. A razão é que os objetos sobre os quais opera a divisão e a reunião são considerados do ponto de vista da espécie.

De outra parte, a operação cuja finalidade é ressaltar as diferenças específicas deve ser necessariamente exaustiva; em outros termos, é preciso discriminar em detalhe todas as classes às quais estas diferenças assinalam o caráter distintivo. O propósito da regra é claro: sem o trabalho desta discriminação, não se pode determinar sem erro a semelhança dita "única", a qualidade essencial comum da multiplicidade analisada e a οὐσία mesma do gênero dado. Assim, após uma vaga "intuição" do gênero, segue-se naturalmente a compreensão deste gênero e sua determinação mais exata, baseado no conhecimento mais preciso da similitude ou da "essência" genérica.

A interpretação de Kucharski contribui, sem dúvida, para compreendermos o funcionamento interno o método cognitivo apresentado no *Sofista* e no *Político* - divisão e reunião se norteiam, de fato, pela percepção das diferenças e semelhanças. Todavia, nosso intérprete parece afastar-se da orientação geral indicada por Platão, no *Sofista,* à

medida que confere demasiada proeminência ao processo de abstração e generalização, ao qual acaba por assimilar a dialética, legando a um plano secundário o procedimento o que Platão enfatiza com extensas demonstrações tanto no *Sofista* quanto no *Político*. Quando em sua análise passa à descrição propriamente dita do método dicotômico, Kucharski ordena, num tipo de escala hierárquica, os procedimentos empregados nestes dois diálogos do seguinte modo: no método dos λόγοι se fundamenta o processo de divisão e reunião, e neste a dicotomia como uma aplicação particular dos dois grandes princípios de busca: o ato de abstrair e de generalizar. Ordenação absolutamente coerente com sua interpretação. A incoerência ocorre, segundo entendemos, em relação ao texto platônico quando o comentador escreve:

> *"Il y a lieu de faire observer que la méthode de division et de rassemblement n'est, après tout, qu'une 'technique', une règle 'toute faite'. Elle représente quelque chose de superficiel et d'extérieur par rapport au procédé même des λόγοι qui, lui, constitue la réalité vivante de la recherche et, pour ainsi dire, le mouvement même de la pensée. En d'autres termes, la 'diérèse' et son contraire, le rassemblement, ne valent que par la manière dont on les emploie, le résultat lui-même dépendant de la faculté, variable suivant les individus, d'appréhender les différences et les identités (Sophiste, 265a)* "[61].

Vemos, pois, o método da divisão por espécie ser quase volatilizado em favor do processo de abstração e generalização - o qual em momento algum Kucharski associa à busca socrática da definição que aparece em numerosos exemplos dos diálogos anteriores. Da nossa parte, não julgamos que no *Sofista* e no *Político* a importância conferida ao método da *diairesis* fora secundária, como Kucharski parece

[61] Kucharski, op. cit., p. 192, n. 1.

acreditar. Mas, para prosseguirmos no nosso exame, e expor um outro ponto de vista, é preciso retomar a divisão interrompida acima, que nos propiciará mais detalhes acerca do método em questão.

Conforme estabelecido, duas são as principais classes de purificação: a purgação corporal e a espiritual. Deixando de lado a purificação corporal, o Estrangeiro prossegue dividindo aquela relacionada à alma. Na alma há dois tipos de vícios, um que concerne à maldade e outro à ignorância; aquele é suprimido pela correção e da ignorância a alma se livra com o ensino. Quanto ao ensino pergunta: "constituirá um único gênero ou deveremos nele distinguir vários gêneros dos quais dois são os principais"[62]. Ora, se há duas espécies de ignorância haverá necessariamente duas partes do ensino correspondendo cada qual a uma espécie de ignorância. Com efeito, existe esta sorte de ignorância, a mais grave de todas e causa de todos os erros: "nada saber e crer que sabe", esta que, em contrapartida ao ensino das profissões, é tratada com a educação. Resta saber se a educação é um todo indivisível ou se permite alguma divisão digna de nome (ἆρ᾽ ἄτομον ἤδη ἐστι πᾶν ἢ τινα ἔχον διαίρεσιν ἀξιαν ἐπωνυμίας)[63]. O ensino pelo discurso pode ainda dividir-se em duas formas: o utilizado ordinariamente pelos pais para corrigir os filhos, chamado admoestação, e outro cujo nome não se menciona mas para o qual é oferecida uma longa descrição.

Trata-se de uma das mais prestigiosas explanações do método refutativo de Sócrates, a qual concluirá com a definição do sofista como "purificador das opiniões que na alma servem de obstáculos para o conhecimento" (231e); definição que,

---

[62] *Sofista*, 229a, trad. J. Paleikat.
[63] Cf. *Sofista*, 229d.

certamente, não concerne com propriedade ao sofista, mas a Sócrates. De fato, é o método socrático que se contrasta à educação feita por meio da admoestação. A admoestação não surte efeito no caso daqueles que se julgando sábios são incapazes de aprender qualquer coisa sobre os assuntos que acreditam dominar. Ora, era eminentemente socrática a concepção pedagógica segundo a qual "toda ignorância é involuntária" e que para conhecer seria preciso esvaziar-se das falsas crenças e dos pretensos conhecimentos (contrariamente à "educação espúria" oferecida pelos sofistas nas primeiras divisões, que criava justamente a presunção de saber), purgação muitas vezes exercida por Sócrates sobre seus interlocutores através do método refutativo, eloqüentemente descrito aqui pelo Estrangeiro e com reservas atribuído aos sofistas.

> **Estrangeiro** - "*Formulam* [os que purificam a alma com a refutação] *uma série de perguntas sobre o assunto em que o interlocutor pensa responder com vantagem, quando a verdade é que não diz coisa com coisa; depois, aproveitando-se de sua desorientação, lhe rebatem facilmente as opiniões, que eles amontoam na crítica a que as submetem e, confrontando umas com as outras, mostram como se contradizem sobre os mesmos objetos em idênticas relações e igual sentido. Os que se vêem assim confundidos, acabam por desgostar-se de si próprios e passam a mostrar-se mais dóceis com relação aos outros; isso os livra do exagerado conceito que faziam deles mesmos, o que, de todas as liberações, é a mais agradável de se ouvir e a de melhor efeito para o interessado. O que se dá, meu menino, é que esses purificadores pensam exatamente como os médicos do corpo, os quais acreditam que o corpo não tira benefício algum dos alimentos sem primeiro remover alguém o que o perturba. O mesmo pensam aqueles a respeito da alma, que não pode colher vantagem dos ensinamentos ministrados, enquanto não for submetida a crítica rigorosa e a refutação não fizer enrubescer de vergonha, com livrá-la das falsas opiniões que servem de obstáculo ao conhecimento e, assim purificada, levá-la à convicção de que só sabe o que realmente sabe, nada mais do que isso.* (...) *Por isso mesmo, Teeteto, devemos dizer que a refutação é a mais eficiente purificação, sendo forçoso concluir que o indivíduo que se eximir a esse processo, ainda que se trate do grande Rei, é impuro no mais alto grau, ignorante e deformado naquilo em que deveria mostrar-se mais extreme e mais belo, caso queira alcançar a verdadeira felicidade.* (...) *E então? E os que praticam semelhante arte, como os denominaremos? Eu, de mim, tenho medo de considerá-los sofistas.* **Teeteto** - *Por*

> *quê?* **Estrangeiro** - *Para não lhes conferir demasiada honra.* **Teeteto** - *Mas a descrição se parece maravilhosamente com eles.* **Estrangeiro** - *Como o lobo se parece com o cão, o animal mais selvagem com o mais manso. Quem é precavido emprega com cautela semelhantes comparações; é gênero escorregadio. Mas, que fique. Quero crer que não suscitaremos conflitos por pequena diferença de palavras, se sempre mantivermos sob vigilância severa"* (230b-231a)[64].

O resultado da sexta divisão foi, por conseguinte, a descoberta de uma "sofística de nobre nascimento", a qual corresponde, na verdade, ao *elenchos* socrático. Método assaz conhecido para que aqui seja necessário acrescentar algo mais à magistral descrição do Estrangeiro; é oportuno, todavia, atentarmos à possível relação entre o procedimento de Sócrates e o método da divisão.

Nos primeiros diálogos, o processo argumentativo empreendido por Sócrates para a definir certos termos, como se sabe, quase nunca concluía-se na definição almejada; decerto, o resultado mais importante do debate seria a criação de uma atitude mental negativa, que ao menos inclinaria o interlocutor para uma determinação positiva. Em outras palavras, a oposição dialética das opiniões visava, antes de mais nada, suprimir as condições contrárias ao conhecimento e, assim, cultivar o terreno, purificar o espírito e preparar as vias para uma *indução* que permitisse chegar à essência daquilo que se pretendia conhecer.

---

[64] *Sofista*, in: PLATÃO, **Diálogos**, vol. X, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. Conforme assinala Diès, na descrição da segunda espécie de educação, Platão tinha em vista o *Teeteto* e a maiêutica. O método aqui apresentado pelo Estrangeiro é aquele do qual "o *Teeteto* deu o nome e a ilustração contínua: é a refutação socrática tal qual é praticada sobre o jovem Teeteto, com os resultados que são aqui descritos da mesma maneira que no final do *Teeteto* - 210c." (Diès, op. cit., p. 272). E seria natural a resistência a conferir tal procedimento aos sofistas; com efeito, na defesa de Protágoras exposta no diálogo sobre a ciência, por ironia do autor, o sofista repreende o filósofo demarcando a diferença entre a investigação dialética e a arte da disputa: nesta o disputador, "gênio azedo e briguento", se diverte com o adversário tentando enredá-lo o mais possível nos argumentos; naquela o dialético tenta animar o adversário com apontar-lhe os erros em que incorrera, tenha sido por conta própria ou pela má orientação dos seus preceptores, o que o levará a apenas queixar-se de si mesmo e, fugindo de sua própria ignorância, buscar auxílio na filosofia (cf. *Teeteto*, 167e-168a).

Mas a procura pelo vínculo entre o método de definição socrático e a *diairesis* dos últimos diálogos, esbarra na disputada questão de se estabelecer a origem e delinear o desenvolvimento, em Platão, do processo da divisão por espécies. Seria a *diairesis* um método completamente novo inventado por Platão, ou uma herança socrática da qual se apropria? Para Cornford, trata-se de um processo novo, como tenta demonstrar contrastando o método socrático (freqüentemente chamado indução) ao platônico da reunião e divisão. Naquele o termo do processo consiste na clara visão da Forma e a razão verdadeira da mesma é adquirida como resultado final de uma série de saltos nas alturas (usando da metáfora platônica); na reunião e na divisão o objetivo é alcançado "no fim de um processo descendente, quando uma espécie indivisível é definida em termos de gênero e diferença específica." A diferença entre ambos os métodos deve-se, segundo o mesmo intérprete, à distinção dos grupos de objetos com os quais se ocupam. Sócrates operava com a Forma como unidade relacionada à multiplicidade dos particulares que dela participam. Para encontrar a definição procedia por indução (ἐπαγωγή), isto é, procurava isolar e apreender o caráter comum (εἶδος) de uma pluralidade de exemplos particulares. Enquanto que Platão, como demonstrou no *Parmênides*, orienta seu interesse às relações mútuas das Formas, e em particular, à relação entre as Formas que surgem na definição de uma Forma específica[65].

Guthrie, em contrapartida, contesta Cornford e outros que como ele pretenderam separar absolutamente o método socrático de definição daquele praticado por Platão no *Sofista* e no *Político*. Assinala que definir não é apenas expressar a

[65] Cf. Cornford, op. cit., pp. 172-173.

compreensão do que algo é, mas também do que não é; assim, existindo um processo de separação implicado no procedimento indutivo: além de ter que serem essenciais a cada membro do conjunto, os caracteres comuns reunidos na definição devem ser coletivamente suficientes para delimitar a classe de objetos a definir, separando-os de todos os demais conjuntos de objetos. Destarte, designar um homem criatura vivente bípede, é mencionar uma característica essencial da espécie humana, porém não constitui uma definição, haja vista não distingui-lo dos pássaros[66]. Para evitar confusão, faz-se mister "dividir as coisas segundo seus gêneros e espécies"; e conforme Xenofonte (*Memoráveis*, IV, 5, 12), Sócrates derivava o nome "dialético" do hábito de dialogar (διαλέγεσθαι) em comum "distribuindo as coisas de acordo com suas classes"; o mesmo critério pelo qual na *República* distingue os erísticos dos dialéticos: os primeiros não são capazes de analisar seus assuntos "distinguindo segundo as idéias" (διαρούμενοι κατ᾽εἴδη)[67]. E já no diálogo socrático *Êutifron*, conforme Guthrie, encontramos uma primeira forma do procedimento platônico: para encontrar o que é a piedade, Sócrates a incluiu na justiça, a qual foi dividida entre, de um lado, a veneração aos deuses e, de outro, a tudo o que se refere ao homem[68]. Enfim, para o referido comentador, o processo diairético dos últimos diálogos se origina da busca socrática da definição: "Evidently the method of definition by division, exemplified in the *Sophist*

[66] Cf. Guthrie, *HGPh*, III, pp. 408; 418.
[67] Cf. *República*, 454a.
[68] Cf. *Êutifron*, 12d e segs.

and *Statesman*, was not a new departure, but a technical elaboration of something with which Plato was familiar from the beginning"[69].

Mesmo que não seja de todo inaudita, a *diairesis* platônica terá predomínio somente nos últimos diálogos, vindo a ser considerada expressão de uma mudança na concepção platônica do objeto do conhecimento. É como a entendem, de perspectivas diferentes, por exemplo J. N. Montes e J. Stenzel. Para Montes, a elevação da *diairesis* a método superior e racional do conhecimento próprio das Formas (que marca a diferença entre o processo catártico-indutivo de Sócrates e a Dialética de Platão), é determinada por uma consideração ontológica subjacente: nos diálogos anteriores ao *Parmênides*, as Formas apareciam como unidades que não admitiam relações entre si, de sorte que apenas poderiam ser apreendidas a partir da coisas sensíveis sobre as quais se projetavam. Contudo, no *Parmênides* Platão atentou à impossibilidade de se pensar as Formas como isoladas umas das outras; daí perseguir "a chave do procedimento que o permita obter a relação interna dos objetos superiores do conhecimento, isto é, sua dedução racional"[70].

Por sua vez, Stenzel falou de uma mudança na espécie de objetos sobre o que Platão concentrava a atenção: dos problemas éticos, o filósofo da Academia transfere os seus interesses para questões relacionadas ao conhecimento da realidade e à filosofia natural; tal transição influenciou na função lógica atribuída às Idéias, que de causas transcendentes - relacionadas à suprema Idéia do Bem por mediação do conceito de *areté* - no último período do platonismo passam a ser a realidade substancial pressuposta

---

[69] Guthrie, *HGPh*, V, p. 27.
[70] MONTES, J. A. N., *La dialectica platonica*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962, pp. 139-140.

pela estabilidade das espécies que envolve, "the classes definied by natural science"; e o propósito do método diairético é determiná-las para trazer a realidade individual ao alcance da ciência[71]. A *diairesis*, por conseguinte, indicaria uma reforma na teoria das Idéias, à medida que aproximaria os mais reais e verdadeiros objetos do conhecimento, outrora distante tanto quanto possível do mundo dos fenômenos, ao plano do ser sensível; e sendo assim, a atividade cognitiva do filósofo, menos que por uma ascensão, seria caracterizada por uma análise das classes de acordo com suas espécies constituintes.

A mudança da concepção do objeto implicada no método é o que tentaremos averiguar nesta pesquisa. No capítulo seguinte, continuaremos a caracterizar o processo cognitivo atentando agora às descrições do método dialético de dois diferentes períodos do pensamento platônico.

[71] Cf. Stenzel, op. cit., pp. 23-24. Porém - Guthrie frisa - a realidade individual não pertence à alçada da ciência, não obstante o esforço de Platão em seus últimos anos, e depois Aristóteles, em aproximá-la do conhecimento científico (cf. *HGPh*, IV, p. 48, n. 1, e vol. V, p. 209, n. 6).

CAPÍTULO III

Duas fases da dialética platônica

É recorrente o emprego das expressões dialética ascendente e dialética descendente com referência aos métodos do conhecimento que assinalam duas fases distintas da filosofia platônica[72].

A primeira correspondente aos diálogos da maturidade, na qual Platão oferece sua contribuição pessoal à história do pensamento quando, tentando resolver os impasses da filosofia de sua época, traz a lume a denominada teoria das Idéias, isto é, estabelece como pressuposto teórico basilar de seu pensamento a existência de certas entidades inteligíveis (εἴδη, ἰδέαι), as quais - eternas e imutáveis, subsistentes "em si" e separadas dos objetos sensíveis - configuravam-se como unidades a reunirem a multiplicidade das coisas que em cada uma delas participam. Assim concebida, cada Forma seria atingida por um processo ascendente a partir da diversidade dos particulares aos quais é predicada.

A segunda fase concerne aos diálogos que Platão escreveu no último período de sua carreira, nos quais empreende uma revisão crítica (muitíssimo discutida) de sua

---

[72] Quando falamos de fases distintas do pensamento platônico, simplesmente seguimos a distinção tradicionalmente feita entre os diálogos da juventude, da maturidade e os da velhice. Logo, não nos detemos no polêmico problema da cronologia dos escritos de Platão. Mas, no que concerne às propostas de datação e ao método para classificação dos diálogos, a recente tese do Prof. Hector Benoit deve ser posta em evidência. Afastando-se das "construções e suposições externas da tradição interpretativa", Benoit propõe uma leitura dos "*Diálogos* como e enquanto diálogos", isto é, como textos literários cujas cenas dramáticas permitem estabelecer uma temporalidade interna à obra. Trata-se, pois, de um tempo suposto por Platão. Mas a cena dramática retratada em cada diálogo, em geral se data com referência a um acontecimento histórico determinado - festas, batalhas etc. de que os personagens evolvidos nas cenas realmente participaram. Ademais, as interreferências existentes entre alguns diálogos permitem defini-los numa seqüência; a datação de um data os seguintes. Como exemplo desta "temporalidade dramática", Benoit cita a ordem dos diálogos supostamente ocorridos no ano da

própria teoria; sobretudo os problemas suscitados em torno da participação do sensível no inteligível e das Idéias entre si, teriam levado o autor dos diálogos a repensar determinados atributos com os quais caracterizava as Formas, tais como a imobilidade e a unidade. As Formas, saídas do isolamento, suportariam relações recíprocas; desse modo sendo preciso um método que permitisse individualizar cada Idéia e explicitar suas interrelações.

No primeiro período em causa, figuram os diálogos como o *Banquete*, o *Fédon* e a *República*, em que as Idéias, objetos da visão espiritual, se revelam à inteligência ao término de um movimento da alma que passaria de uma escala inferior a outra superior, do mundo sensível e visível ao mundo inteligível e invisível das Formas puras. No *Banquete*, Diotima revela que o procedimento correto para atingir o Belo verdadeiro - o qual não é suscetível de geração ou corrupção, nem de aumentar-se ou diminuir-se - consiste "em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo"[73]. No *Fédon*, o processo dialético de ascensão ao inteligível é associado à doutrina mítica da reminiscência. A alma imortal e familiar às Idéias, consegue reconhecer (ou melhor, recordar), por exemplo, a partir da percepção da igualdade entre os diversos objetos empíricos, o "Igual em si", isto que, causa das

---

morte de Sócrates (399a.C), a saber, *Teeteto*, *Eutifron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Criton* e *Fédon* (cf. Benoit, op. cit., p. 37, n. 1).

[73] *Banquete*, 211b-c, trad. J. Cavalcante de Souza, in: **Os Pensadores,** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

igualdades que se manifestam na pluralidade sensível, não está ele próprio sujeito às alterações do mundo físico[74]. Em ambos os diálogos, por conseguinte, o conhecimento das Formas implica uma passagem através das coisas perceptíveis, numa espécie de ascensão até a visão contemplativa de uma Idéia em sua pureza.

Mas a concepção de dialética que se tornou clássica é aquela exposta na *República*. No final do livro VI, Sócrates imaginou um símile para ilustrar a hierarquia dos diversos graus do ser e do conhecimento. Supôs uma linha dividida em duas partes desiguais, uma que corresponderia ao gênero visível (ὁρατόν), objeto da opinião, e outra ao gênero inteligível (νοητόν), objeto da ciência. Em seguida, propôs que cada um destes segmentos deveria sofrer uma subdivisão. De acordo com o grau de clareza ou obscuridade relativa às coisas, ter-se-ia, no âmbito visível, uma primeira seção correspondente às imagens - por exemplo, as sombras e os reflexos - e uma segunda seção da qual a primeira é imagem, nesta se incluindo os seres vivos de todas as espécies e todo tipo de artefatos.

Na parte inteligível, a primeira seção representa o plano da *dianoia*, a que pertencem as ciências matemáticas, no qual a alma se serve como de imagens dos objetos que na seção precedente eram os originais, e investiga necessariamente a partir de hipóteses dirigindo-se não para o princípio mas à conclusão. A última seção inteligível, simboliza o plano da *noesis*, o domínio próprio do exercício filosófico, aquele em que o raciocínio (*lógos*), pelo poder da dialética e operando sobre as hipóteses concebidas como tais, isto é, pontos de apoio e degraus, chega a atingir o que não é

[74] Cf. *Fédon*, 73a e segs.

mais hipotético (o ἀνυπόθετον); ao alcançá-lo, o raciocínio, embora permaneça no plano inteligível, deve descender, fixando a atenção em todas as conseqüências decorrentes deste princípio, até chegar à conclusão sem absolutamente fazer uso de dados sensíveis, mas circulando apenas por entre as idéias, terminar em idéias[75]. A dialética, por conseguinte, foi descrita como um processo constituído de dois momentos sucessivos: um ascendente e outro descendente[76].

Para os intérpretes que vêm uma linha de continuidade no método de Platão, o processo de divisão nos diálogos tardios é a realização da dialética descendente da *República*. É o que atestam, por exemplo, G. Rodier e J. A. Montes.

Rodier, demonstrando que a dialética platônica se origina no método socrático de generalização e definição, tenta mostrar qual o passo decisivo que assinala a superação do discípulo em relação ao mestre, a saber, o autor dos diálogos havia se dado conta das relações de inclusão e subordinação dos conceitos e, portanto, devia ter

---

[75] Cf. *República*, 511b-c.

[76] Que a dialética ascendente e descendente da *República* coincida e, em certo sentido, antecipa o método de reunião e divisão do *Fedro*, é uma questão dominada por outra mais larga: qual destes dois diálogos surgiu primeiro. Juan A. N. Montes fornece uma lista de nomes e respectivas obras dos recopiladores modernos que asseveraram a posteridade do *Fedro* em relação à *República;* sem ater-se à controversa classificação cronológica dos editores que, no século XIX, foram anteriores à aplicação da técnica estilométrica, menciona, contudo, a opinião de Schleiermacher, que considerava ser o *Fedro* o primeiro diálogo porquanto, segundo ele, continha o programa geral da filosofia de Platão. Montes rejeita a por si só pouco aceitável hipótese sustentada em meados do nosso século por J. Zuercher, que coloca a *República* num período muito posterior à redação do *Fedro* baseando-se no critério sistemático-lingüístico dominado pela "originalíssima tese" segundo a qual toda a obra de Platão se deve a Polemon, terceiro sucessor de Platão na Academia. Por fim, cita a posição assumida por Robin no comentário a sua tradução do *Fedro* (edições Belles Lettres) em que tenta provar a antecedência da *República* aduzindo pressupostos teóricos apresentados neste diálogo sem os quais certas doutrinas do *Fedro* seriam incompreensíveis, como por exemplo a divisão tripartida da alma e a noção de mundo inteligível que dão lugar, respectivamente, às transposições míticas da parelha alada e do hiperurâneo (cf. Montes, op. cit., n. 1, p. 77-78). Léon Robin, como muitos outros críticos, reconhece que o *Fedro* comporta uma importante peculiaridade. Recusando a posição que lhe atribuiu Schleiermacher, afirma porém que "não seria falso considerar o *Fedro* como um resumo do conjunto: é que de fato retém muito do passado, notadamente do *Fédon*, do *Banquete* e da *República*, ao mesmo tempo pressagia e define o futuro". E dentre os conteúdos teóricos e metodológicos que permitem interligar este diálogo com os de período ulterior, Robin salienta o caráter verdadeiramente novo, malgrado certas antecipações na *República*, que assume a dialética com a predominância do método da divisão, precisamente o método

considerado insuficiente chegar a definir um objeto mediante a soma dos caracteres que constituem uma noção a partir de sua justaposição empírica, tentando assim encontrar a definição nas relações lógicas dos caracteres entre si, concebendo finalmente como objeto da ciência não mais o geral, porém o necessário[77]. E uma vez que os conceitos não são extraídos do sensível, Platão julgou necessário postular as Idéias como entidades possuindo existência própria, isto é, como coisas em si; estas seriam conhecidas menos por atividade do espírito do que pela impressão que deixaram em nossa alma no transcorrer de uma vida pregressa. Destarte, supor a existência de uma ciência *a priori* e que todo conhecimento resulta da influência de um objeto sobre um sujeito, eis o que expressa, desprovida tanto quanto possível dos elementos míticos, a teoria da reminiscência. Esta teoria, segundo Rodier, é indissociável daquela das Idéias, e mesmo nos últimos diálogos Platão continua a referir-se à reminiscência. "O conhecimento intelectual se explica então por uma experiência transcendente, na qual foram dadas e percebidas claramente as relações necessárias das noções." Por conseguinte, a função da dialética não se resume à classificação empírica dos conceitos. "Sua tarefa torna-se a busca e a descoberta destas linhas de necessidade que reúnem os diversos elementos; é preciso que ela seja uma reconstrução racional da essência"[78].

Conforme Rodier, é esta a concepção de dialética que Platão faz ver na passagem mencionada da *República*. A dialética se constitui então de duas operações

---

desenvolvido largamente no *Sofista* e *Político* e cujo sentido profundo Platão insiste no *Filebo* (cf. Robin, *Notice* ao *Phèdre*, in: PLATON, *Œuvres complètes*, Paris: Belles Lettres, 1970, pp. III-IV).

[77] RODIER, G., *Sur l'e'volution de la dialectique de Platon*, in: **Études de philosophie grecque,** Paris: Vrin, 1969, p.53.

[78] Ibid., p. 55.

sucessivas: a primeira consiste em se elevar gradativamente, pela generalização, até o gênero supremo e incondicionado; a segunda em derivar, pelo poder da razão, as conseqüências deste princípio, para reconstruir, agora sem recorrer à experiência sensível, as séries das Idéias até as últimas realidades. O primeiro momento da dialética, o movimento ascendente, é empírico: apoia-se sobre as noções mais gerais que a classificação do objeto permite estabelecer para remontar ao princípio não-hipotético. O segundo momento, a dialética descendente, "é o único puramente racional; só ele atinge as Idéias e não mais as generalidades empíricas. Ele deve se constituir inteiramente *a priori*..."[79]. E este processo de descenso, Rodier já afirmara em outro lugar[80], é o mais importante. Por fim, para o mesmo especialista, esta concepção da dialética é definitiva, achando-se de maneira mais ou menos explícita em diálogos que precedem e noutros que sucedem a *República*, nomeadamente no *Fedro* (que acredita ser anterior à *República*), no *Crátilo*, no *Sofista*, no *Político* e no *Filebo*.

Analogamente, J. A. Montes declara reiteradas vezes a proeminência da dialética descendente face à ascendente, sustentando, ademais, a conversão daquela em método autônomo nos diálogos posteriores. Na tentativa de precisar a distinção entre o método dialético e o método das ciências matemáticas, Montes assenta a diferença entre os dois processos cognitivos no duplo significado que a dialética assume tal como

---

[79] Ibid., p. 56.

[80] Cf. *Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon* (in: op. cit., p. 45), onde afirma sobre a passagem em foco: "On reconnaît aisément ici la dialectique ascendante et la dialectique descendante, la συναγωγή et la διαίρεσις... *La division apparaît ici comme le plus important des deux moments de la dialectique et le seul qui soit vraiment rationnel*" (grifo do autor). E é precisamente à divisão que se deve aplicar as palavras εἴδεσιν αὐτοῖς, δι᾽ αὐτον, εἰς αὐτά (511c). Léon Robin, ao contrário, sustenta que o movimento capital e específico da dialética é o *ascendente*, posto que conduz ao princípio definitivo e real, ao fundamento incondicional que se aspirava; o descenso não é mais que uma prova ou verificação das conseqüências, e como tal não confere realidade ou verdade às hipóteses que examina (cf. ROBIN, L., *Platon*, 2ed, Paris: PUF, 1968, p. 61).

é apresentada na *República*. Segundo afirma, a dialética é tanto integral, constituída pelos movimentos ascendente (συναγωγή) e descendente (διαίρεσις), quanto apenas um destes movimentos, o segundo, que por sinédoque designa o todo. A divisão, ou segundo momento da dialética, diferencia-se do primeiro pela perda da intuição como princípio cognitivo e a elevação, em seu lugar, da dedução racional[81]. Escapa aos nossos propósitos expor em detalhe a intrínseca relação que Montes tenta mostrar entre as ciências matemáticas e a dialética. O que o citado intérprete procura provar quanto a esta relação é que, em síntese, a distinção entre o método das matemáticas e o método dialético "é mais nominal que real", uma vez que, possuindo em comum o mesmo objeto (o ser que sempre é e que não entra no devir, ou seja, as Formas), malgrado diferirem quanto a sua apreensão - as matemáticas pelo conhecimento discursivo (διάνοια) a partir de imagens visíveis e utilizando para sua ascensão hipóteses enquanto tais ou enquanto princípios, e a dialética, em sua fase ascendente, por um conhecimento intuitivo direto (νόησις) das próprias Formas - ambas as operações cognitivas poderiam ser subsumidas ao "conceito genérico de ciências eidéticas". A conseqüência geral que retira da aproximação de ambos os processos é "que *a* las Formas se llega desde los objetos sensibles por la intuición directa complementada con la razón discursiva y *en* las Formas se fundamenta una ciencia propia de ellas en cuanto tales y apta para un conocimiento decididamente intuitivo: inteligencia pura"[82]. E o método geral que convém tanto ao pensamento dianoético quanto ao noético é a dialética *qua*

[81] Montes, op. cit., pp. 62-63.
[82] Ibid., pp. 65-66.

técnica, ou seja, procedimento operatório, ainda que a ciência que se instaura sobre o conhecimento direto das Formas seja ἡ τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη.

Assim, para compreender a diferença entre o método das ciências e aquele da dialética, há de se reportar à ambigüidade introduzida por Platão ao descrever este último no diálogo que ora consideramos. Por um lado, enquanto integral a dialética não pode ser absolutamente separada da matemática e demais disciplinas que desta se servem, porquanto seria ignorar que, na relação com as ciências dianoéticas, a dialética configura o termo ou cornija (θριγκός) destes conhecimentos. Por outro lado, considerada apenas em seu movimento descendente ou diairético, revela-se a ciência apta para o "conhecimento interno e específico das Formas". Daí tornar-se posteriormente um processo independente de análise e dedução dos objetos superiores da investigação filosófica[83].

Mas, na *República*, como se sabe, Sócrates não atendeu à solicitação de Gláucon quando este pediu que explicasse o caráter (τρόπος) da potência dialética, suas divisões e procedimentos. Para a árdua tarefa de definir a ciência do filósofo, disse Sócrates, seu interlocutor não era capaz de acompanhá-lo. Essa incapacidade se funda, por sua vez, naquela denunciada em 506e com respeito à natureza do Bem, ou seja, se conviesse demonstrar aqui a função específica, as propriedades constitutivas e os métodos próprios da ciência dialética já não se teria simplesmente a imagem, a que a discussão estava circunscrita, mas a visão direta e real do verdadeiro Bem. Essa visão, peculiar à

[83] Ibid., p. 67.

faculdade dialética, é o que permite classificar, na hierarquia dos conhecimentos, a ciência filosófica como superior às ciências matemáticas.

Em suma, na interpretação de Montes, considerada como método geral aplicado ao estudo das realidades inteligíveis, a dialética engloba propedeuticamente as ciências matemáticas, porém, enquanto divisão racional das mesmas realidades, uma vez conhecidas estas, separa-se daquelas ciências. É possível então reconhecer que, na distinção entre o caráter intuitivo da dialética ascendente e o dedutivo da descendente, se fundamenta a separação entre os dois processos cognitivos e, além disso, o fundamento de tal separação é responsável pela especialização que afetará a divisão fazendo desta o método por excelência das Formas, e assim chegando-se a confundi-la com a dialética integral, pois, uma vez particularizada, a *diairesis* passa a significar por antonomásia dialética[84]. Mas da ciência própria das Formas, Platão, na *República*, apenas oferece uma formulação teórica e estabelece as condições para a sua aplicação sem contudo efetivamente realizá-la.

É no *Fedro*, porém, que encontramos pela primeira vez uma mais elaborada e precisa descrição do método dialético; aqui a terminologia e o sentido fazem-no parecer muito mais familiar ao método praticado nos diálogos da velhice que à formulação teórica da *República* 511b-c. Platão fez a dialética consistir no uso combinado da reunião (συναγωγή) e da divisão (διαίρεσις). Na primeira destas operações, o dialético deve abarcar, num só golpe de vista, as coisas dispersas na multiplicidade, reunindo-as em uma única forma (μία ἰδέα), a fim de tornar claro, mediante uma definição, aquilo

[84] Ibid., p. 68.

sobre o que se deseja instruir[85]. Foi assim que para discorrer sobre o amor, Sócrates primeiramente atribuiu-lhe uma definição (cf. 237d; 265a), a qual, tenha sido boa ou má, ao menos permitiu trazer clareza e coerência ao discurso. Numa palavra, enquanto preliminar da divisão, a reunião consistirá na escolha cuidadosa do *summum genus* do qual partirá a investigação.

Em segundo lugar, a forma obtida pela reunião precisa ser novamente dividida de acordo com suas espécies e articulações naturais, mas evitando-se mutilar qualquer uma das partes, como faria um mau trinchador[86]. Neste segundo passo, busca-se especificar a unidade definida da qual parte a divisão, procurando reconhecer as formas por ela envolvidas e que são dependentes de sua natureza. Tal unidade é comparável àquela de um organismo vivo, em que a divisão para ser perfeita deve observar a distribuição natural dos membros, dos quais o conjunto configura a individualidade viva. Este foi, disse Sócrates, o procedimento que empregara nos dois discursos sobre o amor. Primeiro, tendo identificado o amor ao delírio (μανία), procurou compreender na "unidade de uma forma comum" esta excitação mental (τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἕν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην). Mas, da mesma maneira que nosso corpo sendo único possui partes duplas e homônimas, designadas esquerda e direita, assim também o delírio, nos dois discursos considerado uma espécie naturalmente única, pôde ser secionado em duas formas principais: uma espécie esquerda e outra direita, respectivamente, uma delírio humano e um delírio divino. O primeiro discurso ocupou-

---

[85] *Fedro* 265d, εἰς μίαν τε ἰδέαν, συνορῶντα, ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵνα, ἕκαστον ὁριζόμενος, δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ.

[86] 265e, τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον.

se do gênero à esquerda, em cuja divisão se prosseguiu até a descoberta de um tipo esquerdo de amor, que fora legitimamente censurado. O segundo conduziu ao que está ao lado direito do delírio, o qual comporta o mesmo nome, todavia revelando uma espécie divina do amor, louvado como a causa dos mais preciosos bens para os homens. Dessa maneira de proceder, Sócrates se declarou grande amante, porquanto tais divisões e reuniões habilitam a falar e pensar (τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν); acrescentando que se encontrasse uma pessoa com esta aptidão de ver a unidade e a multiplicidade natural de um objeto, iria em seu encalço como se estivesse a seguir um deus. E aos homens dotados desta capacidade, não sem um pouco de hesitação, denominou *dialéticos*[87].

O método aplicado por Sócrates nas suas falas sobre o amor é, pois, o mesmo que possibilita um homem tornar-se exímio na verdadeira arte retórica. Neste desiderato, o processo foi descrito, de forma mais sucinta, em diversas passagens do *Fedro*. Assim, em 273e Sócrates afirmou: quem não for capaz de classificar os caracteres dos futuros ouvintes, dividir os seres segundo as espécies e conforme cada uma de suas formas abarcá-los numa única idéia (κατ' εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ᾖ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν), jamais será um técnico na arte oratória o tanto quanto isto seja humanamente possível. Mais adiante, relembrando as condições necessárias para que alguém seja bom orador, Sócrates ressaltou: conhecer a verdade sobre os objetos a respeito dos quais se fala ou se escreve; saber definir cada coisa em si mesma; após tê-la definido, de novo dividir segundo as suas espécies, até que seja

[87] Cf. *Fedro*, 265e-266c.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

conhecida a espécie indivisível; finalmente, aplicando este método ao conhecimento da alma, descobrir as suas espécies, de modo que se possa organizar os discursos em conformidade com as naturezas das almas - a uma alma complexa, discursos complexos, a uma simples, discursos simples[88].

O método dialético do *Fedro* constitui-se, pois, de uma dupla atividade. A primeira, συναγωγή, tem por fim encontrar em certa variedade de espécies o gênero a que são subsumidas, e assim apresentar um conceito do objeto da discussão. Aqui porém, o ato de reunir, Guthrie observa, não se identifica ao processo indutivo no sentido aristotélico, ou seja, que a partir dos particulares se chega ao universal (cf. *Tópicos*, 105a 13); e, por isso mesmo, não conduz a uma definição[89]. A reunião oferece o conceito ou gênero mais amplo, no qual a noção a ser definida (no caso o amor) deve ser incluída. "Esta 'espécie comum' é a irracionalidade ou delírio, e foi percebida não por um processo de argumento ou exame metódico de casos individuais mas diretamente, por intuição ou *insight* (συνορᾶν): nós conjeturamos que o amor se acha nesta categoria geral, que esta é seu aspecto fundamental"[90]. A ser assim, a reunião de espécies diferentes em uma única idéia distingue-se do processo descrito no mito da reminiscência (249b-c), que consiste, precisamente, em reunir uma multiplicidade de sensações na unidade de uma Forma (δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ᾽ εἶδος

---

[88] 277b-c, πρὶν ἄν τις τό τε ἀληθὲς ἑκάστων εἰδῇ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει· κατ᾽ αὐτο τε πᾶν ὁριζεσθαι δυνατὸς γένεται· ὁρισάμενός τε, πάλιν κατ᾽ εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῇ· περὶ τε ψυχῆς φύσεως διιδὼν κατὰ ταὐτα, τὸ προσαρμόττον ἑκάστῃ φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῇ καὶ διακοσμῇ τὸν λόγον, ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ παναρμονίους διδοὺς λόγους, ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ.

[89] Guthrie explica nesta nota: "This is obvious, though P.'s use of the word ὁρίζεσθαι, ordinarily translated 'define', could cause confusion. Its original meaning of 'setting a boundary' is still alive, and what the dialectician does is to erect a fence, as it were, enclosing an area within which the quarry will be found, though it is not alone in it" (cf. Guthrie, *HGPh*, IV, p. 428, n. 1).

[90] Ibid., p. 428.

λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον). O primeiro passo da dialética não deve ser confundido com a faculdade propriamente humana de apreender o universal na multiplicidade das coisas singulares pertencentes ao mundo dos fenômenos; o dialético exerce sua ciência no plano das espécies ou gêneros e não no dos objetos particulares. E em sua operação de síntese, busca encontrar, precisamente, a espécie que representa a natureza comum da diversidade de classes.

O segundo e o mais enfatizado passo, a divisão, dissemos, parte do resultado do primeiro. Após o gênero ser definido, é preciso discernir as suas espécies constituintes; neste processo, as distinções não devem realizar-se ao acaso, porém é necessário que a unidade do gênero seja dividida segundo suas "articulações naturais", isto é, conforme suas espécies. Natural, com efeito, é uma discriminação que respeita a divisão natural das espécies de uma classe, de modo a selecionar as diferenças específicas ignorando aquelas que não são essenciais.

As divisões precisam ainda ser exaustivas e enumeradas. A divisão exaustiva é aquela em que se segue secionando as formas até ser alcançada a espécie indivisível (ἄτμητον εἶδος), ou, o que é o mesmo, a forma da coisa considerada, na qual não se percebe mais contrariedade, isto é, mais diferença que possa dar lugar a um novo secionamento. Esta espécie será a última na escala da divisão.

Temos aqui uma descrição sucinta do método que no *Fedro* Platão denominou dialético. Não obstante as divergências quanto à presença da *diairesis* nos vários diálogos anteriores ao *Sofista*, no caso particular do *Fedro* é quase por consenso admitida certa

correspondência entre o processo nele descrito e o método demonstrado nos diálogos tardios. Não faremos conta das distinções[91], quiçá tão relevantes quanto as semelhanças, posto que nos interessa ressaltar os caracteres comuns que serão desenvolvidos no *Sofista* e *Político*.

O primeiro aspecto a ser destacado é que reunião e divisão formam a totalidade do processo e não podem ser pensadas separadamente. E esta intrínseca conexão suscita a querela acerca da prioridade que Platão deve ter concedido a uma destas operações. Vejamos algumas interpretações.

P. Kucharski defende insistentemente nas dicotomias do *Sofista* e do *Político* a anterioridade e predominância da reunião face à divisão. Conforme observa, o primeiro passo da dicotomia consiste em notar que a coisa cujo *lógos* se procura, encontra-se contida em um gênero mais extenso. Assim, para o pescador com anzol era necessário reconhecer desde o início que ele é, antes de mais nada, um "técnico", o que significa que a pesca exige necessariamente um certo "saber-fazer", e se inclui, portanto, no gênero da arte. Nessa parte do método, segundo Kucharski, opera-se os processos de abstração e generalização. O gênero mais amplo é atingido pelo discernimento de um traço eminentemente "geral" dentre aqueles que marcam o objeto estudado; esse gênero é como que descoberto no ato de reunião da espécie que se quer definir no gênero mais extenso do qual participa; havendo, dessa forma, um tipo de *intuição*. Mas, uma vez reconhecido esse gênero, deve-se dividi-lo em duas classes, isto é, aplicar o procedimento de dicotomia; não se busca, então, derivar todas as classes por uma

[91] Kucharski põe em evidência algumas destas distinções (cf. op. cit., pp. 221 e segs.). Pellegrin, que sugere uma diferenciação mais cortante entre a dialética do *Fedro* e a *diairesis*, assinala outras (cf. art. cit., pp. 398 e segs.).

discriminação de todos os traços que as distinguem uma das outras. Procede-se, sabemos, por divisões dicotômicas até a espécie que não se pode mais dividir; aí chegando, é preciso refazer o caminho em sentido inverso passando em revista certo número de espécies, e reconhecer que há graus em suas semelhanças, ou seja, algumas oferecem grandes similitudes e outras, quando comparadas, manifestam diferenças marcantes. Agindo dessa forma estaremos possibilitados a encontrar o *critério diferencial* que permitirá secionar as classes em dois gêneros, segundo o que as espécies em questão o apresentam ou não. Nisso, pois, consiste a dicotomia. "Como se vê, o processo intelectual que aí desempenha a função mais importante é o da reunião ou da generalização"[92].

Malgrado deva preceder a divisão, tanto no *Fedro* quanto no *Sofista* a reunião não se realiza metodicamente[93]; neste último diálogo, exceto na sexta definição em que a arte separativa foi apreendida a partir da coleção das várias atividades domésticas, os gêneros de onde partiram as outras séries de divisões foram tomados como "auto-evidentes"[94]. E, segundo D. Ross, a classe que se vai dividir é tomada sem qualquer exame prévio justamente para enfatizar a subdivisão do gênero em suas espécies constituintes[95].

---

[92] Kucharski, op. cit., pp. 183-184.

[93] Citando o *Fedro* 265d, Cornford acrescenta: "Aqui não é possível seguir nenhum procedimento metódico. A Forma genérica deve ser adivinhada mediante um ato de intuição para o qual não se pode dar regras. O exame incluirá a Forma que desejamos definir junto com outras que podem estar 'amplamente dispersas' e que tenham uma semelhança superficial com ela ou entre si" (Cornford, op. cit., p. 174).

[94] Guthrie, *HGPh*, V, p. 131.

[95] A opinião desse especialista opõe-se, portanto, à de Kucharski. Afirmando também a indissociabilidade da συναγωγή com a διαίρεσις, Ross assevera que no *Sofista* e no *Político* a ênfase recai sobre a divisão (cf. ROSS, D., *Teoría de las ideas de Platón*, trad. J. L. Díez Arias, Madrid: Cátedra, 1993, p. 141).

Outrossim, na *diairesis* aplicada à comunidade dos gêneros (que abordaremos em detalhe só mais adiante), conquanto os termos συναγωγή ou συνάγειν estejam ausentes, a atividade por eles designada se revela inerente ao processo.

Assim, depois de analisar o processo dialético descrito na parte central do *Sofista*, 253d-e, J. Stenzel declara que um dos importantes aspectos que seu exame permitiu ressaltar foi que as duas operações lógicas, separação e combinação, são complementares e interdependentes. Mas questionando sobre qual delas se apresenta no *Sofista* como processo verdadeiramente novo e mais importante, responde: *"it is Division (separation) which is the pillar of Dialectic"*[96]. Stenzel fundamenta esta asserção na recorrência de certas expressões (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι 253d; διακρίνειν κατὰ γένος 253e), mas, principalmente, no contraste entre a noção de dialética da *República* (descrita, como vimos, nos termos de movimento ascendente e movimento descendente, que para Stenzel estão relacionados de maneira muito diferente da *diairesis* e *synagoge*) e aquela do *Sofista*. Stenzel admite que tanto num diálogo quanto no outro existe um processo de ascensão e de descenso em necessária conexão lógica, porém que a diferença de ênfase neste ou naquele processo não é um mero "acidente", está implicada em certas reformas doutrinárias. Segundo o referido comentador, era fundamental na *República* o aspecto ascendente, o forte destaque nas Idéias 'separadas', a própria exigência, em sua doutrina lógica, de um movimento para o que era absoluto. Já no *Sofista*, e nos diálogos que lhe são próximos, desaparece uma tal relação para com a Idéia Incondicional do Bem, pelo menos para a Dialética propriamente dita. Na

[96] Stenzel, op. cit., p. 107 (grifo nosso).

Dialética do *Sofista*, mesmo a referência a uma suprema unidade pela qual todo ser é compreendido, fica relegada a segundo plano. A mais importante forma de "comunidade" entre as classes era a combinação formada pelos conceitos de mais ampla extensão a fim de definir os de menores. "Διαίρεσις, then, is the proper object of the whole dialectical procedure, towards which even συναγωγή is directed; 'division' being undertaken not on account of the highest unit, but of the lowest. The new Dialectic, therefore, aims at discovering an εἶδος which cannot be further divided; and this is found at the bottom of the scale"[97].

Isso dito, podemos passar a outras características. As exigências no *Fedro* pela divisão de acordo com as "articulações naturais" e estendida até a espécie indivisível, foram convertidas em regras no *Político*.

Com efeito, do método que longamente expôs no *Sofista* e no *Político*, apenas neste último Platão indicou claramente os princípios a serem observados. No *Sofista* o autor ofereceu de maneira explícita apenas a seguinte orientação: deve-se seguir secionando as partes direitas das divisões, retendo o que aparece de comum com objeto a definir, e excluindo as propriedades que este compartilha com as outras espécies, de sorte a não restar mais que sua "natureza própria"[98].

Contudo, no *Político* a falha cometida pelo jovem Sócrates fez com que o Estrangeiro de Eléia aduzisse os preceitos para a exata divisão. Procurando definir o personagem que intitula a obra, através de uma série de dicotomias, os interlocutores chegaram a equiparar a arte política à da "criação de rebanhos" ou "criação coletiva", a

[97] Ibid., p. 108.
[98] Cf. *Sofista*, 264e.

qual o jovem Sócrates de imediato identificou à "criação de homens", diversamente dos cuidados concernentes aos outros animais. Mas assim procedendo, incorreu em erro, daí ser advertido nos seguintes termos:

> *"Não ponhamos de parte, isoladamente, uma pequena porção em face de outras maiores, sem considerar a sua espécie. Cuidemos, ao contrário, que a parte traga em si a espécie. É fácil, por certo, separar logo o objeto que se procura do restante, mas é preciso ter sorte para desse modo acertar. Assim, tu, ainda há pouco, acreditaste fazer uma divisão e precipitaste o teu raciocínio, logo que percebeste que ele dizia respeito aos homens. Mas de fato, meu amigo, essas pequenas divisões não deixam de oferecer perigo. É mais seguro proceder por partes, dividindo as metades. Assim, há mais probabilidades de encontrar os caracteres específicos"* (262b)[99].

Destarte, para que a divisão se efetue corretamente e com maior chance de êxito estas regras precisam ser observadas.

1) Não se deve dividir o gênero em partes desiguais, isolando uma pequena porção para opor a todo o resto que se supõe unificado em virtude da denominação comum; de fato, equivoca-se quem julga, por exemplo, que dividir a humanidade em duas partes consiste em separar, como faz a multidão, o gênero helênico como uma unidade distinta e contraposta a todo o resto que se costuma chamar de bárbaros, na crença de que os vários povos assim designados devam existir como unidade, ou, analogamente, para dividir os números em dois, fosse suficiente estremar uma soma de dez mil dos demais números, fazendo destes restantes um segundo gênero diferente do primeiro[100].

---

[99] *Político* in: **Os Pensadores,** trad. J. Paleikat, São.Paulo: Abril Cultural, 1979.
[100] Cf. *Político*, 262d-e.

2) O mais exato é dividir, na medida do possível, pelo meio[101], isto é, em segmentos logicamente equivalentes; assim sendo, a divisão realizar-se-ia melhor, mais conforme as espécies e dicotômica, se utilizasse "par" e "ímpar" para dividir os números, e "macho" e "fêmea" na divisão da espécie humana[102]. Com efeito, a *diairesis* só é conforme as espécies quando corresponde à realidade, ou seja, "às distinções ontológicas entre Forma e Forma"; estas são descobertas, não impostas. "Pôr todo o reino dos animais não-humanos num dos membros da dicotomia não é uma 'divisão de acordo com as espécies', mas a separação de uma parte que não exemplifica uma Forma específica"[103].

3) É necessário, portanto, que as partes comportem as espécies. Espécie e parte diferem uma da outra; toda espécie secionada é parte do seu gênero, mas nem toda parte é uma espécie. Assim, é preciso não queimar etapas, nem jamais prescindir das subdivisões necessárias, porém dividindo por metades, é mister chegar a uma divisão em que cada um dos termos constitua, ao mesmo tempo, espécie e parte; é nesse estágio, pois, que se pode definir os lídios, os frígios ou qualquer grupo em oposição à totalidade dos homens[104].

---

[101] 262b, διὰ μέσων; e 265a μεσοτομεῖν. Mas como a divisão dicotômica nem sempre se ajusta à estrutura de um gênero; recomenda-se nesses casos que se divida "membro a membro como a uma vítima", e tanto quanto possível no menor número de partes (*Político*, 287c). Também no *Filebo* (16d) a divisão deve iniciar-se por duas, seguindo pelo número que for preciso. Afirma Diès: "Principe d'économie, âme de toute méthode" (PLATON, *Œuvres complètes - Politique*,4ed, Paris: Belles Lettres, 1970, p. 49, n. 1).

[102] 262e, κάλλιον δέ που καὶ μᾶλλον κατ' εἴδη καὶ δίχα διαιροῖτ' ἄν, εἰ τὸν μὲν ἀριθμὸν ἀρτίῳ καὶ περιττῷ τις τέμνοι, τὸ δὲ αὖ τῶν ἀνθρώπων γένος ἄρρενι καὶ θήλει. Diès destaca que a divisão 'natural' é pressuposta pelas simples fórmulas κατ' εἴδη ou κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, "em que as palavras εἴδη, γένη, conservam sempre seu significado original de 'tipos de estrutura' e de 'grupos familiares'" (Diès, *Notice* ao *Politique*, p. XXI).

[103] Guthrie, *HGPh*, V, p. 168.

[104] Cf. *Político*, 262e-263b.

A última destas regras intriga um dos próprios interlocutores que indaga, sem obter resposta satisfatória, como saberemos com clareza que o gênero e a parte não são idênticos. Pois bem, se por um lado - como por via de regra se admite - tanto no *Sofista* quanto no *Político* Platão utiliza indistintamente os termos εἶδος e γένος, por outro lado, na passagem em tela o Estrangeiro sublinha a diferença entre μέρος e εἶδος: toda espécie é, necessariamente, parte daquilo de que é dita ser espécie, todavia a parte não é inevitavelmente uma espécie; sobre esta distinção assentando uma das regras da classificação científica, segundo Diès a lei fundamental donde as outras derivam como conseqüência, qual seja, é preciso que a parte traga consigo a forma específica. Assim, não é seguro dividir saltando imediatamente de uma classe mais geral à mais particular, como fizera o jovem Sócrates quando na tentativa de dividir a arte de criar os rebanhos, supôs correto distinguir dois gêneros de seres vivos, contrastando então o gênero humano ao restante dos animais que, em razão deste nome geral que lhes atribuía, julgou constituírem um único gênero. Em suma, valendo-nos da distinção moderna entre gênero e espécie, confrontar a espécie humana ao resto dos animais é simplesmente opor uma espécie à maior *parte* de seu gênero. A divisão assim realizada é artificial, haja vista negligenciar as "articulações naturais" do gênero. A regra prescreve não omitir, em favor da brevidade, qualquer passo singular da divisão, mas continuar por tantas quantas subespécies seja preciso discernir até que, ao final do processo, o objeto sobre qual se queria instruir seja atingido. Como nota Diès, o melhor comentário desta regra nos será dado no *Filebo*[105].

[105] Cf. Diès, *Notice* ao *Politique*, p. XIX.

No *Filebo* encontramos uma vez mais o método da *diairesis* sendo exemplificado. Platão chama à baila o problema da participação quase nos mesmos termos em que o apresentara no começo do *Parmênides*, mas dessa vez para aplicar-lhe, à semelhança do *Sofista*, o método diairético. Pela constatação de que o prazer - para Filebo e Protarco idêntico ao bem humano, objeto da discussão - é um gênero que abarca uma multiplicidade de espécies, introduz-se a velha antítese do Um e do Múltiplo. Sócrates retoma aqui o princípio que afirma ser de natureza maravilhosa: "dizer-se que o um é múltiplo e o múltiplo, um (ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ)", tese banalizada pelo vulgo porquanto observada no âmbito restrito do sensível[106], porém quando considerada em relação às Formas singulares como o homem, o boi, o belo, o bem e as demais do mesmo tipo, permite as mais fecundas e complexas discussões dialéticas[107]. A respeito de tais unidades surgem de chofre as seguintes questões: em primeiro lugar, se elas possuem uma existência real; depois como cada uma, eternamente idêntica a si mesma e não sujeita nem ao nascer nem ao perecer, mantém-se una; e, tendo que relacionar-se com as coisas que devém, infinitas numericamente, nelas se encontraria dispersa e múltipla, ou, o que parece ser o absurdo maior, toda inteira fora de si mesma realizando-se única e idêntica ao mesmo tempo na unidade e na multiplicidade?[108].

---

[106] Cf. *Filebo*, 14c; e *Parmênides*, 129-130a.

[107] Cf. *Filebo*, 15a.

[108] 15b, πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην αὖσαν ἀεὶ τήν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅλως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην, μετά δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

O Um e o Múltiplo, observou Sócrates, são identificados pelo discurso (ὑπὸ λόγων), e circulam por tudo o que falamos, isso não só de agora mas desde sempre e eternamente, posto que é inerente à essência do discurso humano[109]. Ora, sendo esta uma questão da qual não podemos desvencilhar-nos, deve haver um método apropriado para com ela se ocupar. Trata-se da dialética, mãe de todas as artes, da qual Sócrates, como no *Fedro*, se dizia grande amante (ἐγὼ ἐραστὴς μέν εἰμι ἀεί), mas que sempre lhe deixara em aporias. Caminho fácil de indicar, extremamente difícil porém de percorrer. Teria sido um presente dos deuses aos homens, "lançado do alto das regiões divinas por algum Prometeu juntamente com um fogo muito claro." Esta arte fundamenta-se em uma tradição legada pelos antigos, homens muito próximos aos deuses, "que tudo o que se diz existir provém do uno e do múltiplo e traz consigo, por natureza, o finito (πέρας) e o infinito (ἄπειρον)"[110]. Se todas as coisas estão assim dispostas, coexistindo nos seres particulares o um e o múltiplo, devemos procurar em cada um sua unidade imanente. Depois de apreendê-la, examinar nela quantas outras formas pode haver, se duas, três ou mais, refazendo a operação com cada uma das novas unidades; e assim, constataremos não somente que a unidade inicial é una, múltipla e infinita, mas também quantas outras formas ela atinge. No que concerne à forma do infinito, não deve ser aplicada à multiplicidade sem se ter previamente determinado o número total desta pluralidade situada entre o infinito e o um; só então

---

[109] Cf. *Filebo*, 15d-e.

[110] *Filebo*, 16c, trad. Carlos Alberto Nunes, in: PLATÃO, **Diálogos,** vol. VIII, Belém: UFPA, 1974. Conforme assinala Diès, pouco importa a fonte e o tratamento bem ou mal destinado à oposição um e múltiplo, finito-infinito antes de Platão; o mais relevante é a maneira como é encarada no *Filebo*, maneira própria e unicamente platônica. Ela vem, antes de tudo, justificar ontologicamente seu método de divisão por espécies (cf. Diès, *Notice* ao *Philèbe*, in: PLATON, *Œuvres complètes*, 4ed, Paris: Belles Lettres, 1966, p. XXIV).

podemos deixar cada uma das unidades se perder no infinito[111]. Esta maneira de pesquisar distingue o procedimento dialético da maneira erística, os praticantes da última não consideram os intermediários entre o um e o infinito, com mais rapidez ou lentamente passando de um pólo a outro[112].

A ilustração em exemplos práticos facilita o entendimento do processo. Sócrates considera as letras e a música. A voz que sai de nossa boca é una, mas infinita em quantidade. O que nos torna sábios em matéria de linguagem não é meramente a posse do conhecimento de que a voz seja una e infinita, mas saber quantos sons existem e quais as suas diferenças, só assim poderemos ser considerados verdadeiros gramáticos. Analogamente, o músico não é aquele que apenas reconhece o agudo, o grave e o som intermediário. Mas o que conhece os intervalos existentes em relação ao agudo e ao grave, quais os seus limites, o que os caracteriza e define, em que combinações resultam - isso que recebeu o nome de harmonia - e quais outras relações acústicas se manifestam nos movimentos dos corpos, suscetíveis de ser medidas pelo número, por isso chamadas ritmo e métrica; tal procedimento se impõe para o estudo de toda unidade e multiplicidade[113].

Sendo assim, insiste Sócrates, frente a tudo o que é uno e múltiplo, não se deve partir imediatamente da unidade para o infinito, nem o contrário, do infinito ao

---

[111] 16d-e, δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν - εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν - ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν. Note-se nesta descrição a ausência dos verbos como διαιρεῖν, διαιρεῖσθαι, διατέμνειν e equivalentes; σκοπεῖν é aqui o único verbo a designar o discernimento das formas ou unidades formais.

[112] Cf. *Filebo*, 17a.

[113] Cf. *Filebo*, 17b-d.

um, antes de haver considerado a pluralidade determinada subsistente entre ambos. Nosso procedimento deve ser semelhante ao de Theute: segundo certa tradição egípcia, foi essa divindade quem primeiro percebeu, na infinidade da voz, que as vogais formam uma multiplicidade. Distinguiu então um número determinado de emissões que não participam da voz, mas de algum som; depois mais uma terceira multiplicidade que chamou muda. Em seguida, classificou cada espécie dividindo uma a uma as vogais, as semivogais e as mudas. Por fim, determinou seu número e denominou a todas com o nome genérico de letras (στοιχεῖα). Percebendo nossa incapacidade de aprender uma letra isoladamente, a divindade considerou esta interdependência o fio condutor que as une tornando-as uma unidade, cujo estudo é objeto de uma arte igualmente única, a gramática[114].

Para abreviar nossa incursão pela descrição do método dialético no *Filebo* (cuja complexidade demandaria um estudo à parte, o que escapa aos modestos propósitos deste trabalho), frisemos, em síntese, as duas marcantes características que veio explicitar. Primeiro, menos preocupado com a divisão por dicotomias, tricotomias ou tetracotomias, Platão deseja que se dê conta de todas as formas envolvidas pela unidade, isto é, classifique em seu número preciso a multiplicidade (πλῆθος) das espécies dispostas entre o ἓν e o ἄπειρον. A classificação, por conseguinte, não será *ad infinitum*; duas são as maneiras possíveis: se iniciar no indeterminado deverá culminar no Um, mas se no Um, será necessário descer classificando os gêneros e subgêneros até as

[114] Cf. *Filebo*, 18a-e.

ínfimas espécies; para além destas não resta senão a multiplicidade ilimitada dos particulares, cujo único conhecimento possível é o perceptível ou intuitivo.

Neste capítulo tentamos descrever as duas mais importantes fases da dialética platônica. A dos diálogos ditos da maturidade, que culmina na descrição da dialética ascendente e descendente da *República*, e a dos diálogos da velhice, intermediada aqui pelo *Fedro*, nos quais o método cognitivo é descrito como um duplo processo de reunião e divisão. Sabemos que, na literatura filosófica sobre Platão, freqüentemente faz-se uso das expressões dialética ascendente e descendente quando se está em questão a *synagoge* e a *diairesis*. Todavia, no que pese as controvérsias, a semelhança entre ambos os métodos parece mais nominal e externa que propriamente indicar uma continuidade ou mesmo identidade entre um e outro. Assim, a ascensão implicada na *synagoge*, não coincide, por exemplo, com o procedimento metódico no qual se segue a escala dos belos até o belo em si de que fala o *Banquete*, ou mesmo com o exame das hipóteses até o princípio não-hipotético da *República*. De maneira geral, nos escritos tardios quando se trata de agrupar uma multiplicidade na unidade de um gênero, o ato de reunir é quase sempre um tipo de intuição. No tocante à *diairesis*, a dedução que parte de uma classe mais geral até as suas espécies indivisíveis afigura-se de fato um movimento de descenso. Mas o caráter descendente do método da divisão não o identifica ao segundo momento da dialética da *República*. Se atentarmos ao fundamento sobre o qual se assenta a *diairesis*, constataremos ser este processo de outra natureza que aquele que se costuma chamar dialética descendente com vista na *República*. O processo diairético fundamenta-se na participação das Formas ou comunidade dos gêneros, teoria

desenvolvida no *Sofista* e peculiar aos diálogos tardios[115]. É para explicar as separações e combinações das Idéias, exprimíveis no discurso, que a *diairesis* aparece nos últimos escritos como o método do conhecimento adequado às Formas, confundindo-se, desse modo, com a dialética; enquanto que na *República*, embora o segundo passo da ciência filosófica circunscreva-se às Idéias, o filósofo da Academia não comenta a relação que as mesmas mantêm entre si.

Será para o "fundamento ontológico" do método diairético que destinaremos a partir de agora a nossa atenção. Mas, antes de irmos ao fulcro deste processo, faz-se mister apresentar a noção dinâmica do Ser, aduzida por Platão, que permite falar da "potência de comunidade" das Formas.

---

[115] Questão polêmica, não falta quem afirme, assim como quem conteste que Platão já havia atentado à participação mútua das Idéias nos escritos da maturidade. Diès, por exemplo, considera a comunidade dos gêneros como um "desenvolvimento natural da teoria das Idéias" e não uma inovação completa; o *Fédon*, diz ele, é o diálogo no qual se encontra os mais claros antecedentes desta hipótese (cf. *La définition de l'être et la nature des idées dans le* 'Sophiste' *de Platon*, 2ed, Paris: Vrin, 1932, pp. 89 e segs.). Moravcsik, porém, afirma que muitas importantes doutrinas dos diálogos medianos comprometem Platão com a existência de relações ontológicas entre as Formas. Refere-se, então, à *República* 441d-e e 464a, ao *Fédon* 100a-101e e 103a e segs. Entretanto, quando se vem caracterizar as Formas, segundo Moravcsik, não há evidência de que Platão estivesse preparado para deduzir as conseqüências da participação. Ao contrário, tanto no *Banquete* quanto no *Fédon* as Formas são caracterizadas como "simples por natureza", descrição que dificilmente se ajusta a entidades relacionadas de várias maneiras (cf. MORAVCSIK, J. M. E., *The Anatomy of Plato's Divisions*, in: E. N. LEE, et al. (eds.), **Exegesis and argument,** Assen: Van Gorcum, 1973).

CAPÍTULO IV

A definição do Ser por *dýnamis*

Há no *Sofista* uma passagem que para muitos estudiosos assinala uma revolução na filosofia platônica, qual seja, ao examinar as teses dos filósofos que se ocuparam em determinar o número e a natureza do real, o Estrangeiro de Eléia define o ser como a potência de agir ou receber uma ação, tentando dessa maneira pôr fim à querela entre os por ele denominados "Filhos da Terra" e "Amigos das Formas", e levar os idealistas imobilistas a admitirem no seio do "Ser universal" não apenas o repouso, mas também o movimento que permita a relação mútua das Formas e a possibilidade de serem conhecidas. De fato, Platão parece que se deu conta de que o repouso absoluto, assim como a completa independência dos entes inteligíveis concebidos pelos idealistas, impossibilitavam-nos de toda sorte de participação e, conseqüentemente, suprimiam a sua cognoscibilidade. Sendo assim, certa forma de dinamismo haveria de convir aos verdadeiros objetos do conhecimento. Demonstrar o tipo de movimento que parece ter sido atribuído às Formas, é questão assaz polêmica.

Talvez não seja inútil uma breve reconstituição do debate até sua chegada a esse tópico. No intuito de definir o personagem que nomeia a obra, como mostramos, o Estrangeiro de Eléia aplicou o método da divisão e chegou a formular seis possíveis definições do sofista; porém parece que não se satisfez com nenhuma. Contudo, uma das definições, a quinta, enseja a discussão central do diálogo ao término da qual o sofista será definitivamente apreendido num conceito. A marca mais importante do

sofista é que ele se apresenta como capaz de discutir sobre todas as coisas. Mas, posto que não se pode saber tudo, necessariamente é uma aparência de ciência e não a verdadeira ciência que ele possui. No lugar da verdade, apresenta-nos simulacros, e é na arte dos simulacros que o sofista se dissimula.

Ora, da arte do sofista advém uma enorme dificuldade: como é possível "mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade (τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγει μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή)"[116]; de que modo podemos pensar e falar o falso sem nos enredarmos em contradição? De fato, os sofistas negavam peremptoriamente a exeqüibilidade do discurso falso apoiados na interdição parmenidiana de se pensar o não-ser, pois raciocinavam da maneira descrita por Platão no *Teeteto*, a saber: a opinião falsa corresponderia a julgar acerca do não-ser; porém, como o que não existe pode ser objeto de algum pensamento? Com efeito, tal qual quem vê, quem ouve ou quem toca, vê, ouve ou toca alguma coisa, quem pensa, necessariamente pensa em algo que existe. Pensar o não-ser é pensar em nada, logo, é não pensar de modo algum[117]. No *Teeteto*, todavia, a questão do juízo falso permanece sem solução. Mas, no *Sofista,* Platão tivera finalmente a ousadia de enfrentar Parmênides, de quem, segundo D. Ross, aceita o intelectualismo (a crença de que apenas a "realidade suprema" é cognoscível), mas rejeita o monismo extremo[118], para salvar, ao mesmo tempo, a unidade e a pluralidade

[116] *Sofista*, 236e.
[117] Cf. *Teeteto*, 188d-189b.
[118] Cf. Ross, op. cit., p. 129.

no objeto da inteligência, e desse modo possibilitar a constituição de uma ciência do ser como inteligível puro[119].

Desde que se pressupõe a existência do "não-ser" (τὸ μὴ ὄν), tem-se, assim, a condição *sine qua non* para a ocorrência de opiniões falsas. O problema converte-se, então, em demonstrar de que forma o ser não é e o não-ser é. Na tentativa de solucioná-lo, o Estrangeiro e Teeteto deverão trilhar a via proibida por Parmênides, que afirmara: "Jamais obrigarás os não-seres a ser; Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação"[120].

A crítica que o Estrangeiro empreenderá, observa Lima Vaz, dispõe-se em três planos que são um sucessivo aprofundamento do problema do ser, até que este seja posto da maneira adequada para abrir-se à solução platônica. Inicialmente a questão põe-se num plano que se poderia denominar "lógico-verbal". Terreno próprio dos sofistas, no qual, com toda segurança, podem demonstrar, a quem admite a premissa eleática do Ser-Uno absoluto, a impossibilidade da distinção entre o verdadeiro e o falso[121].

Argumentando como se estivesse a favor do sofista, o Estrangeiro passa a considerar a própria afirmação de Parmênides que, então, será examinada em suas diretas implicações. Com efeito, por carecer de qualquer objeto ao qual se aplique, o "não-ser absoluto" (τὸ μηδαμῶς ὄν) é de fato impensável e inexprimível, como assegurava Parmênides. Não sendo possível atribuí-lo ao ser, da mesma forma seria

---

[119] Cf. VAZ, H. C. L., *A dialética das Idéias no* "Sofista", in: **Ontologia e História**, São Paulo: Duas cidades, 1968, pp. 21-22.
[120] Parmênides, frag. 7.
[121] Cf. Vaz, art. cit., p. 24.

incorreto associá-lo ao "qualquer" (τὸ τὶ), uma vez que este vocábulo ("qualquer") implicar sempre o ser. Assim, empenhar-se em pronunciar o não-ser consistiria no mesmo esforço inútil de tentar nada dizer[122]. Porém, sempre que concebemos em pensamento ou enunciamos *os* não-seres ou *o* não-ser, fazemos isso servindo-nos do número que, pluralidade ou unidade, é ser. E, desse modo, desrespeitando a razão acabamos unindo o ser ao não-ser, o que é absurdo. Realmente, em si mesmo, o não-ser é impensável e indizível; e, por conseqüência, não se relaciona, mesmo verbalmente, nem com o que quer que seja nem com o número, enredando-se em aporias quem tenta refutá-lo[123].

Com efeito, à primeira vista, unir o não-ser ao ser é um contra-senso, "a razão nos proíbe de fazê-lo", disse Teeteto. É preciso encontrar um enunciado mais correto a seu respeito. O não-ser deixará de significar simplesmente o nada e será comparado a uma imagem (εἴδωλον), isto é, a uma cópia do verdadeiro, portanto, o "não-verdadeiro", o irreal, que de alguma forma é, enquanto semelhante ao real. Assim, de uma maneira estranha o não-ser se enlaça ao ser e, conseqüentemente, em certo sentido ele é. A opinião falsa, originada da técnica dos sofistas, leva-nos, pois, a admitir que, de algum modo, os não-seres existem; outrossim, é capaz de fazer-nos tomar o ser pelo não-ser e vice-versa[124]. Mas a possibilidade de se atribuir um certo não-ser ao que, sob todos os aspectos, é, e um ser ao que de nenhuma maneira o é - isso precisamente sendo a condição de existência do juízo falso - é o que os sofistas rejeitam como o mais

[122] Cf. *Sofista*, 237b-e.
[123] Cf. *Sofista*, 238a-239a.
[124] Cf. *Sofista*, 239b-241b.

absurdo valendo-se da correspondência entre o "ser" e o "dizer", de uma parte, e do princípio parmenideano que a sustenta, por outro lado.

O Estrangeiro abandona então o plano do discurso, em que o sofista parece invencível, para atacar o fundamento da posição sofística, chamando à baila a tese do pai Parmênides. De fato, definir o não-ser e, por conseqüência, a opinião falsa apenas será possível, como dissemos, mediante a inevitável contestação da tese de Parmênides, no famoso "parricídio" do *Sofista*, quando então for demonstrado que em algum sentido o não-ser é ser e o ser, não-ser (τὸ τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ)[125].

Por onde começar o exame de noção tão confusa como se apresenta esta do não-ser? Pelo que parece mais evidente: o ser. O Estrangeiro procede por uma revisão crítica das antigas teorias acerca do ser; distingue, de início, três correntes filosóficas: a dos pluralistas; a dos monistas, que vincula a Xenófanes; e a dos que sustentam que a realidade é ao mesmo tempo una e múltipla, referindo-se a Heráclito e Empédocles[126]. Todavia, é com os eleatas que se ocupa mais detidamente a fim de provar que o monismo implica no seu oposto, devendo ser pensados juntos o uno e o múltiplo.

O método que Platão segue neste segundo estágio de sua argumentação é, como designa Lima Vaz, o da "implicação quantitativa", que "consiste em reduzir ao absurdo estas teorias do ser, que, negligenciando a questão essencial do *quid*, se limitam

[125] Cf. *Sofista*, 241d.
[126] Cf. *Sofista*, 242c-e.

às questões derivadas do *quot* e do *quale*"[127]. De acordo com o Estrangeiro, os que intentaram definir quantos e quais são os seres (πόσα καὶ ποῖά τὰ ὄντα) sem primarem por uma crítica meticulosa, dão a impressão de contar fábulas como a crianças. Produzem acerca do ser uma confusão não menos inextricável quanto em relação ao não-ser[128]. Evocando os que afirmavam que o Todo é o quente e o frio ou algum outro par de opostos, o Estrangeiro indaga-lhes sobre o significado que atribuem ao ser (τὸ εἶναι). Seria um terceiro termo independente dos outros dois, de modo que o Todo já não é duas coisas, mas três? Pois se dissermos de apenas um dos pólos contrários que é ser, não será possível dizer que os dois igualmente "são". Ou será ao conjunto que se deve chamar de ser? Mas nesse caso se diria que o par já não seria dois, mas apenas um[129]. O Estrangeiro coloca então num dilema aqueles que dizem ser o Todo mais que um.

Contra os que sustentaram a unidade do ser, a argumentação é mais intrincada; nela se retoma, de forma demasiadamente concisa, o argumento fundamental do *Parmênides*, com a diferença que neste diálogo se discutia "se o uno é", enquanto que no *Sofista* se discute "se o ser é uno": duas posições do problema que, segundo a lógica eleática, se eqüivalem[130]. O Estrangeiro, novamente, pergunta pelo significado do "ser": o que entendem por ser os adeptos da tese de que existe tão-somente o ser único (ἓν μόνον εἶναι)? O primeiro problema destacado é que empregam dois nomes para uma realidade única, os nomes ser e um. Seria irrisório concordar que há dois nomes depois

---

[127] Vaz, art. cit., p. 27.
[128] Cf. Sofista, 242c-243c.
[129] Cf. *Sofista*, 243d-244a.
[130] Cf. STEFANINI, L., *Platone II*, Padova: Cedam, 1935, p. 233.

de afirmada a existência apenas do Um e nada mais. Da mesma maneira, resultaria embaraçoso para os monistas replicarem que um nome, qualquer que seja, possua existência própria; pois aplicar um nome que é distinto da coisa por ele nomeada é ainda afirmar duas realidades. Mas se, por outro lado, for admitido o nome como idêntico à coisa, segue-se que ou o nome não é nome de nada (porque seria a própria coisa significada, e não o seu signo) ou é o nome de algo, e disso decorre que o nome é meramente um nome de um nome (posto que a coisa cujo nome é o signo, é o próprio signo). E, sendo unidade de si mesmo, o um não será senão unidade de um nome[131].

Em uma segunda crítica aos monistas, o Estrangeiro parte da descrição feita por Parmênides do Ser-Um como o Todo semelhante a uma esfera finita, "a partir do centro igual em todos os sentidos". Será o Todo idêntico ao Um? Ora, depreende-se do próprio símile apresentado por Parmênides que o Todo se constitui de partes, possui um meio e extremidades. Porém, o que assim está dividido pode possuir uma unidade que se impõe sobre a totalidade de suas partes e ser, dessa forma, não apenas um todo e uma totalidade, mas também um. Entretanto, esse não seria o uno verdadeiro, que é absolutamente indivisível. A ser assim, surge a questão: o ser afetado dessa maneira pela unidade poderá ser Um e Todo ou absolutamente não diremos que o ser é Todo? O ser, em virtude de sua unidade relativa, não poderá identificar-se ao Um e, destarte, a totalidade dos seres será maior que um ser único. Supondo agora que o ser não é o

---

[131] Cf. *Sofista*, 244b-d; Cornford recorre à teoria das Idéias para explicar a intrincada passagem. "O que Platão pretende demonstrar aqui é a contradição em se atribuir dois nomes, *real* e *uno*, a uma única realidade existente. O que à primeira vista parece superficial, torna-se relevante quando Platão introduz sua própria doutrina de que 'nomes', tais como 'real' e 'uno', têm significados, e esses significados são formas das quais participa a coisa particular que recebe os nomes. Se atribuímos à coisa una e real os dois nomes, real e uno, então três são os termos que entram em jogo: os significados dos nomes, as Formas 'Realidade' e 'Unidade' e a coisa que leva esses

Todo, porque recebe do Um certa unidade, e que, de outra parte, o Todo possui existência própria, segue-se que o ser (carecendo da totalidade) faltará a si mesmo, isto é, não será ser. E, novamente, o Todo torna-se maior que o um, posto que o Ser e o Todo possuem, cada um separadamente, natureza própria. Suponhamos, enfim, que o Todo não exista; outra vez o ser não será ser, nem poderá vir a sê-lo, porque o que vem a ser sempre vem a ser por inteiro; por conseguinte, não será possível afirmar como existentes nem o ser nem o devir se não colocarmos o Um e o Todo entre os seres. E mais: o que não for um Todo não terá nenhuma quantidade, pois o que tiver alguma quantidade, necessariamente a terá como um todo[132]. Múltiplas e intermináveis são, por conseguinte, as dificuldades que surgem a quem pretende definir o ser seja como um par seja como uma unidade.

Chegamos, enfim, a um dos pontos que mais nos interessa na discussão do *Sofista*: o confronto entre materialistas e idealistas, no qual o conceito de ser como *dýnamis* parece representar uma reforma do pensamento platônico relativamente à consagrada teoria das Formas.

Daqueles que se preocuparam em determinar o número exato dos seres, o Estrangeiro passa "àqueles que consideraram a questão de outra maneira", isto é, que puseram o problema do ponto de vista qualitativo e indagaram pela natureza do ser (ὅ τι ποτ' ἔστιν). Platão põe em cena o que ele chama, nos termos da poesia hesiódica, "combate de gigantes" (γιγαντομαχία), tamanha é a disputa dos oponentes acerca da

---

nomes e participa dessas Formas. Por conseguinte, a mais simples e mais fundamental proposição de Parmênides - que só há uma coisa real - não pode ser sequer formulada sem reconhecer três coisas" (Cornford, op. cit., p.203).

[132] Cf. *Sofista*, 244e-245d. Para uma análise desse argumento, também Cornford, op. cit., pp. 204-209.

οὐσία[133]. Contrasta os representantes de duas correntes de pensamento antagônicas: os por ele denominados "Filhos da Terra", aqueles que afirmavam existir apenas o que oferece resistência e pode ser tocado, identificando, assim, o ser ao corpóreo (ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι); e os "Amigos das Formas", para quem o ser verdadeiro são certas formas inteligíveis e incorpóreas (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι), e que consideram como um mero devir privado do ser o que para os primeiros é a "única Verdade"[134].

Com efeito, materialistas e idealistas esforçam-se, cada um de sua parte, por encerrar o ser em um termo exclusivo: o corpóreo ou o incorpóreo. Em sua crítica, Platão objetivará fazer o materialista admitir algum ser incorporal e o idealista imobilista aceitar que o ser inclui o movimento. A noção de δύναμις, como frisa Lima Vaz, tornar-se-á "o meio-termo dialético, que permitirá a passagem à teoria propriamente platônica do ser"[135].

O exame tem início pelos partidários do visível e corporal[136]. Mas, haja vista a intransigência desses homens, é preciso torná-los "melhores" (βελτίους) ou pelo menos supor que existam alguns dentre eles que o sejam, dos quais Teeteto passa a ser intérprete; estes serão induzidos a fazer uma série de concessões. Em primeiro lugar,

---

[133] Conforme destaca Diès, "L' *existence* (οὐσία) s'oppose, ici, au *devenir* (γένεσις), comme *ce qui est* ou l'être (τὸ ὄν) s'oppose, ailleurs (*Timée*, 27e), à *ce qui devient* (τὸ γιγνόμενον). Notre dialogue ne fait point de distinction métaphysique profonde entre l'*existence* et l'*être*: une chose *est* parce qu'elle participe à l'*existence* (οὐσία *Soph.* 250b, 251e, *Crat.* 401c), ou parce qu'elle participe à l'*être* (ὄν *Soph.* 256a/c, 259a), et le passage de l'abstrait au concret est continu" (*Sophiste*, p. 352, n. 1).

[134] Cf. *Sofista*, 246b.

[135] Vaz, art. cit., p. 32.

[136] Não há acordo entre os críticos quanto à escola filosófica Platão a que se refere. Uma lista das identificações propostas é oferecida por Diès na sua edição do *Sofista*; aqui apenas a reproduziremos. Os materialistas seriam: 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. *Notice* ao *Sophiste* , p. 291, n. 1).

concordarão que o vivente mortal possui uma alma e que esta é algo real. Da alma, dizem, ou é justa ou é injusta, sensata ou insensata; torna-se justa ou o contrário conforme a presença ou ausência em si da justiça. Ora, aquilo que é capaz de tornar-se presente (παραγίγνεσθαι) ou de tornar-se ausente (απογίγνεσθαι) em alguma parte, não reconhecerão que se trata de um ser? Admitindo, assim, a existência da justiça, da sabedoria, das virtudes e seus contrários, tanto quanto a da alma em que residem, negarão que sejam invisíveis? Decerto não. Porém a alma dizem ainda ser corporal[137], mas 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 constrangem é porque ficaram mais tratáveis; isso não aconteceria aos materialistas mais exacerbados (os αὐτόχθονες), que não concebem como existente senão o que podem comprimir com as mãos (ταῖς χερσὶ συμπιέζειν). Voltemos aos "melhores" e vejamos se não admitem uma parte do ser, por pequena que seja, como incorpórea. É preciso que expliquem o que encontram de comum entre as coisas incorporais e as corporais para poder designá-las existentes; em outros termos, é mister definirem um novo "critério" para a existência das coisas, porquanto a corporeidade se revela insuficiente. Talvez sintam dificuldade em fazê-lo; e sendo assim, hão de aceitar 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 agente mais insignificante, e não por uma única vez, é um ser real; pois afirmo

[137] 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).

como definição capaz de definir os seres, que eles não são senão um poder"[138]. E até que apareça uma definição melhor, os interlocutores concordam em deixar esta estabelecida.

É necessário averiguar o sentido atribuído por Platão à presente definição do ser; se com ela expressou sua opinião própria, isto é, considerou de fato a *dýnamis* condição necessária e suficiente à realidade das coisas, ou se, de outro modo, trata-se apenas de uma definição que calha aos seus propósitos argumentativos. Aderindo à primeira hipótese, Lutoslawski e Th. Gomperz, por exemplo, conferiram a esse passo a importância de uma revolução doutrinal. O primeiro contrastou a noção dinâmica do ser, no *Sofista*, à concepção primitiva das idéias descritas no *Banquete* como inalteravelmente fixas, asseverando que Platão atribuiu o ser verdadeiro antes de mais nada às almas, definidas como causa primeira do movimento[139]; o segundo viu em Platão o "precursor de todos os energéticos modernos" - na frase "Real é única e exclusivamente o ativo", resume-se, segundo Gomperz, a passagem em foco[140].

Entretanto, podemos ser mais cautelosos. É necessário observar, antes de mais nada, que a definição do ser por *dýnamis* não é, na filosofia de Platão, um "*quid novi* misterioso" que o *Sofista* viria revelar, conforme nota Diès: os diálogos anteriores a supõem ou a conheciam[141].

---

[138] 247e (trad. J. Paleikat): λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

[139] Lutoslawski corroborou sua tese com a afirmação do Estrangeiro de que a alma age adquirindo conhecimento, enquanto a substância das coisas sofre a influência da atividade da alma; donde inferiu: "the objects of knowledge are here not unchanging and unaffected ideas, but our own notions, which undergo some changes under the influence of our intellectual activity" (Lutoslawski, op. cit., pp. 423-424).

[140] Gomperz, op. cit., p. 576.

[141] Diès, *La définition de l'être...*, p. 17.

Aliás, o uso do termo *dýnamis* para designar "a natureza do ser" sequer fora peculiar à filosofia[142]: o senso comum grego já estava familiarizado com a concepção de que um objeto possuía propriedades tanto ativas quanto passivas, capacidades de sofrer ou provocar modificações, que o caracterizam como tal. Mas, é na literatura médica que esta concepção assume um sentido técnico e mais preciso. A principal tarefa de um médico é encontrar substâncias capazes de alterar nossos estados físicos, coisas que tenham "poderes ou virtudes" curativas. E desta perspectiva, as qualidades encontradas nos alimentos ou remédios (o salgado, o doce, o amargo etc.) considera não como estados permanentes dessas substâncias, mas como potências ou virtudes, e as propriedades similares do corpo do paciente como capazes de ser modificadas pela ação dos medicamentos. No tratado hipocrático *Sobre a Medicina antiga*, a *dýnamis* se caracteriza por dois aspectos principais: 1) são as qualidades sensíveis que manifestam ou "exteriorizam" determinada substância, "o quente", "o frio" etc. e que a permitem relacionar-se com outros elementos; 2) cada propriedade só é conhecida em sua ação própria, que é o que a caracteriza e individualiza, ou seja, quente, frio, doce ou amargo podem interagir sem jamais se confundirem, posto que suas ações são distintas. E a ação das qualidades são também sua *dýnamis*. Em síntese, nos tratados hipocráticos "o termo *dýnamis* representa a propriedade característica dos corpos, seu aspecto exterior e sensível que faz possível determiná-los e explicá-los. Graças à *dýnamis*, a 'natureza'

[142] É o que Cornford (op. cit., pp. 215-218) demonstra a partir do estudo de Souilhé: *Étude sur le terme* Δύναμις *dans les dialogues de Platon*. Um resumo das teses centrais desta obra pode ser também encontrado em Diès (*Autor de Platon*, pp. 367-375).

misteriosa *(phýsis)*, a 'forma' substancial *(eidos)* ou elemento primordial, se manifestam, e isso acontece, em particular, por sua ação"[143].

É precisamente nesse sentido geral de capacidade ativa ou passiva reveladora da natureza do ser, que Platão utilizou o termo em alguns diálogos anteriores ao *Sofista*[144]. No *Fedro* (270d), por exemplo, a efetivação da verdadeira retórica pressupõe o conhecimento da natureza da alma à qual se destinam os discursos. Visando este conhecimento, podemos operar à semelhança do procedimento aplicado por Hipócrates ao estudo do corpo. Para estudar uma natureza ou objeto qualquer, é necessário, primeiramente, ver se ele é simples ou composto. Caso seja simples, buscar saber quais capacidades possui, por natureza, para agir sobre que coisas e ser afetado por quais agentes. Se, porém, o objeto for composto, dividi-lo em suas partes constitutivas e, enumerando-as, procurar em cada uma sua *dýnamis,* como se faria às coisas simples. O poder de agir ou sofrer se mostra, pois, uma qualidade que manifesta a natureza de um "eidos" determinado.

No *Teeteto* (156a-e), o duplo aspecto da *dýnamis* aparece na explicação do processo da percepção sensível, que Sócrates apresentou inspirado na teoria do mobilismo absoluto. O órgão sensorial e o objeto exterior são considerados como processos lentos de mudança, que têm respectivamente o poder de receber uma ação e de atuar; mas nos movimentos rápidos que produzem, são ao mesmo tempo ativos e passivos: o fluxo saído da corrente visual do olho vem ao encontro do movimento

---

[143] Cornford, op. cit., p. 216.

[144] Diès mostra algumas ocorrências nos diversos diálogos das palavras δύναμις, ποιεῖν e πάσχειν comportando acepção análoga a da definição do ser no *Sofista* (cf. *La définition de l'être...*, pp. 26-28).

rápido que procede do objeto; ambos (órgão e objeto) são, desse modo, ativos. Do contato entre os dois movimentos rápidos se geram a sensação e a cor. O olho então fica repleto de visão e se torna olho que vê; o objeto se enche de brancura e se volve uma coisa branca. Assim, o órgão recebe uma afecção e o objeto adquire uma qualidade, nisso consistindo o aspecto passivo de ambos.

Com efeito, em Platão, o sentido dinâmico de ação e paixão *pode ser tomado da maneira a mais geral até designar as duas faces de toda relação ou participação*[145]. Como vimos, na crítica aos eleatas foi dito do ser que, quando é um, é por afecção da unidade, isto é, recebe do Um o caráter da unidade. O Um que transmite ao ser a unidade, é agente; e o ser, a recebendo, é paciente. A relação se generaliza a tal ponto que o fato de ser conhecido é uma paixão. Desse modo, quaisquer que sejam a procedência ou os usos que fizeram outros filósofos, a definição do ser por *dýnamis* foi adotada por Platão, e antes que por Aristóteles. Mas, afinal, que valor Platão conferiu a essa definição?

Talvez a cena dramática nos permita uma provável resposta. Aqui, como boa parte dos críticos admite, a definição foi proposta como provisória. Era por não terem uma definição melhor, segundo Teeteto, que os materialistas aceitariam esta. E o Estrangeiro concordou acrescentando que "talvez adiante, tanto nós como eles mudaremos de opinião"[146]. Trata-se, pois, de uma afirmação posta de maneira heurística para levar o materialista mais sensato a substituir o caráter corporal pelo poder de agir e sofrer, enquanto característica fundamental que permite a um número maior de entidades ser abarcado pela οὐσία. Nesse sentido, com a noção de *dýnamis* não

[145] Cf. Diès, *Notice* ao *Sophiste*, p. 287.
[146] *Sofista*, 247e-248a, trad. J. Paleikat.

teríamos, rigorosamente, a definição do ser, mas apenas uma marca que possibilita desvelá-lo[147]; uma tal definição parece inatingível: pouco adiante o Estrangeiro se confessa ignorante a respeito do ser, em cujo exame reaparecem sempre as mesmas dificuldades que enredaram os que tentaram definir o real por um par de opostos - o ser se revela como um terceiro termo (τρίτον τι)[148]. A definição, por conseguinte, não resolve o problema do ser; foi introduzida para servir de intermediário simplesmente dialético entre a dicotomia corporal-incorporal e o par movimento-repouso. "Para atingir os idealistas, era preciso descobrir uma maneira de se introduzir o movimento no seu sentido mais geral, como possibilidade de relação no próprio âmbito do ser inteligível, a fim de superar a rigidez do Uno eleático, cujas propriedades os Amigos atribuíam às Idéias. A noção de *dýnamis*, justamente, permite esta superação"[149].

Podemos passar agora à crítica dirigida aos idealistas. Os Amigos das Formas, apesar de mais tratáveis, não serão mais fácil de convencer. Para discutir o estatuto ontológico daquilo que diziam real, o Estrangeiro recorre à gnosiologia destes pensadores. Eles fazem a separação (χωρισμός) entre o ser (οὐσία) e o devir (γένεσις): pelo corpo, por meio da sensação - afirmam - nos comunicamos com o devir, o qual se caracteriza por sua incessante mudança; já pela alma, através do

---

[147] Segundo Cornford (op. cit., p. 218, n. 53), na passagem em foco, Platão não visava definir o ser; o termo empregado ὅρος, e não λόγος, não designaria, no caso, definição, mas uma "característica própria". A questão, porém, parece não se resolver tão facilmente. Contra Cornford, Owen e, depois, Guthrie, chamam a atenção ao próprio texto que não deixa dúvida à "mais natural interpretação": ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύμαμις (cf. OWEN, G. E. L., *Plato on Not-Being*, in: **Logic, Science and Dialectic,** ed. by Martha Nussbaum, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986, p. 109, n. 13; e Guthrie, *HGPh*, V, p. 139, n. 2).

[148] Cf. *Sofista*, 250a-c.

[149] Vaz, art. cit., p. 33. O que foi dito nesse parágrafo não extenua, nem explica o significado da definição apresentada pelo Estrangeiro. Ela retorna com todo o vigor na crítica aos idealistas, e permanece a *via crucis* dos que pretendem elucidar esse excerto do *Sofista*.

raciocínio, mantemos relação com o "ser verdadeiro" (ὄντως οὐσία), isto que se conserva eternamente em sua identidade própria (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν). Mas o que significa, para os idealistas, essa dupla comunhão (τὸ κοινωνεῖν), acaso concerniria à paixão (πάθημα) ou ação (ποίημα) originada do poder entre coisas que se encontram? Não há como sabermos sem antes verificar se admitem a definição do ser proposta aos Filhos da Terra; isto é, se concordam que o ser se define pela presença da potência de sofrer ou de agir sobre algo, por menor que seja. Em parte admitem, pois, para os Amigos das Idéias, trata-se de uma definição aplicável unicamente ao devir, jamais ao ser. Todavia, é preciso persuadi-los de que também atinja o ser verdadeiro, o que o Estrangeiro tenta fazer partindo de uma de suas premissas. Admitem, com efeito, que a alma conhece e o ser é conhecido[150]. E quanto ao conhecer (τὸ γιγνώσκειν) ou ser conhecido (τὸ γιγνώσκεσθαί), que dizem ser: paixão ou ação, ou ambas ao mesmo tempo; ou bem uma é paixão, outra ação; ou nada têm a ver? Para não contrariar a tese da absoluta imobilidade do ser, alegam que conhecer e ser conhecido não são nem ação, nem paixão.

Para o Estrangeiro, o raciocínio deles é compreensível: não admitem que conhecer é agir, pois se o fizessem, decorria necessariamente que o objeto conhecido recebe a ação; sendo assim, o ser que dizem imutável mas cognoscível, quando conhecido pelo ato do conhecimento, e à proporção em que é conhecido, é movido

[150] Escreve Y. Lafrance: "C'est donc ici le phénomène de la connaissance qui se trouve exploité aux fins de l'argumentation. L'âme dont il s'agit ici est l'âme cognitive, et l'être est corrélativement l'être connu" (Lafrance, op. cit., p. 317).

porquanto é passivo; e isso não aconteceria ao que está em repouso[151]. Contudo, na concepção dos idealistas, o Estrangeiro vê algo espantoso:

> *"Mas como? Por Zeus! Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto; que nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?"*[152].

Assim, afigura-se demasiado estranho supor que o "totalmente ser" não possua inteligência e, conseqüentemente, vida e uma alma que as comporta. Absurdo maior seria ainda, tendo essas coisas e sendo animado (ἔμψυχον ὄν), permanecesse estático sem mover-se de nenhuma maneira. Por conseguinte, é mister atribuir o ser (τὸ ὄν) tanto àquilo que é movido (τὸ κινούμενον) quanto ao movimento (τὸ κίνησις). Não obstante, a translação e o movimento absolutos permeando todas as coisas impossibilitaria a participação da inteligência no número dos seres. Assim, é necessário que também exista o repouso assegurando a permanência de estado, modo e objeto[153]. Dessa maneira, o filósofo que tenha a ciência por primazia não poderá aderir à doutrina da imobilidade universal, nem a sua contrária: a tese de que tudo se move. Mas à

---

[151] 248d, μανθάνω· τόδε γε, ὡς τὸ γιγνωσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν. Τὴν οὐσιαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν. 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 à exaustão (cf. KEYT, D., *Plato's paradox that the immutable is unknowable*, in: **Philosophical Quarterly**, vol. 19, nº 74, 1969; VLASTOS, G., *An Ambiguity in the* Sophist, Appendix 1, in: **Platonic Studies**, Princeton University Press, 1973; MALCOLM, J., *Does Plato revise his ontology in* Sophist 246c-249d?, in: **Archiv für Geschichte der Philosophie,** Band 65, Heft 2, 1983).

[152] 248e-249a (trad. Jorge Paleikat): τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;

[153] 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.

semelhança de uma criança, deve querer ambas ao mesmo tempo, admitindo tudo o que se move e tudo que é imóvel, o Ser e o Todo simultaneamente[154].

As discussões suscitadas em torno dessa crítica são intermináveis, uma vez que tem sido tomada como marco de uma transformação na metafísica platônica. Mas a complexidade da questão extrapola as modestas dimensões deste trabalho; de modo que, reservando-a para um estudo ulterior, aqui nos limitaremos apenas a uma apresentação sucinta de alguns problemas.

Em primeiro lugar, importa saber se Platão está incluído no grupo desses Amigos das Idéias[155], ou seja, se ele próprio se fez alvo de suas críticas. Contra os que recusam associar o autor dos *diálogos* aos idealistas, F. Cornford demonstra com maestria que não há elementos da doutrina idealista que não possa ser ilustrado com as próprias obras anteriores de Platão, e ignora ter existido qualquer outra escola que afirmou semelhante doutrina sobre a realidade. Segundo o referido comentador, Platão tinha plena consciência de que sua teoria das Formas era o "produto mais importante" da tradição idealista; e assim, não poderia excluir-se do quadro. A teoria dos Amigos das Idéias é a mesma teoria postulada no *Fédon* e criticada no *Parmênides*. 1. Os partidários do inteligível no *Sofista*, separam o devir do ser; no *Parmênides* (129d), o

---

[154] Cf. *Sofista*, 248a-249d.

[155] Em geral, os comentadores mais importantes discutem o problema da identificação histórica dos Amigos das Idéias trazendo um sumário do que já se foi proposto. Por ser um dos mais atuais e completo, aqui reproduziremos o resumo que nos oferece W. K. C. Guthrie (*HGPh*, V, pp. 141-142, n. 3): os Amigos das Idéias 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 do grupo desses idealistas (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. Neste último grupo de intérpretes, Guthrie deixou de incluir Cornford, cuja exposição se nos afigura uma resposta plausível à questão; daí a termos adotado.

velho eleata contesta a tese defendida por Sócrates concernente à separação entre os entes ideais e a multiplicidade dos particulares sensíveis. 2. Os Amigos das Idéias concebiam dois gêneros opostos do conhecimento: o contato com o ser por meio da alma, e a relação com o devir através do corpo; sugeriam, desse modo, uma distinção de duas regiões de objetos, a qual já se achava no *Fédon* (79a). Ali se fala de duas classes de coisas: o invisível e imutável, e o visível sempre em mutação; nossa alma se assemelha ao primeiro, e nosso corpo ao segundo. Ademais, o conhecimento claro do imutável pela alma é oposto à confusão que nos provocam os sentidos. 3. Finalmente, as notas fundamentais com que caracterizavam o Ser e o devir, a mobilidade deste e imobilidade daquele, também já tinham sido destacadas no *Fédon* (78c). As Formas não admitem nenhuma sorte de mudança, conservam-se imutáveis e sempre as mesmas; o devir, ao contrário, ora é de um jeito, ora de outro. Aqui, como em várias outros lugares, Platão insiste na ausência de movimento nas Idéias, o que considera condição necessária para a existência da *episteme*[156].

Parece, pois, razoável crer que aos Amigos das Idéias se identificam Platão e seus discípulos; e, destarte, aqui nosso filósofo estaria revisando a teoria que professara numa fase anterior de sua carreira. O problema crucial consiste, então, em precisar o sentido desta presumida revisão: se, efetivamente, Platão reformulou sua teoria das Idéias, que novo caráter a mesma adquiriu? Ou teria ele definitivamente rejeitado a doutrina das Formas? Ou, ao contrário, esta passou incólume pelo exame? As interpretações, sabemos, tomam direções as mais variadas, dividindo-se, sobretudo,

[156] Cf. Cornford, op. cit., pp. 222-223.

acerca de algumas questões essenciais, a serem aqui consideradas apenas *en passant*. Platão atribui movimento às Formas, ou simplesmente amplia o domínio do Ser para incluir vida e inteligência que não são Formas?

Embora não seja essa uma questão que permita resposta imediata, temos por suposto que se há algum movimento nas Formas, em virtude de sua passividade ao conhecimento, o mesmo não implica na alteração da natureza ou conteúdo das Idéias. A condição essencial do conhecimento é que seu objeto se manifeste sempre em sua identidade própria, pois não há νοῦς onde não existe permanência de estado, modo e objeto. Por outro lado, o conhecimento pressupõe uma força ativa (a qual, precisamente, os idealistas negavam ao seu Ser verdadeiro); função que parece vem a ser desempenhada pela inteligência e pela alma, que passam a integrar a totalidade do real. O resultado seria, pois, que Platão incluiu no Ser o imutável e o que é movido; o imutável, presumivelmente, aplica-se às Formas e as suas qualidades essenciais, o mutável à inteligência e à alma. Porém subsiste a questão: o que significa dizer que o objeto ao ser conhecido é movido? Noutros termos, que espécie de movimento experimentariam as Formas?

Para muitos intérpretes, a chave para o entendimento da mobilidade atribuída ao real, consiste no sentido do παντελῶς ὄν[157]. Como observa Y. Lafrance, os comentadores dão a esse termo uma significação ou compreensiva ou extensiva[158]. No primeiro caso, é considerado do ponto de vista qualitativo e traduzido por "ser

[157] Não iremos aqui apontar as interpretações relativas à intrincada noção de παντελῶς ὄν. Dois excelentes resumos o leitor encontra em: Stefanini, op. cit., p. 239, n. 1; e Diès, *Notice* ao *Sophiste*, p. 288, n. 1.
[158] Cf. Lafrance, op. cit., p. 219.

absoluto" ou "ser perfeito"; daí freqüentemente ter sido identificado ao mundo inteligível[159]. V. Brochard, porém, acreditou que a verdadeira tradução do παντελῶς ὄν teria uma conotação extensiva: o termo traduzir-se-ia, assim, por "l'être total", "l'être complet", isto é, o ser que comporta todas as realidades, todas as Idéias e o que há no mundo inteligível, se houver, que não seja Idéia[160]. Tratar-se-ia, então, do "ser universal", como traduziu Diès na sua edição do *Sofista* e explicitou nos comentários dizendo que "l'Être en sa plénitude est *la somme de toutes les formes ou espèces de l'être*"[161]. O ser assim concebido englobaria, portanto, o movimento e o repouso, o imutável e o que é movido, a οὐσία e a γένεσις. Todavia, esta noção de ser total dotado de vida, inteligência e alma permanece das mais aporéticas, originando as maiores controvérsias sobretudo quando interpretada na relação com o παντελὲς ζῷον do *Timeu* e o νοῦς do *Filebo*. Mas esta, como as demais, é questão a ser desenvolvida posteriormente; aqui podemos arrematar este capítulo considerando, no contexto do diálogo, o objetivo da crítica aos Amigos das Idéias.

Toda essa argumentação o Estrangeiro desenvolveu, dissemos antes, ao tentar pôr fim à guerra entre os deuses e os gigantes, trazendo a um acordo as partes em litígio. Da mesma forma que ele instou com os materialistas para admitirem a realidade tanto dos objetos sensíveis quanto dos invisíveis, insiste com os idealistas para

---

[159] Por exemplo, Th. Gomperz fala de uma "evolução regressiva" da teoria das Formas: "à medida que as essências metafísicas se tornam ativas e animadas, poderia dizer-se que regressam a sua origem"; toda a ontologia é agora "teologia empalidecida" (op. cit., p. 577). Stefanini entende o παντελῶς ὄν ("pienezza dell'essere") à maneira dos Amigos das Formas, isto é, como o essencial e pleno de ser por oposição ao não-ser do devir, porquanto apoia-se na *República* 477a (cf. op. cit., p. 239, n.1).

[160] Cf. 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, pp. 138-139.

[161] Diès, *Notice* ao *Sophiste*, p. 289. Aqui Diès corrige o que afirmara em *La définition de l'être...*, p. 87 e n. 215.

aceitarem o real como constituído não somente de Idéias, mas também de seres viventes e pensantes[162]. Do parentesco da alma com as Idéias de que fala o *Fédon,* foi fácil passar à pertença da alma ao Ser verdadeiro, de modo que os idealistas não devem fixar-se numa concepção do ser absolutamente estático, "seja como uno seja como múltiplas formas" (cf. 249d), mas abrir-se ao dinamismo da alma cognitiva e dos corpos móveis dos materialistas.

[162] Cf. Ross, op. cit., p. 135.

CAPÍTULO V

A comunidade dos gêneros e a dialética

Por inextricável que seja, a crítica aos Amigos das Idéias parece indicar como necessária a admissão de certa potência nas Formas que as torna capazes de, pelo menos, serem afetadas. Com efeito, coexistindo com realidades ativas e seres transitórios, as Idéias suportariam também alguma espécie de dinamismo, o qual, presumivelmente, não implicaria alteração das suas naturezas; a *kinesis* das Idéias que o diálogo sugere consistiria na mera potência passiva de serem conhecidas. Mas, posto que o conhecimento pressupõe a participação[163], o movimento concernente às Formas não seria outro senão o de suas mútuas relações. É para esse tema que o Estrangeiro encaminha a discussão destacando uma dificuldade.

O Estrangeiro observou que os resultados aos quais chegaram na busca da definição do ser apenas acentuaram o problema. Atribuir o ser ao movimento (κίνησις) e ao repouso (στάσις) origina as mesmas questões levantadas anteriomente acerca da definição do Todo como o quente e o frio[164]. Que o movimento e o repouso sejam realidades absolutamente contrárias uma a outra (ἐναντιώτατα ἀλλήλοις), é incontestável. Mas dizemos que ambos "são", o que certamente não corresponde a afirmar estar o movimento em repouso ou o repouso em movimento. Destarte, além

---

[163] Lima Vaz escreve: "O 'experimentum crucis' da ciência platônica, como ciência das Idéias, compreende três aspectos: a relação das Idéias e do sensível, a relação das Idéias entre si, a relação das Idéias e da Alma." Estes problemas, segundo o mesmo intérprete, aparecem no *Fédon* em toda a sua agudeza e novamente na exposição da dialética na *República;* de maneira que é inexato supor que tenham surgido nos Diálogos Metafísicos abrindo uma "'crise de ceticismo', após o tranqüilo dogmatismo dos Diálogos da Maturidade" (cf. art. cit., pp. 16-18).

[164] Cf. *Sofista,* 243d-244a.

dessas duas supomos uma terceira coisa: o ser (τὸ ὄν), que as abarca e ao qual se comunicam o repouso e o movimento, os quais *ipso facto* são designados ser (εἶναι). Mas o próprio ser permanece irredutível quer ao repouso quer ao movimento, quer a ambos ao mesmo tempo e, por conseqüência, podemos considerá-lo distinta e isoladamente. Não obstante, uma dificuldade é aí apontada: se constitui-se como terceiro termo, acrescenta o Estrangeiro, "por sua própria natureza, o ser não está imóvel nem em movimento". Porém, como o que não se move não estaria fixo, ou, inversamente, o que jamais repousa não se encontraria a movimentar-se? Para Teeteto, é de todas as coisas a mais impossível o ser escapar a esta alternativa. Os interlocutores então constatam: a respeito do ser 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[165].

Esta hora não tardará; no passo seguinte Platão visa explicar, justamente, como é possível atribuir uma propriedade a um objeto sem que a predicação redunde contraditória. Aqui, a possibilidade de elaborar asserções que afirmem ou neguem pertencer um atributo à certa realidade, fundar-se-á na hipótese da participação das Idéias ou comunidade dos gêneros, na qual a Forma do Ser desempenha a função de principal elo de ligação entre os γένη.

A larga seção em que se expõe esta tese (251a-259d) é, certamente, uma das mais comentadas passagens do *Sofista*, máxime hoje pela corrente analítica da interpretação dos diálogos. Os especialistas desta vertente consideram os problemas

[165] Cf. *Sofista*, 249e-250d.

suscitados nesta parte do diálogo como primordialmente de ordem lógico-lingüística; tratando, assim, as relações entre as Formas como relações lógicas analisáveis nas proposições. Desse ponto de vista, determinar os significados que o termo *ser* assume em suas diversas ocorrências, configura-se como uma das questões mais controversas. Discute-se se, no *Sofista*, nosso filósofo distinguira o uso *completo* (existencial) dos usos *incompletos* (predicativo e de identidade) que em grego o verbo ser comporta. A disputa é acirrada: para alguns, na passagem em questão, Platão manteve a ambigüidade do "é", que recobriria ao mesmo tempo tanto o sentido existencial quanto os predicativo e de identidade[166]; outros sustentam ter ele isolado o uso *completo* para estudar no *Sofista* os usos *incompletos*[167]; diz-se ainda que Platão diferenciou do outro cada um dos três sentidos de *einai*[168]. Mas não prosseguiremos com este assunto, expondo as provas e contraprovas das muitas interpretações; evitando uma tal digressão, retornaremos ao diálogo em si mesmo para demonstrar a teoria da comunidade das Formas (as quais, da mesma maneira que Cornford, não julgamos sejam predicados[169]) e o método do conhecimento nela implicado.

---

[166] Cf. MALCOLM, J., *Plato's analysis of* τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν *in the Sophist*, in: **Phronesis,** vol. XII, nº 2, 1967; e BONDESON, W., *Some problems about being and predication in Plato's* Sophist 242-249, in: **Journal of the History of Philosophy,** nº 14, 1976.

[167] Cf. Owen, art. cit., pp. 104 e segs.; e Vlastos, art. cit., pp. 270 e segs.

[168] Cf. AKRILL, J. L., *Plato and the Copula*: Sophist 251-259, in: VLASTOS, G. (ed.), **Plato I: Metaphysics and Epistemology,** New York: Anchior Books, 1971; e Guthrie, *HGPh*, V, p. 148, n. 2.

[169] Cornford rejeita categoricamente que o ser possa aqui significar cópula; conforme observa, na teoria da comunhão dos gêneros o que está em jogo não são as relações gramaticais entre sujeito e predicado, mas as próprias associações das Formas. Segundo Cornford, "não se pode dar nenhuma explicação satisfatória das relações entre as Formas platônicas nos termos da lógica aristotélica (...) Platão não se ocupava das formas proposicionais; sua Dialética estuda realidades, e sua concepção destas realidades era radicalmente diferente da de Aristóteles." "O objeto da Dialética não é estabelecer proposições que descrevam um predicado a todos os indivíduos de uma classe. O objetivo é a definição de uma espécie indivisível - uma Forma - por gênero e diferenças específicas". Rechaçando o sentido copulativo, o mesmo autor afirma contudo que no *Sofista* se distinguem dois significados do "é": o de existência, cada Forma existe; e aquele de identidade, "é o mesmo que" (cf. Cornford, op. cit., pp. 242-245; 269).

Os esforços para elucidar a obscura noção do não-ser mediante o exame das doutrinas sobre o ser, à primeira vista parecem que foram malsucedidos, pois o ser manifestou-se tão inapreensível quanto o não-ser. Todavia, diferentemente do *Teeteto*, o *Sofista* não permanece aporético. Persistindo na investigação acerca do ser do não-ser e do não-ser do ser, para levar a discussão adiante Platão passa a considerar a antítese do Um e do Múltiplo, respondendo, no *Sofista*, à questão suscitada por Sócrates, na primeira parte do *Parmênides*, a respeito das mútuas relações das Formas.

No *Parmênides* (129a-e), tendo por suposta a existência em si das Idéias, Sócrates asseverou nada haver de espantoso ou contraditório que as coisas sensíveis participem ao mesmo tempo de Formas antagônicas: que pela participação na semelhança algum objeto se torne semelhante; na dessemelhança, dessemelhante; na unidade, uno e na multiplicidade, muitos. Seria de admirar, para Sócrates, se alguém demonstrasse os próprios gêneros e espécies recebendo, em si mesmos, afecções contrárias (εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἴδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τἀναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα); que mostrasse, por exemplo, o Um sendo múltiplo, e o Múltiplo, Um. Provar, nos limites da experiência sensível, que determinado objeto possa ser simultaneamente uno e múltiplo, nada há de extraordinário, pois quanto a isso todo mundo conviria. Sócrates, porém, espera seja evidenciado como as Idéias em si mesmas (semelhança e dessemelhança, pluralidade e unidade, repouso e movimento e tudo o mais do mesmo gênero) se distinguem umas das outras, e seja manifestada a capacidade que possuem de se unirem e se separarem mutuamente. Por conseguinte, reiterou, interessa-lhe não o problema da participação de um particular visível em múltiplas

Formas[170] - fonte de improfícuas discussões erísticas; mas como se entrelaçam estas oposições nas realidades que são "apreendidas apenas pelo entendimento"[171].

Conforme assinala Y. Lafrance, com esta indagação Platão visava uma teoria que permitisse retirar as Idéias de seu isolamento e conceber um entrelaçamento de Formas que constituísse o fundamento ontológico da unidade e da multiplicidade encontrada no seio do mundo do devir, de tal sorte que o caráter uno e múltiplo das realidades sensíveis encontraria seu princípio de inteligibilidade no das Idéias. A tese da comunicação das Formas é precisamente a resposta de Platão ao problema suscitado no *Parmênides*. E o *Filebo* ratifica a nova orientação da teoria das Idéias a partir deste diálogo[172].

No *Sofista,* o problema ontológico da relação entre os seres inteligíveis é introduzido por um problema lingüístico, aquele da predicação. Contra os pensadores que julgavam ser a linguagem o espelho da realidade, capaz de reproduzi-la infalivelmente, Platão argumenta a partir da experiência comum que atesta a possibilidade de se atribuir a uma única e mesma coisa uma infinidade de qualidades diversas. Como exemplifica o Estrangeiro, ao falarmos do homem, atribuímo-lhe múltiplas denominações. Não nos limitamos a dizer que o homem existe, mas dele afirmamos várias propriedades: cores, formas, grandezas, virtudes, vícios etc. Da mesma forma dá-se com tudo o mais: primeiramente dizemos que cada um deles é um,

---

[170] No *Filebo* 14d considerado pueril.

[171] Uma das notas que diferenciam o *Sofista* do *Parmênides*, segundo Brochard, é que naquele diálogo não se põe em questão a participação entre o mundo sensível e as Idéias, mas somente a relação das Formas entre si (cf. Brochard, art. cit., p. 147).

[172] Cf. Lafrance, op. cit., p. 311.

para então considerá-lo múltiplo. Porém, certas pessoas de idade avançada e reduzida competência intelectual negam seja a atribuição possível, alegando que o múltiplo jamais pode ser um e o um, múltiplo; desse modo, sustentando a possibilidade apenas de enunciados tautológicos do tipo "o homem é homem", "o bom é bom"[173].

Em resposta, como aludimos, o Estrangeiro formula a denominada comunidade dos gêneros (κοινωνία γένων), refutando, assim, de uma só vez os atuais adversários e todos aqueles que se ocuparam do ser, já contestados nessa discussão. Argumenta propondo-lhes as seguintes questões: poderá o ser unir-se ao repouso e ao movimento e, de uma maneira geral, uma coisa qualquer associar-se a outra que seja? - 1. Ou nada se junta a nada, sendo preciso considerar cada coisa separada e isoladamente uma da outra? 2. Ou, por serem capazes de se unirem mutuamente, todas as coisas se encontram misturadas? 3. Ou, por fim, apenas algumas se prestam à associação e outras não?[174].

Três são, portanto, as possibilidades que se apresentam ao colocar-se o problema da relação mútua das Formas. Para examiná-las, Platão sugere aplicar a cada uma o método de investigação por hipótese (ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖσθαι, do qual o

---

[173] Cf. *Sofista*, 251a-c. Não é fácil definir quem eram os filósofos ou escolas que asseveravam ser possível apenas proposições tautológicas; segundo A. Diès, é mais "difícil limitar que descobri-los". Os comentadores identificam: Antístenes, para quem a definição era impossível; os megáricos, juntamente com os filósofos da Eretria, que de acordo com o testemunho de Simplicius diziam que "nada pode se atribuir a nada"; o sofista Licofron, citado por Aristóteles na *Física*, a quem Diès considera um representante de uma erística de "fronteiras muito vagas, uma sofística que serve de ponte entre o eleatismo e o megarismo" (*Notice* ao *Sophiste*, p. 292).

[174] 251d-e, πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν μήτε ἄλλο ἄλλῳ μηδὲν μηδενί, ἀλλ' ὡς ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατα μεταλαμβάνειν ἀλλήλων οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν; ἢ πάντα εἰς ταὐτὸν συναγάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις; ἢ τὰ μέν, τὰ δὲ μή; τούτων, ὦ Θεαίτητε, τί ποτ' ἂν αὐτοὺς προαιρεῖσθαι φήσομεν; Como vários intérpretes têm destacado, a terminologia platônica para exprimir a participação é mais metafórica que técnica, o que dificulta compreender qual seria precisamente a relação que uma Idéia manteria com outra. Sobre as conotações das metáforas da relação, cf. Lafrance, op. cit., pp. 349-351.

Ménon oferece a mais conhecida ilustração[175]), isto é, averiguar as conseqüências resultantes de cada caso.

A primeira hipótese não poderá ser mantida, porquanto é contraditória. De fato, se nenhum poder de comunhão (δύναμις κοινωνίας) fosse admitido nas coisas, então movimento e repouso de maneira alguma participariam da existência (οὐσία). E isso parece inverter completamente as teorias dos heraclíticos, dos eleatas e daqueles que, classificando os seres por Formas, considerava-os eternamente idênticos e imutáveis, pois em suas formulações ajuntam o ser (τὸ εἶναι) quer dizendo que o Todo se move "realmente", quer afirmando estar "realmente" em repouso[176]. O mesmo vale para a tese pluralista, porque se nada se combina com nada, não faz sentido asserir que todas coisas estão ou sucessivamente ou simultaneamente compondo-se e se decompondo. Mas, sustentam o mais ridículo raciocínio os filósofos que não aceitam que, em virtude da comunidade que um ser suporta com outro, uma coisa receba outra denominação que não a sua; quando são forçados, para falar de algo, a utilizar "ser" (εἶναι), "à parte" (χωρὶς), "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 Euricles, levando para onde vão a voz interior que os contradiz[177].

---

[175] Cf. *Ménon*, 86e-87b; também *Crátilo*, 436d-e; *Fédon*, 101d-e.

[176] Cf. *Sofista*, 252a. Como elucida N. Cordero: "Platon fait ressortir que *ontos* ('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*, trad. Nestor Cordero, Paris: Flamarion, 1993, p. 254, n. 273).

[177] Cf. *Sofista*, 252b-c.

A segunda possibilidade imediatamente se mostrará tão insustentável quanto a primeira. Com efeito, não é razoável, por outro lado, que todas as coisas, sem exceção, possuam a potência de comunicação recíproca; fosse o caso o movimento estaria em repouso e o repouso mover-se-ia, contudo essa união de contrários é total e necessariamente impossível, segundo o Estrangeiro[178].

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. Certas letras podem associar-se, outras, ao contrário, não se combinam. Ademais, entre elas, distinguem-se as vogais que, circulando através de todas, servem como elo de uma com a outra tornando possível a combinação. 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 graves[179].

E quanto aos gêneros[180], indaga o Estrangeiro, sabendo que também se associam entre si, qual ciência guiar-nos-ia através do discurso, se pretendêssemos indicar quais os gêneros que se combinam e quais os que não, e se há alguns, circulando entre todos, que tornam possíveis suas combinações, ou se, inversamente, quando os gêneros se separam, não há outros que, entre os conjuntos, são a causa dessa separação? Não é difícil deduzir tratar-se da dialética, descrita na seqüência aparentemente à maneira de digressão. Esta descrição, fundamental a nossos

---

[178] Cf. *Sofista*, 252d.

[179] Cf. *Sofista*, 252e-253b.

[180] Admite-se sem dificuldade que no *Sofista* γένος, εἶδος e ἰδέα são usados alternadamente como sinônimos; os maiores problemas aparecem, contudo, ao se tentar determinar a natureza da realidade por estes termos referida.

propósitos, deixaremos porém para examinar após completada a exposição da teoria da *koinonia genon*.

Os interlocutores puseram-se então de acordo que entre os gêneros uns participam mutuamente, outros não; uns se combinam apenas com alguns, outros com muitos; uns, por fim, entram em comunidade com todos sem nenhum obstáculo. Mas, evidentemente, o estudo das relações entre as Formas não se resume nessa simples constatação. Para demonstrar a doutrina que ora traz a lume, o Estrangeiro escolhe cinco dos maiores gêneros, pois seria natural o embaraço caso se estendesse à totalidade dos mesmos, primeiramente procurando descobrir o que cada um é, e em seguida qual poder de comunhão recíproca possuem (πρῶτον μὲν ποῖα ἕκαστά ἐστιν, ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως). Desse exame derivará, enfim, a solução para o problema do ser e do não-ser e, conseqüentemente, dos enunciados negativos e do erro[181].

Três dos μέγιστα τῶν γένων[182], e as relações que entre si admitem, não são nenhuma novidade, foram anteriormente examinados na discussão com os "Amigos

---

[181] Cf. *Sofista*, 254c-d. Segundo Cornford, o escopo da seção sobre a comunidade das Formas é elucidar as confusões que se criam em torno dos enunciados negativos que contêm as palavras "não é". Contra a falácia de que qualquer enunciado negativo nega a existência de algo, será preciso "demonstrar que um enunciado tal como 'Movimento não é Repouso' não nega a existência nem do Movimento nem do Repouso, mas apenas significa que o Movimento não é o mesmo que o Repouso, ou que o Movimento é *distinto* do Repouso". Dessa maneira, o que difere de x pode ser negativamente descrito como "o que *não é* x" sem por isso existir menos que x. Assim, se revelará o sentido em que 'o que não é (isto ou aquilo)' existe ou tem ser. O resultado será então Parmênides refutado (cf. op. cit., p. 230).

[182] Para Cornford, são equivocadas as traduções que tomam *megista* como se fosse sujeito (τὰ μέγιστα) quando em verdade é predicado. A imediata implicação da má tradução 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, segundo 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 e segs.). Guthrie, como Ross, prefere traduzir por "os maiores" (greatest), explicando que presumivelmente *megista* guarde aqui o seu significado usual de "mais largo", isto é, "mais amplo".

das Idéias". São eles o próprio Ser, o Movimento e o Repouso[183]. Os dois últimos incompatíveis um com outro; enquanto que o primeiro permeia a ambos, mas mantendo-se distinto deles representa um terceiro gênero: aquele mercê do qual os outros existem.

"A alteridade interna do par de contrários, ajunta-se, assim, à alteridade externa do Ser ao par"[184]. Cada um dos três gêneros é outro em relação aos demais e o mesmo que ele próprio. Este "Outro" (ἕτερον) e este "Mesmo" (ταὐτὸν) passam a configurar mais dois gêneros que se diferenciam dos restantes, mas que a eles mantém-se associados, de modo a não ser três, porém cinco o número dessas Formas. Aparecendo como Idéias, o Mesmo e o Outro se manifestarão de amplitude igual à do Ser, entrando em relação com todas as outras Formas. A análise de Platão se concentrará agora sobre esses gêneros "omniabarcadores", cuja mútua participação é, precisamente, o que explica a estrutura das proposições afirmativas e negativas.

Em primeiro lugar, faz-se mister demonstrar que cada um destes gêneros possui natureza própria, é o que realiza o Estrangeiro opondo-os às Formas já

Cada um dos gêneros Ser, Mesmo e Outro inclui tudo, o Repouso e o Movimento dividem o campo entre eles (cf. Guthrie, *HGPh*, V, p. 151, n. 2).

183 O Movimento e o Repouso arrolados como gêneros supremos cumpririam uma função heurística: a fundamental oposição de ambos trará à luz as noções de identidade e alteridade, que com o Ser formam o grupo dos gêneros aos quais Platão destina maior atenção. Porém a escolha daquelas duas Formas não teria sido meramente fortuita, ao contrário do que Cornford parece sugerir. Muito perspicaz parece-nos ser a breve nota de Lima Vaz a este respeito. Segundo este autor, Platão operou a síntese do movimento e do repouso no ser, superando assim a aporia histórica do uno e do múltiplo que não encontrara resposta adequada nem em Parmênides nem em Heráclito. Inspirado na interpretação de outro renomado comentador, escreve: "o passo para frente de Platão consistiu em substituir à tautologia estática da proposição eleática 'o ser é, o não-ser não é' a proposição sintética de 'o ser é movimento e repouso', que contém em si os princípios de 'identidade' e 'alteridade' e a superação da antinomia na 'comunhão' ordenada das Idéias (...). Neste sentido não parece indiferente, como quer Cornford, substituir as noções de 'movimento' e 'repouso' por simples sinais quase algébricos, A e não-A" (Lima Vaz, art. cit., p. 42, n. 57).

184 PASQUA, H., "*L'Être comme* πολλά *chez Platon. Les enseignements du* Parménide *et du* Sophiste, in: **Revue Philosophique de Louvain,** tome 94, n° 1, Fev. 1996.

designadas. O Mesmo e o Outro podem ser atribuídos ao Movimento e ao Repouso e por essa razão não se identificam a nenhum desses dois gêneros. De fato, o que é dito de comum do Movimento e do Repouso não poderá ser nem um nem outro sob pena de fazer o Movimento estacionar e o Repouso ser movido, pois se alguma dessas Formas se aplicar à outra (caso fosse idêntica ou ao Mesmo ou ao Outro, que são de ambas predicáveis), a outra mudará forçosamente sua natureza própria e se converterá na sua contrária, haja vista participar do seu contrário. Logo, embora *kinesis* e *stasis* participem quer do Mesmo quer do Outro, são todos distintos uns dos outros[185].

Analogamente, não podemos afirmar que o Ser e o Mesmo são um único gênero para não sustentar a identidade de todas as coisas, inclusive as contrárias; pois, com efeito, se τὸ ὄν e τὸ ταὐτὸν não significassem nada de diferente, o Movimento e o Repouso, enquanto seres, seriam o mesmo. Destarte, o Mesmo se coloca como a quarta Forma junto às três precedentes[186]. Quanto ao Outro, deverá ser considerado como a quinta? É fato que, umas coisas são ditas em si mesmas (καθ' αὑτά), outras sempre em alguma relação com outras coisas (πρὸς ἄλλα). O Outro não se diz senão relativamente a outra coisa. Não seria o caso se não houvesse a diferença essencial entre o Outro e o Ser. Pois se o Outro participasse de ambas as formas[187], como o Ser, aconteceria que, entre as coisas que são outras, haveria um outro que fosse tal sem o ser por uma relação. Ora, só se é outro necessariamente numa relação com outra coisa. A natureza do Outro, por conseguinte, deve ser contada como a quinta Forma entre as

---

[185] Cf. *Sofista*, 255a-b. O intrincado raciocínio é explicado por Cornford, cf. op. cit., p. 255, n. 40.
[186] Cf. *Sofista*, 255b-c.
[187] Quer dizer, fosse τὸ καθ' αὑτό e τὸ πρὸς ἄλλο.

já estabelecidas[188]. Esta penetra em todos os γένη, posto que cada um é outro em relação aos demais, não por sua própria natureza, mas pela participação na Idéia do Outro[189].

O próximo passo consistirá no exame da mútua relação entre essas Formas. Para esse fim, o Estrangeiro toma o Movimento a título de exemplo. Uma vez ser outro que o Repouso, o Movimento *não é* o Repouso; todavia ele *é* (existe) porque participa do Ser[190]. O Movimento também se diferencia do Mesmo; contudo podemos dizer que ele é o mesmo e não é o mesmo, porque não o afirmamos da mesma maneira (οὐ γὰρ ὅταν εἴπωμεν αὐτὴν ταὐτὸν καὶ μὴ ταὐτὸν, ὁμοίως εἰρήκαμεν)[191]. Com efeito, em virtude de sua participação no Mesmo, é o mesmo que si próprio; mas deixa de ser o mesmo quando, por causa da comunhão com o Outro, distingue-se das demais coisas, sendo legítimo designá-lo "não mesmo"[192]. Raciocínio análogo se aplica à relação entre a *kinesis* e o *heteron*, pois o Movimento de certa forma é outro e não outro, ou seja, é outro que tudo o mais, e não é outro enquanto idêntico a si mesmo.

---

[188] Cf. *Sofista*, 255c-d. L. Robin tenta elucidar esse argumento na seguinte nota: "Le Mouvement, le Repos sont *absolument* ce qu'ils sont, en même temps que *relatifs* l'un à l'autre; l'Être est ce qu'il est et en relation avec tout le reste; le Même a sa nature propre et il est relatif dans son identité même. Si au contraire l'Autre était à la fois un en-soi et un relatif, il n'y aurait plus d'essence distincte correspondant à la notion de relation, et le Relatif en-soi serait en même temps un Absolu" (PLATON, *Œuvres Complètes*, trad. Léon Robin, tomo II, Paris: Gallimard, 1950, p. 1465, n. 3).

[189] Cf. *Sofista*, 255e.

[190] 255e-256a, ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος. Sobre o sentido do "é", dissemos antes, a discussão parece infinda. Em nossa concepção, o significado aqui não seria outro que o de existência. Isto não se deve perder de vista: contra a sofística de inspiração eleática, Platão pretende provar que dizer "não ser" nem sempre significa negar a existência.

[191] Segundo Guthrie, a grande contribuição do *Sofista* para a história da filosofia consiste exatamente na asserção de que uma palavra pode ser usada em mais que um sentido. Assim, Platão tendo destacado que o "ser" não comporta um único significado, deixa a via aberta para que Aristóteles possa enunciar τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (cf. *HGPh*, V, p. 152).

[192] Cf. Sofista, 256a-b. Cada Forma, portanto, recebe o caráter da outra de que é partícipe. É por isso, como tem insistido Platão, que se o movimento participasse do repouso, ficaria estável; o que no plano hipotético ele parece considerar razoável, cf. 256b.

Da mesma forma, por diferir do Ser, o Movimento, e cada um dos demais gêneros, é realmente (ὄντως) não-ser e é ser: pela participação na natureza do Outro faz-se outro que o Ser, logo, um não-ser; o qual, todavia, não perde sua realidade, haja vista incluir-se no supremo gênero do Ser. Destarte, em torno de cada coisa existe uma pluralidade de seres e uma infinidade de não-seres[193]. Por conseguinte, com respeito ao próprio Ser, em se distinguindo dos demais gêneros, na medida em que os outros são, ele "não é", visto que não é *alteridade;* e, por sua própria essência, é um *em si* que, enquanto tal, faz também com que os inumeráveis outros não sejam; nisso nada havendo de intrigante, uma vez a natureza dos gêneros guardar comunidade mútua[194].

Platão parece finalmente ter encontrado resposta à questão a que se refere a expressão não-ser: "Quando falamos não-ser, ao que parece, não enunciamos algo contrário ao ser, mas somente algo que é outro (ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον)"[195]. O prefixo "não" (τὸ μὴ ou τὸ οὐ) colocado antes dos nomes que o seguem, não implica portanto uma negação absoluta, ou seja, qualquer coisa "contrária" ao ser, mas apenas algo de "diferente"; trata-se, pois, de uma negação relativa que designa o caráter mesmo da alteridade. Assim como a ciência que, sendo una, divide-se em muitas, a natureza do Outro permite especificações: podemos falar do não-belo, do não-grande, do não-justo

---

[193] Cf. Sofista, 256d-e.

[194] 257a, καὶ τὸ ὂν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστι· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτὸ ἐστι, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἆλλα οὐκ ἔστι αὖ... οὐκοῦν δὴ καὶ ταῦτα οὐ δυσχεραντέον, ἐπείπερ ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις ἡ τῶν γενῶν φύσις. Com efeito, é na associação mútua das Formas que se funda possibilidade do não-ser, notadamente na relação com o Ser e o Outro, que como dirá o Estrangeiro, "penetram através de tudo e se penetram mutuamente", aquele fazendo com que todas as coisas sejam, este com que não sejam, no sentido atribuído por Platão; cf. 259a-b, resumo de toda esta seção.

[195] *Sofista*, 257b.

em contraposições determinadas entre as propriedades particulares dos seres, sem negar de algum modo a positividade ou realidade destas coisas. Por conseguinte, quando uma parte da natureza do Outro e uma parte da natureza do Ser se opõem mutuamente, esta oposição não será menos ser que o próprio ser, pois não é o contrário do ser, mas apenas algo dele diferente o que ela exprime, que outro nome não recebe senão o de "não-ser". Forçoso é, pois, afirmar que o não-ser, não menos real que qualquer ser real, tem uma natureza própria que lhe é peculiar, e como tal integra a totalidade das Formas[196].

Desse modo, contra Parmênides que inviabilizou o caminho do não-ser, porquanto este seria absolutamente inexistente, Platão não só demonstrou a existência de um certo não-ser, conferindo-lhe um estatuto ontológico e um lugar no Mundo das Idéias, mas também apresentou em que ele consiste, a saber, no gênero da alteridade ou Forma do Diferente.

Tais são, em suma, a teoria platônica da comunidade dos gêneros e a solução que permitiu encontrar para o problema do não-ser. Elas explicam, respectivamente, a possibilidade do juízo atributivo e da falsidade no discurso e na opinião[197], questões das quais os interlocutores passam a se ocupar. Não abordaremos, todavia, esta outra árida e muito controversa parte do *Sofista*. Para finalizarmos nosso estudo, retornaremos à descrição do processo dialético exposta em 253d-e nela procurando ressaltar a correlação concebida por Platão entre a objeto do conhecimento e o método cognitivo.

---

[196] Cf. *Sofista*, 257c-258c.

[197] É do entrelaçamento dos gêneros (τῶν εἰδῶν συμπλοκὴ) que surge o discurso, cf. 259e. A falsidade, por seu turno, da possibilidade de se enunciar ou pensar ser o não-ser, e vice-versa, cf. 260c e segs.

Como observa D. Ross, à primeira vista pode parecer algo trivial a conclusão resultante do exame sobre a comunidade dos gêneros: "a descoberta de certas relações óbvias entre cinco termos". Esta impressão, porém, pode ser dissipada se considerarmos que o importante neste exame era estabelecer o *princípio* de que as Formas constituem um sistema, isto é, não são nem um grupo de entidades isoladas, nem mantêm entre si todo tipo de relação[198].

Com efeito, Platão insistiu em que, à semelhança das letras, as Idéias suportam umas com as outras uma comunhão ordenada, na qual algumas se combinam enquanto outras são incompatíveis; existindo, ademais, entre as Formas aquelas responsáveis pelas associações e as que são causa de separação (na comunidade dos gêneros supremos, como se viu, teríamos o Ser a representar a Forma que une e o Outro a que separa). E da maneira que para a identificação das relações entre as letras contamos com uma técnica específica - a gramática, uma ciência faz-se necessária ao estudo das leis que regem a comunidade dos gêneros. Esta será a magna ciência (μεγίστη ἐπιστήμη), visto operar sobre os verdadeiros objetos do conhecimento; própria dos homens livres, assinala a diferença entre o autêntico filósofo, que na sua busca desinteressada pela verdade discorre livremente sobre os assuntos que lhe agradam, e o sofista mercenário que comercializa seus discursos e conhecimentos[199].

Uma vez ocupando-se da participação mútua das Formas, a ciência filosófica "deve aplicar-se a discernir no mundo ideal as unidades superiores e as suas articulações

---

[198] Cf. Ross, op. cit., pp. 140-141.

[199] Ver *Teeteto*, 172c-177a; com inigualável eloqüência, Platão louva o sábio que, abandonado à filosofia, tem a vida radicalmente oposta à do orador forense.

naturais, de modo a conservar a cada 'εἶδος' a sua identidade, dentro da trama de relações em que se insere"[200]. Numa palavra, a análise (na acepção grega do termo) da estrutura das *eide*, eis o que cumpre à ciência dialética; por essa razão, textualmente definida como τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι[201]. Do modo seguinte Platão descreve a tarefa do dialético:

> Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

---

[200] Vaz, art. cit., p. 46.

[201] 253d, τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; Se nestas linhas e seguintes Platão descreve o método da *diairesis* identificando-o, portanto, à dialética, é questão controversa. Stenzel (op. cit., p. 104), e com ele uma plêiade de intérpretes (Cornford, Robin, Diès entre outros), asseveram estar aqui em jogo o mesmo método ilustrado na primeira parte do diálogo. Guthrie (*HGPh*, V, p. 130) afirma porém tratar-se de um processo mais complexo que as simples classificações por dicotomias. Mas a tradição que tem Stenzel como principal expoente, é de forma mais incisiva criticada por A. Gómez-Lobo (*Plato's Description of Dialectic in* Sophist 253d1-e2, in: **Phronesis,** 1977), quem sustenta que aqui Platão nem introduz uma definição da Dialética nem se propõe a dar uma exaustiva enumeração do que o dialético pode fazer: as habilidades de dividir os *gene* e realizar as corretas identificações e distinções pertencem à dialética, mas não são a totalidade do método; de outro modo, elas pressupõem o conhecimento das Idéias do Ser e Não-Ser em suas oposições com as outras Formas. N. Cordero (op. cit., p. 256, n. 283) parece concordar com esta interpretação ao dizer que a divisão apenas *faz parte* (grifo do autor) do método dialético, o qual consiste *sobretudo* no conhecimento das relações mútuas das Formas; e uma vez que a divisão supõe este conhecimento, "a dialética deve ser logicamente anterior". Outras intérpretes distinguem o método dicotômico, praticado no *Sofista* e no *Político*, do processo aqui designado ciência dialética tomando por principal critério a diferença de seus domínios de aplicação. Para Rodier (*Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon*, in: op. cit., p. 40, n. 1), é preciso distinguir a divisão dialética, "tendo naturalmente por objeto os conceitos os mais gerais e os mais simples", das divisões empíricas, que, aplicadas à busca das definições do sofista e do político, da pesca e da tecedura, não são mais que "exercícios propedêuticos, destinados a dar uma idéia exterior e aproximativa" daquela. Neste sentido, M. Fattal (*Le* Sophiste: Logos *de la synthèse ou* logos *de la division?*, in: P. Aubenque, *Études...*, pp. 156-157) retoma a distinção concebida por J. Festugière entre a "divisão dicotômica" que, fundada na experiência, procede por exclusão a fim de definir certos termos, e a "*diairesis* dialética", na qual as espécies são *a priori* deduzidas do gênero. Analogamente, Y. Lafrance (op. cit., pp. 345-346) recusa identificar a divisão por indução, característica da dicotomia, à divisão por dedução, que assinala a *diairesis* aplicada às "Formas-Gêneros". Talvez a complexidade da dialética platônica não permita, de fato, circunscrevê-la numa simples formulação. Todavia, é indubitável que em vários lugares (por exemplo: *Fedro*, 265c-266c; *Político*, 285a-e; *Filebo*, 16c-17a) Platão quisesse chamar dialética o processo de reunir e dividir segundo os gêneros e as espécies; e é razoável crer que a divisão dicotômica se apresenta como uma modalidade deste método geral.

A passagem é difícil e muito disputada. Antes de tentarmos compreendê-la, duas observações se fazem pertinentes. Conforme ressalta Lima Vaz, Platão aqui pretende oferecer-nos um esquema que defina os limites da ciência dialética, enquanto exprime os tipos possíveis de relações ideais; tal esquema não seria de Lógica formal mas, poder-se-ia dizer, metafísico[202]. De fato, Cornford tem razão de, contra Taylor[203], sustentar que a Dialética não é Lógica, se por esta for entendido o estudo que Aristóteles realiza das formas proposicionais, servindo-se de modelos simbólicos independentemente dos conteúdos. A Dialética é Ontologia, estuda a estrutura do mundo real das Formas. "Sua técnica de Reunião e Divisão atua sobre essa estrutura. É um método pelo qual se estabelecem regras que assinalam o procedimento correto que se deve seguir nas divisões; não são leis de inferência nem leis de pensamento"[204]. A segunda observação diz respeito ao "caráter de inegável generalidade" com que o texto se apresenta. Enumerando os quatro tipos de relações ideais, objetos da reunião e da divisão, Platão não parece reportar-se a uma Idéia em particular ou a certo conjunto de Idéias[205]. Aqui teríamos um esquema geral representando as relações possíveis a quaisquer Formas.

Isso dito, podemos partir para um breve exame do supracitado excerto. A passagem constitui-se de dois membros, ou melhor, dois pares de sentenças

---

[202] Vaz, art. cit., pp. 47-48.
[203] Sobre a passagem em foco, escreve Taylor: "Thus logic is here, for the first time in literature, contemplated as an autonomous science with the task of ascertaining the supreme principles of affirmative and negative propositions (the combinations and 'separations')" (op. cit., p. 387).
[204] Cornford, op. cit., p. 242.
[205] Cf. Vaz, art. cit., p. 49.

estreitamente ligadas[206], ambos os pares separados pela partícula αὖ tendo o sentido de πάλιν e uma nuança adversativa. Consideremos o primeiro membro.

"Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma Forma única estendida em todos os sentidos, através de uma pluralidade de Formas[207], das quais cada uma permanece isolada; e muitas Formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma Idéia única"[208].

Parece evidente que aqui se faça referência à reunião. O dialético percebe claramente, por intuição (ou seja, visão imediata), a Forma genérica que atravessa a multiplicidade das espécies, as quais separadas umas das outras, por outro lado, participam do gênero mais amplo que as abarca sem contudo nele esvanecerem, mas simplesmente sendo do "exterior" compreendidas. Capaz de apreender a Idéia única que reúne muitas outras, o dialético saberá, outrossim, reconhecer as várias espécies mutuamente distintas que constituem o gênero comum; deve saber, por exemplo, não só que a arte é um gênero, mas também quantas de suas diferentes espécies devem existir. Desse modo, como nota Cornford, a Forma genérica que será submetida à divisão, é "considerada como uma unidade que é complexa, envolve um número de

---

[206] Stenzel aponta alguns sinais externos que revelam a interconexão destes segmentos. Tais sinais são: "primeiro o αὖ no início da seção 3; segundo, o fato que μίαν ἰδέαν é paralela em 1 e 3, e πολλάς (*sc.* ἰδέας) em 2 e 4; por fim, a ocorrência do termo ἕν (unidade) em 1 e 3" (op. cit., p. 97).

[207] No grego simplesmente διὰ πολλῶν, que o contexto nos leva a crer tratar-se de Idéias, porquanto é a sua comunidade que o método se aplica. Mas as palavras ἑνὸς ἑκάστου têm induzido alguns especialistas a afirmarem que a alusão seja feita às coisas particulares. A este respeito, cf. o exame léxico realizado por N. Cordero (op. cit., p. 256, n. 284) ao término do qual conclui que aqui "não se fala senão de Formas".

[208] Trad. A. Diès, modificada. Salta aos olhos a semelhança com o *Fedro* 265d-266c, o *Político* 285a-b e o *Filebo*, 16c-e.

diferentes Idéias, que configurarão na divisão subseqüente como diferenças específicas ou como Formas específicas caracterizadas por suas diferenças"[209].

No segundo membro temos: "e uma única Forma através de muitos todos[210] associada a uma unidade; e muitas Formas completamente separadas e isoladas".

Seção demasiado obscura, cujo sentido parece estar à mercê das diversas interpretações[211]. Seja como for, de maneira geral admite-se concernir ao processo de divisão. Descoberta a Idéia única por sobre uma multiplicidade de εἴδη particulares, faz-se mister então dividi-la, segundo as "articulações naturais", até que as espécies indivisíveis sejam atingidas. Ao término deste processo, se chega a uma Forma única que através de numerosas espécies se concentra em uma unidade, e a várias Idéias completamente isoladas. Mas que isso significa? A explicação aduzida por Stenzel afigura-se nos plausível. À luz do passo 264e do mesmo diálogo[212], nosso intérprete tenta mostrar a intrínseca conexão dos segmentos finais da passagem em foco. Eles descrevem o método de se obter uma definição, *lógos*, de uma Forma singular. Uma Idéia passando através de vários todos é combinada para formar uma "unidade"; esta unidade é a Forma cuja definição se procurava. Pelo mesmo processo é possível reconhecer outras Formas que são "completamente separadas" da unidade desejada. Em outras palavras, para definir uma Idéia, procedemos por dividir "as mais altas

---

[209] Cornford, op. cit., p. 243.

[210] δι' ὅλλων πολλῶν. ὅλλα é aqui sucedâneo de εἴδη no sentido de que cada *eidos* é simultaneamente um todo e uma unidade, pode ser dividida em espécies menores sem perder ambos os caracteres. Na mesma acepção apareceu em 253c: καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια.

[211] As interpretações deste intrincado excerto são as mais díspares, e em alguns casos de difícil compreensão. Aderimos a proposta por Stenzel (cf. op. cit., pp. 99 e segs.).

[212] 264e, πάλιν τοίνυν ἐπιχειρῶμεν, σχίζοντες διχῇ τὸ προτεθὲν γένος, πορεύεσθαι κατὰ τοὐπὶ δεξιὰ ἀεὶ μέρος τοῦ τμηθέντος, ἐχόμενοι τῆς τοῦ σοφιστοῦ κοινωνίας, ἕως ἂν αὐτοῦ τὰ κοινὰ πάντα περιελόντες, τὴν οἰκείαν λιπόντες φύσιν ἐπιδείξωμεν μάλιστα μὲν ἡμῖν αὐτοῖς, ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς ἐγγυτάτω γένει τῆς τοιαύτης μεθόδου πεφυκόσιν.

unidades" (os muitos todos), e reunimos os predicados obtidos. A combinação dos predicados constitui a nova unidade que buscávamos; e ao mesmo tempo separa todas as outras Idéias daquela única que procurávamos. Segundo Stenzel, era justamente isso o que Platão tinha em vista ao introduzir sua descrição do método dialético dizendo: "Dividir assim por gêneros, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialética"?[213]. Este processo não apenas evita confundir os gêneros, mas também revela as diversas possibilidades de *koinonia* entre os mesmos: τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

Temos aqui uma exposição sucinta do método cognitivo que nos derradeiros escritos Platão preconiza como o procedimento adequado ao estudo das Formas. Este método, tentamos assinalar, está relacionado a uma mudança na concepção platônica das entidades inteligíveis. As Idéias não são tratadas, no *Sofista*, como realidades absolutamente subsistentes e incomunicáveis com os seus pares; ao contrário, elas possuem agora uma potência de comunhão recíproca e ordenada, de sorte que, ao que tudo indica, uma Idéia deve caracterizar-se pela combinação de múltiplas outras configurando-se, assim, como um complexo analisável pelo processo da divisão por espécies. "A estrutura das Formas está concebida como uma hierarquia de gêneros e espécies, adaptáveis aos métodos de Reunião e Divisão"[214].

---

[213] *Sofista*, 253d, trad. J. Paleikat.

[214] Cornford, op. cit., p. 243. O que na seqüência será apresentado, inspira-se no mesmo comentário (cf. ibid., pp. 244 e segs.).

Para concluirmos, procuraremos explicitar qual enfim o caráter que Formas assumem enquanto objeto deste método de investigação. No *Parmênides*, conforme vimos, Sócrates havia perguntado como uma Forma pode ser ao mesmo tempo una e múltipla; queria pois saber de que maneira as Idéias estão estruturadas, ou, dito noutros termos, que relações mantêm entre si. A resposta consta no *Sofista* não apenas na larga demonstração da comunidade paradigmática entre cinco gêneros supremos, antes disso se acha resumida na presente descrição do método dialético. O ponto mais alto numa escala de divisões é ocupado por uma Forma genérica, por exemplo: "Animal". Esta Forma deve ser dividida de acordo com as diferenças subordinadas até as espécies indivisíveis, Homem, Cavalo, Leão etc., abaixo das quais se encontram o número indefinido de homens, cavalos, leões individuais que não precisam ser levados em consideração. Mas, quando dividimos "Animal", que estamos dividindo? Segundo Cornford, não se trata da classe de todos os animais individuais, mas de uma Forma ou natureza singular complexa, cujas Formas subordinadas são chamadas partes. A Forma genérica, se disse, as abarca, do mesmo modo que um todo envolve suas partes, e também as penetra como um caráter particular "estendido através de todas elas". É este todo o que dividimos, como se fala no *Fedro*, "conforme as articulações naturais".

Agora consideremos as Formas situadas na mais baixa posição desta escala, as *infimae species*. Como sabemos, cada uma é chamada indivisível porque o processo de divisão não pode seguir adiante. Sob a ínfima espécie, como por exemplo Homem, nada há mais que os homens individuais que participam diretamente dessa espécie. Todavia, a espécie não é simples e indecomponível; fosse assim não poderia ser

definida, e o objeto de todo o procedimento é defini-la em termos da Forma genérica junto com todas as diferenças que aparecem no processo de divisão. Os nomes Animal, Bípede, Racional são nomes de partes ou constituintes da complexa Forma específica Homem. Esta Forma é una e simultaneamente múltipla. Destarte, tanto a Forma genérica quanto a específica são complexas. A Forma genérica comporta todas as espécies e sua natureza penetra em todas. As ínfimas espécies contêm a natureza do gênero e todas as diferenças relevantes.

Mas, afinal, com que propósito Platão teria dotado as Idéias de características que antes parece não possuíam, retocando, presumivelmente, sua teoria clássica das Formas? A resposta seria: para dar conta da realidade sensível, cujo conhecimento torna-se preocupação constante na última fase de seu pensamento. É o que admite boa parte dos comentadores, dentre os quais se destaca Stenzel como aquele que focalizou a mudança na doutrina das Formas atrelada ao desenvolvimento do método da *diairesis*. Segundo ele, em função deste método as Idéias, outrora universais intuídos, tornam-se cada vez mais semelhantes a conceitos (ou conceitos-classes para se referir com mais precisão), que porém não se assimilam completamente a puros conceitos entendidos no sentido de definições obtidas ao término da *diairesis*. Enquanto conceitos, as Formas não são nem abstraídas do particular, nem são conceitos gerais puramente *a priori*; permanecem no meio caminho entre o universal e o particular. São uma representação do universal no particular[215]. O método diairético surge, desse modo, para indicar uma

[215] Cf. Stenzel, op. cit., p. 89. Como se vê, Stenzel sustenta uma tese que, em relação à interpretação de Cornford, supõe um mudança mais decisiva na doutrina das Idéias. Mas acerca do estatuto das Formas no *Sofista*, os especialistas se digladiam numa interminável disputa de argumentos que torna esta uma das mais polêmicas

aproximação entre as Idéias e os objetos perceptíveis, não só mostrando que o inteligível gradualmente se apropínqua do sensível, mas também manifestando que ambos revelam a mesma estrutura[216].

A seguinte citação de Diès é muito instrutiva, com ela finalizamos esta pesquisa:

> *"Pour expliquer le devenir, il ne suffisait pas de rettacher chaque apparition, coexistence ou sucession de qualités dans le sensible à une inhérence, présence ou participation d'une ou de plusieurs idées. Certaines des liaisons ou exclusions que présentait le devenir paraissaient fondées en nature, c'est-à-dire correspondantes à des liaisons ou exclusions du monde même des intelligibles. Les formules de participation ont donc dû se transporter de la relation des idées aux choses à la relation des idées aux idées. Mais leur premier domaine subsiste. Les sensibles participent encore aux idées. Ils participent donc en même temps à leurs exigences ou répugnances naturelles. A la série des coordinations sensibles répond la série des coordinations intelligibles. Mais ce ne sont pas deux parallélismes séparés, l'un ἐν ἡμιν, l'autre ἐν τῇ φύσει: dans celui qui est en nous, il y a présence ou possession de celui qui est dans l'absolue réalité. La connaissance divine ou science des intelligibles est donc explicative du monde et la conaissance humaine ou science des sensibles peut s'appuyer sur la science des intelligibles"*[217].

Efetivamente, um dos principais objetivos do *Sofista* era provar que o mundo físico não se explica senão a partir do inteligível, sem deixar margem às aporias que no *Parmênides* comprometiam a teoria das Idéias. E o *Filebo* corroborará as conquistas do *Sofista*.

---

questões do platonismo. Não nos é possível aqui aprofundar este assunto. O leitor interessado numa apresentação sumária da larga discussão, encontrará na obra supracitada de Y. Lafrance (pp. 342-349) uma excelente síntese.

[216] Cf. Stenzel, op. cit., passim. Mas em particular o capítulo VIII.

[217] Diès, *La définition de l'être...*, p. 115.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, consideramos oportuno atentar a uma particular crítica de Aristóteles contra a teoria das Idéias. Assim, sem nos estendermos a sua vasta obra na procura dos numerosos argumentos com os quais ataca a doutrina de Platão, apenas focalizaremos uma breve e intrincada passagem do disputado livro Z da *Metafísica* (1039 a22 - 1039 b19), uma vez que a argumentação aí exposta diz respeito aos resultados de nossa pesquisa.

Como vimos, para o método da divisão as Formas não são mais entidades simples, mas compostas e, conseqüentemente, analisáveis; cada uma, ao que parece, deve configurar-se como um complexo de gênero e espécies do qual participam as coisas particulares. Esta concepção do objeto do conhecimento será, para Aristóteles, incongruente com a teoria clássica das Idéias.

Com efeito, visando refutar a tese da existência das Formas - ou mais exatamente, de sua existência separada - o Estagirita tenta demonstrar as conseqüências absurdas de se propor as Idéias como substâncias existentes à parte ao mesmo tempo que espécies constituídas pelo gênero e diferenças. Argumenta primeiramente expondo as razões dos platônicos, toma a animalidade a título de exemplo. A Idéia de Animal estando no Homem em si e no Cavalo em si, por definição (ou seja, como gênero) mantém-se a mesma; e, de outra parte, formando, juntamente com a Idéia de Bípede, a subsistente em si e por si Idéia de Homem, necessariamente também configurar-se-á como uma substância individual separada. Porém, esta hipótese dá lugar a um dilema.

Ou a Idéia de Animal permanecerá una e idêntica no Cavalo, no Homem e nas diversas espécies em que se encontrar; ou será diferente em cada uma. Vejamos que conseqüências derivam de um e de outro caso.

No primeiro membro do dilema, imediatamente surge a questão: como o que é um pode conserva sua unidade nos seres separados, acaso a Forma Animal para estar presente no Homem e no Cavalo, não precisaria separar-se de si mesma?[218]. Ademais, se o Animal em si participasse de Bípede e de Quadrúpede, implicaria uma impossibilidade, a saber, atributos contrários estariam simultaneamente reunidos numa única e mesma substância individual[219]. Mas se a participação não for aduzida, como explicar que o animal possa ser bípede ou dotado de pés? Dizer que é por justaposição, contato ou mistura é apresentar uma hipótese de ordem mecânica igualmente insustentável.

Supondo então que a Idéia genérica seja distinta em cada espécie. Nesse caso, os platônicos hão de aceitar que existe uma infinidade de espécies diversas cuja substância é o Animal em si, porquanto, para eles, a Idéia de Animal não é um simples acidente pertencente à essência do homem, por exemplo. Além disso, o Animal em geral será ele próprio uma pluralidade, pois em cada espécie de que é substância, é o único responsável por que a espécie se denomina animal; e mais: se, como supõem os partidários da teoria das Idéias, os elementos constituintes da espécie Homem são Idéias, sendo impossível separar, como pertencendo a coisas distintas, a Idéia e a

---

[218] O mesmo raciocínio Platão já apresentara no *Parmênides*, 131b. Cf. também *Filebo*, 15b.

[219] Conforme afirmou pouco antes (1037 b18), o gênero não participa de suas diferenças, sob pena de uma mesma coisa participar, ao mesmo tempo, dos contrários, isto é, das diferenças que dividem o gênero.

substância, decorre então que o Animal contido em cada uma das diferentes espécies animais será um Animal em si, isto é, uma Idéia. Ademais, de onde derivam estes Animais em si que estão na Idéia de Homem, de Cavalo e nas diversas espécies animais? Como, sendo muitos, poderiam derivar de um Animal em si? Se não deriva, como é possível que o animal que é substância, seja tal se estiver separado da Idéia suprema de Animal?[220]. Estas são as dificuldades resultantes da teoria das Idéias quando se as considera Universais substancializados e interrelacionados; os mesmos inconvenientes, e outros ainda maiores, diz Aristóteles, aparecem no exame da relação entre as Idéias e os objetos sensíveis. Daí conclui o Estagirita: "é evidente que não existem Idéias das coisas sensíveis, no sentido em que as entendem certos filósofos."

Esta crítica de Aristóteles é a vívida expressão da incompatibilidade da teoria clássica das Idéias com o método da divisão. As Idéias concebidas como realidades substanciais e transcendentes não poderiam desempenhar a função de gênero na divisão, visto que possuiriam simultaneamente propriedades contrárias. Platão, conforme sugere Aristóteles, manteve-se fiel a sua doutrina das Formas, por isso falhando em explicar como a diferença se une ao gênero para constituir com ele a essência una que se expressa na definição. O Estagirita resolve o problema da unidade do objeto definido de uma perspectiva diversa da platônica. Faz do gênero meramente o elemento material abstraído das espécies, existindo apenas como informado pelas últimas diferenças que, conseqüentemente, torna as diferenças intermediárias

[220] Passagem de difícil compreensão. Cf. nota explicativa de J. Tricot a sua tradução da *Metafísica* (tome I, Paris: Vrin, 1953, p. 433, n. 1), que resume a interpretação de L. Robin em *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (Paris: Alcan, 1908, p. 46, n. 47).

supérfluas[221]. Com Aristóteles, a *diairesis* torna-se a análise de um conceito complexo em gênero e diferenças, análise meramente lógica que não pressupõe relações ontológicas entre as espécies e o gênero como se fossem substâncias. Nesse sentido, a *diairesis* é para o Estagirita a única explicação possível da unidade da definição e da essência; ao mesmo tempo refuta a teoria das Idéias, pois a Idéia como um "conceito complexo", analisável em elementos que são também Idéias subsistentes, perde sua unidade. A teoria das Formas, portanto, torna impossível a definição diairética e a unidade da natureza essencial.

Apontando os contra-sensos de se afirmar a *diairesis* juntamente com a transcendência das Formas, Aristóteles não teve escrúpulos de recusar peremptoriamente a existência separada das Idéias, mas por outro lado adotou o método da divisão (que também submeteu à crítica) como instrumento para estabelecer definições e a base para a classificação de espécies naturais, aplicando-o, desse modo, aos fins científicos e ao conhecimento da realidade empírica, para o que precisamente o método devia ser ensinado na Academia[222].

---

[221] Cf. *Metafísica*, 1038 a4 - 25.

[222] Sobre o exercício da *diairesis* na Academia, cf. a concisa exposição de Diès na *Notice* ao *Politique*, pp. XXVI-XXX. E mais detalhadamente, CHERNISS, H., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, vol. I, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944, pp. 54-68.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Obras de Platão

Traduções:
Obras completas
PLATON, *Œuvres complètes*, (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guilhaume Budé), trad. A. Croiset, L. Robin, A. Diès et al., Paris: Belles Lettres, 1920 e segs.

PLATÃO, *Diálogos* (Coleção Amazônica), trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA, 1972 e segs.

PLATON, *Œuvres Complètes*, trad. Léon Robin, tomos I e II, Paris: Gallimard, 1950.

Edições particulares
PLATON, *Le Sophiste*, trad. Nestor Cordero, Paris: Flamarion, 1993.

_____, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, trad. E. Chambry, Paris: Flamarion, 1969.

_____, *Banquete*, trad. J. Cavalcante de Souza, in: **Os Pensadores,** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____, *Fédon, Sofista* e *Político*, trad. J. Paleikat, in: **Os Pensadores,** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____, *Ménon, Banquete* e *Fedro*, trad. J. Paleikat, in: **Diálogos,** Rio de Janeiro: Ediouro, 1970.

_____, *A República*, trad. Maria Helena Rocha, 8ed, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.

CORNFORD, F. M., *Plato's theory of Knowledge: the* Theaetetus *and* Sophist *of Plato*, (tradução e comentário), London: Routledge and Kegan Paul, 1935.

II. Autores Antigos

ARISTÓTELES, *The Phisics*, trad. Ph. Wicksteed & F. M. Cornford, The Loeb Classical Library, vol. IV, London: Harvard University Press, s/d.

_____, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, tome I, Paris: Vrin, 1953.

_____, *Tratados de Lógica (Órganon)*, trad. M. C. Sanmartín, Madrid: Gredos, 1995.

LEÃO, C., WRUBLEWSKI, S., *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito* (texto e tradução), Petrópolis: Vozes, 1991.

PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, trad. H. D. Saffrey e L. G. Westerink, Paris: Belles Lettres, 1978.

III. Comentários

ACKRILL, J. L., *Symbloke Eidon*, in: VLASTOS, G. (ed.), **Plato I: Metaphysics and Epistemology,** New York: Anchior Books, 1971.

_____, *Plato and the Copula*: Sophist 251-259, in: VLASTOS, G. (ed.), **Plato I: Metaphysics and Epistemology,** New York: Anchior Books, 1971.

_____, *In Defence of Platonic Division*, in: **Essays on Plato and Aristotle,** Oxford: Clarendon Press, 1997.

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

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, 4ed, Paris: PUF, 1977.

BARFORD, R., *The context of the Third Man Argument in Plato's* Parmenides, in: **Journal of the History of Philosophy,** vol. XVI, n° 1, 1978.

BONDESON, W., *Some problems about being and predication in Plato's* Sophist 242-249, in: **Journal of the History of Philosophy,** n° 14, 1976.

BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris: Vrin, 1974.

CAMBIANO, G., *Platone e le tecniche*, Torino: Giulio Einaudi, 1971.

CORNFORD, F. M., *La teoria platonica del conocimiento*, trad. N. L. Cordero e M. D. C. Ligatto, Buenos Aires: Paidós, s/d.

CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. Ana Torán e J. C. Armero, vol. II, Madrid: Alianza, 1988.

DELEUZE, G., *Platão e o Simulacro*, in: **Lógica do sentido,** trad. L. R. Salinas Fortes, São Paulo: Perspectiva, 1974.

DIÈS, A., *La définition de l'être et la nature des idées dans le* "Sophiste" *de Platon*, 2ed, Paris: Vrin, 1932.

_____, *Notice Générale sur les Dialogues Métaphysiques*, in: PLATON, *Œuvres complètes - Parménide*, Paris: Belles Lettres, 1991.

_____, *Notice* ao *Sophiste*, in: PLATON, *Œuvres complètes*, 5ed, Paris: Belles Lettres, 1969.

_____, *Notice* ao *Politique*, in: PLATON, *Œuvres complètes*, Paris: Belles Lettres, 1970.

_____, *Notice* ao *Philèbe*,, in: PLATON, *Œuvres complètes*, 4ed, Paris: Belles Lettres, 1966.

_____, *Autour de Platon*, Paris: Belles Lettres, 1972.

FATTAL, M., *Le* Sophiste: Logos *de la synthèse ou* logos *de la division?*, in: AUBENQUE, P. (org.), **Études sur le *Sophiste* de Platon**, Paris: Bibliopolis, 1991.

GADAMER, H-G., *L'ethique dialectique de Platon*, trad. F. Vatan e V. von Schenck, **s.l**, Actes Sud, 1994.

GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon*, 3ed, Paris: PUF, 1971.

_____, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris: PUF, 1947.

GÓMEZ-LOBO, A., *Plato's Description of Dialectic in* Sophist 253d 1-e2, in: **Phronesis,** vol. XXII, n° 1, 1977.

GRUBE, G. M. A., *Plato's thought*, London: Methen, 1958.

HECTOR, B., *Sócrates: o nascimento da razão negativa*, São Paulo: Moderna, 1996.

HEINAMAM, R., *Being in the* Sophist, in: **Archiv für Geschichte der Philosophie,** Band 65, Heft 1, 1983.

HENRY, T., *Parmenides and Plato's* Parmenides 131a-132c, in: **Journal of the History of Philosophy,** vol. XIV, n° 2, 1976.

KEYT, D., *Plato's paradox that the immutable is unknowable*, in: **Philosophical Quarterly**, vol. 19, nº 74, 1969.

KHAN, C. H., *Sobre o verbo ser e o conceito de ser*, **Cadernos de Tradução 1,** Série filosofia Antiga 1, Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga/Depto. de Filosofia PUC-Rio, 1997 (coletânea de artigos).

KUCHARSKI, P., *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris: PUF, 1949.

LAFRANCE, Y., *La theorie Platonicienne de la doxa*, Montréal: Bellarmin, 1981.

LUTOSLAWSKI, W., *The origin and growth of Plato's Logic*, London, New York: Longmans, Green & Co, 1897.

MALCOLM, J., *Does Plato revise his ontology in* Sophist *246c-249d?*, in: **Archiv für Geschichte der Philosophie,** Band 65, Heft 2, 1983.

_____, *Plato's analysis of* τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν *in the Sophist*, in: **Phronesis,** vol. XII, nº 2, 1967.

MATES, B., *Identity and Predication in Plato,* in: **Phronesis,** vol. XXIV, nº 3, 1979.

MONTES, J. A., *La dialectica platonica*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962.

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

NEHAMAS, A., *Participation and Predication in Plato's later thought*, in: **The Review of Metaphisics,** vol. XXXVI, nº 2, Dez. 1982.

OWEN, G. E. L., *Logic, Science and Dialectic*, ed. by Martha Nussbaum, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

PASQUA, H., "*L'Être comme* πολλά *chez Platon. Les enseignements du* Parménide *et du* Sophiste, in: **Revue Philosophique de Louvain,** tome 94, nº 1, Fev. 1996.

PAVIANI, J., *Tópicos para uma leitura de o* Sofista, in: **Veritas**, vol. 42, nº 4, Porto Alegre, Dez. 1997.

_____, *Identificação dos processos dialéticos em Platão*, in: **Veritas,** vol. 43, nº 4, Dez. 1998.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

PELLEGRIN, P., *Le* Sophiste *ou de la division: Aristote-Platon-Aristote*, in: AUBENQUE, P. (org.), **Études sur le *Sophiste* de Platon**, Paris: Bibliopolis, 1991.

PRIOR, W. L., Parmenides 132c-133a *and the development of Plato's thought*, in: **Phronesis,** vol. XXIV, nº 3, 1979.

REAGAN, J. T., *Being and Nonbeing in Plato's* Sophist, in: **Modern Schoolman,** XLII, 1965.

ROBIN, L., *Platon,* 2ed, Paris: PUF, 1968.

_____, *Notice* ao *Phèdre*, in: PLATON, *Œuvres complètes,* Paris: Belles Lettres, 1970.

_____, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'apres Platon,* Paris: PUF, 1957.

RODIER, G., *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin, 1969.

ROSEN, S., *Plato's* Sophist: *the drama of original and image*, New Haven and London: Yale University Press, 1983.

ROSS, D. W., *Teoría de las Ideas de Platón*, trad. J. L. Díez Arias, Madrid: Cátedra, 1993.

SALLIS, J., *Being and Logos: reading the platonic dialogues,* 3ed, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

SHOREY, P., *What Plato Said,* Chicago: University of Chicago Press, 1973.

STEFANINI, L., *Platone II*, Padova: Cedam, 1935.

STENZEL, J., *Plato's method of dialectic*, trad. D. J. Allan, Oxford: Clarendon Press, 1940.

TAYLOR, A. E., *Plato: the man and his work*, New York: Meridian Books, 1957.

TURNBULL, R. G., *The argument of the* Sophist, in: **Philosophical Quarterly,** vol. 14, nº 54, 1964.

VAZ, H. C. L., *A dialética das Idéias no* "Sofista", in: **Ontologia e História**, São Paulo: Duas cidades, 1968.

VLASTOS, G., *An Ambiguity in the* Sophist, in: **Platonic Studies,** Princeton University Press, 1973.

_____, *"Self-predication" in Plato's later period*, in: **Philosophical Review,** 1969.

WOLF, F., *Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física*, in: **Analytica**, vol. 1, nº 3, 1996.

IV. Obras de história e crítica

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

GOMPERZ, Theodor, *Pensadores Griegos*, vol. II, trad. Carlos G. Körner, Assuncion: Guarania, 1951.

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vols. III, IV e V, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

MILHAUD, G., *Les Philosophes Géomètres de la Grèce: Platon et ses prédécesseurs*, 2ed., Paris: Vrin, 1934.

ROBIN, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris: Alcan, 1908.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE