



Cícero Gercéu Ricarte Silva

*Identidade e Diferença*  
*no Sofista de Platão*

*Seus significados nas relações genéricas.*

$\varphi$

No diálogo *Sofista*, Platão problematiza e indica as relações que entretecem os cinco gêneros supremos: ser, movimento, repouso, mesmo e outro. A tarefa deste trabalho resume-se a expor como tais gêneros foram postulados e de que maneira se relacionam, com atenção especial para os sentidos da diferença e da identidade que se depreendem dessas relações genéricas. Para tanto, faz-se um acompanhamento linear, no referido Diálogo, do desenvolvimento argumentativo de Platão acerca das teorias vigentes em seu tempo, observando as implicações, sobretudo, no que se refere às concepções sobre o ser e o não-ser, mormente aquelas provenientes das doutrinas heraclítica e parmenídea, ressaltando as aporias apontadas por Platão no que diz respeito ao modo como tais doutrinas foram concebidas por seus idealizadores, bem como por seus seguidores, trazendo à tona além das inconsistências decorrentes de tais teorias, a proposta platônica para a solução das mesmas.



*Identidade e Diferença*  
no *Sofista* de Platão

## *Direção Editorial:*

---

Lucas Fontella Margoni

## *Comitê Científico:*

---

Prof. Patrick de Oliveira Almeida  
Universidade Federal do Ceará  
Orientador

Prof. Francisco José da Silva  
Universidade Federal do Ceará

Prof<sup>a</sup>. Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira  
Universidade Federal do Ceará

Cícero Gercéu Ricarte Silva

*Identidade e Diferença*  
no *Sofista* de Platão  
*Seus significados nas relações genéricas.*

**ϕ** editora fi

**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni  
**A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

SILVA, Cícero Gercéu Ricarte.

Identidade e diferença no Sofista de Platão: seus significados nas relações genéricas. [recurso eletrônico] / Cícero Gercéu Ricarte Silva -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.  
69 p.

ISBN - 978-85-5696-044-3

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Platão. 2. Sofista. 3. Identidade. 4. Diferença. I. Título.

---

CDD-180

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia antiga 180

Ao meu filho Leonardo Ricarte, ao meu orientador e amigo Patrick de Oliveira Almeida e especialmente aos meus pais Geraldo Alves e Maria do Céu e à minha esposa Aparecida G. Leandro.



# SUMÁRIO

---

<b>PREFÁCIO</b> .....	11
<i>Marcos Roberto Damásio da Silva</i>	
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1. UM CAMINHO A SER TRILHADO A PARTIR DA DIFERENÇA</b> .....	17
1.1 AMBIENTAÇÃO TEMÁTICA DO DIÁLOGO E ESTABELECIMENTO METODOLÓGICO.....	17
1.2 A COMPLICADA APREENSÃO DO SOFISTA.....	22
1.3 AS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE IMAGEM.....	26
<b>2. AS APORIAS INTRÍNSECAS ÀS TEORIAS DOS ANTIGOS</b> .....	31
2.1 DO PROBLEMA RELATIVO AO DISCURSO FALSO E AO NÃO-SER.....	31
2.2 DAS DOCTRINAS PLURALISTAS E UNITÁRIAS.....	33
2.3 DAS DOCTRINAS MATERIALISTAS E DOS AMIGOS DAS FORMAS.....	37
2.4 DOS MOBILISTAS E DOS IMOBILISTAS.....	43
<b>3. DA APORIA A EUPORIA</b> .....	48
3.1 A MÚTUA ASSOCIAÇÃO A PARTIR DO PROBLEMA DA PREDICAÇÃO.....	48
3.2 OS GÊNEROS SUPREMOS E SUAS INTERRELAÇÕES.....	53
3.2.1 A INTRIGANTE APORIA DA MÚTUA PARTICIPAÇÃO ENTRE MOVIMENTO E REPOUSO.....	55
3.3 A PARTIR DAS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE SER E DE NÃO-SER.....	62
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	66
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	69



# PREFÁCIO

---

“Lutar contra o coração é difícil;  
pois o que ele quer compra-se a preço de alma”  
Heráclito, B 85

Trabalhar hoje academicamente um diálogo platônico, embora seja uma jornada bastante complexa, é também, sem sombra de dúvidas, uma tarefa prazerosa. Isso porque dispomos no mercado editorial de um estabelecimento do texto original, o *Platonis Opera* de John Burnet, o que facilita a consulta e possibilita uma viagem pelo universo conceitual platônico. Também dispomos de conceituadas traduções para a língua portuguesa e diversos comentários, os quais sustentam uma boa pesquisa. Tudo isso, soma-se a um bom número de pesquisadores de língua portuguesa, como é o caso do Prof. Doutor Gabriel Trindade Santos, atualmente pesquisador na Universidade Federal do Ceará – UFC e o Prof. Doutor Marcelo Pimenta Marques, da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG e que infelizmente há pouco nos deixou, mas legou às gerações futuras de pesquisadores um trabalho sólido e bastante enriquecedor.

Com esta compreensão e trazendo esta bagagem hermenêutico-filosófica, o autor do presente trabalho soube explorar tais ferramentas, claramente demonstradas no cotejo com o texto grego e nas recorrências aos comentadores, possibilitando-o trilhar magistralmente os labirintos, não só do pensamento de Platão no diálogo aqui proposto, *O Sofista*, mas também perpassar as questões geridas no seio da filosofia dos seus maiores expoentes, Parmênides e Heráclito.

*Identidade e Diferença no Sofista de Platão: seus significados nas relações genéricas* é um trabalho de conclusão de curso que atingiu seu objetivo desejado. De forma exegética e crítica, expôs o trato platônico ao que tange os gêneros supremos –

*ser, movimento, repouso, mesmo e outro* – tendo sempre em vista as noções, caríssimas e inalienáveis à filosofia platônica, de *diferença* e de *identidade*. Contempla a querela eleática e enxerga a influência desta filosofia no pensamento pós-socrático sem negligenciar, todavia, o ‘filtro’ platônico, o qual a reinterpreta e forja, a partir desta, sua originalidade filosófica diluída no conjunto dos seus diálogos.

A questão do ‘não-ser’ (*tò mè ón*), especificado no segundo capítulo, é o ponto central para a compreensão da proposta aqui salientada. Ela une a discussão levantada desde os antigos, tratada no primeiro capítulo – e que não se restringe a Parmênides e Heráclito evidentemente, mas parte deles – ao problema sustentado propriamente por Platão, e que, inevitavelmente é uma discussão direta com seus contemporâneos, os *sofistas*, citados textualmente por Platão e a eles escreve alguns diálogos; e os *atomistas*, não citados por Platão. Estes últimos abertamente postularam o ‘não-ser’ como necessário.

Deste modo, o presente texto é um convite à filosofia platônica e, da forma como disposto, dividido em seus três capítulos, conduz o leitor à origem do seu pensamento, isto é, a seu impulso originário. É uma leitura agradável e de fácil compreensão, pois não se pretende técnica e emprega uma linguagem filosófica própria da pesquisa platônica, acessível a qualquer estudante de filosofia, sobretudo de filosofia antiga.

Marcos Roberto Damásio da Silva  
*Mestre em Filosofia pela UFC*  
*Doutorando em Filosofia Antiga pela UFMG*

# INTRODUÇÃO

---

Os registros e manuais de história informam que é a Grécia do século VI a.C o berço da cultura e do pensamento ocidental. Não cabe aqui reafirmar ou refutar esse estabelecimento, o fato é que nesse local e período os homens não mais se contentavam com explicações míticas sobre o mundo à sua volta, começando, portanto, a postular teorias fundamentadas na razão.

No que se refere aos pioneiros dessa passagem do mito à filosofia, pouco foi conservado até os dias de hoje, no entanto, muitos são os estudos acerca do que disseram os então denominados filósofos pré-socráticos, pensadores que tentaram apontar na natureza o elemento fundamental para todas as coisas, isto é, o princípio [*arkhê*].

Herdeiro dessa primeira tradição de pensamento e desenvolvimento racional, Platão, natural de Atenas, foi discípulo de Sócrates e viveu entre 428 a.C e 348 a.C. A maior parte de sua obra é composta por diálogos e, em vários deles, percebe-se um remetimento à poesia e “sabedoria” mitológicas, sobretudo àquelas atribuídas a Homero e Hesíodo, bem como aos pensadores pré-socráticos.

O presente trabalho não possui o interesse nem a ousadia de estabelecer a originalidade ou a dependência estrita de Platão com relação a seu tempo. O que se pretende é acompanhar e pontuar algumas de suas considerações acerca de determinadas teorias vigentes em sua época, mais especificamente aquelas constantes no Diálogo *Sofista*, mormente as provenientes das reflexões de Heráclito e Parmênides. Neste intuito, empreende-se aqui uma exposição da investigação platônica dessas teorias, observando as aporias oriundas do modo como estas foram tratadas por seus idealizadores, bem como por seus seguidores e, por fim, expor também a proposta platônica de solução para tais problemas, problemas estes que consistem sumariamente na inviabilização do discurso e, portanto, do próprio pensamento, sobretudo se se tomar cada uma das

teorias em absoluto isolamento ou em associação indiscriminada.

Uma leitura apressada do *Sofista* pode dar a impressão de que se trata, apenas, da tentativa de definir o que vem a ser esta figura tão emblemática e polêmica, a saber, o sofista, sobre o qual, com base nos diálogos de Platão, se pode inferir que era um tipo que gozava de certo prestígio, e proclamava-se capaz de ensinar as virtudes e fazer sábios, em qualquer assunto, quem se dispunha a lhe dedicar tempo e dinheiro. Contudo, uma leitura mais atenta perceberá a presença de diversas outras questões implicadas no Diálogo, cujos desdobramentos aprofundam a nossa compreensão dos “aspectos” lógico, ontológico, epistêmico, linguístico e político da realidade.

No referido Diálogo Platão demonstra que existem relações determinadas entre cinco grandes gêneros, a saber, o *ser*, o *movimento*, o *repouso*, o *mesmo* e o *outro*. O foco deste trabalho será, portanto, expor como se chegou ao estabelecimento desses gêneros e o modo como eles se relacionam, enfatizando o sentido de identidade e diferença nessas relações genéricas.

No primeiro capítulo deste livro se apresenta uma ambientação temática na qual se desenrola a trama argumentativa, tendo como ponto de partida um exame da investigação metodológica platônica, na qual se encontra justificada a escolha do objeto do Diálogo – no caso, o sofista –, desdobrando a partir daí as dificuldades que essa tarefa oferece para as personagens do Diálogo em questão.

Serão apresentadas, num segundo momento, as razões em virtude das quais é tão complicado definir o sofista, pois em certa altura do diálogo homônimo uma multiplicidade de designações é atribuída a ele com o intento de determiná-lo, uma delas, por exemplo, relaciona-o ao *não-ser*, o que, como se verá, traz grandes complicações. Para elucidar melhor essa questão, serão expostas as considerações de Platão sobre a compreensão dos Antigos a

respeito do *ser* e do *não-ser*, tal como se apresenta nas doutrinas pluralistas, monistas, materialistas, dos amigos das formas, dos mobilistas e dos imobilistas.

Evidenciadas as insuficiências dos modos como tais teorias foram concebidas, passa-se a apresentar a perspectiva platônica acerca da necessidade de uma determinada forma de predicação para que se possa, corretamente, discorrer sobre o que quer seja, sobretudo acerca dos gêneros supremos e suas relações mútuas. Em prosseguimento, desenvolve-se, então, como implicação dessas referidas relações, a intrigante hipótese da participação do *movimento* no *repouso*, uma questão que, no mínimo, incita a pensar os limites de toda relação possível, já que, nesse caso, se trata do envolvimento de termos considerados absolutamente contrários. Por fim, estabelecidas as condições sem as quais não é possível conceber, sem incorrer em problemas, nenhuma relação, pensamento ou discurso, expõe-se o modo como Platão pensou o *ser* e o *não-ser*, em suas relações com a mesmidade e a alteridade, extraindo disso o significado de identidade e de diferença.

Foi de extrema importância para o esclarecimento das questões aqui abordadas o recurso não só a outros diálogos de Platão, em especial o *Parmênides*, como também à seguinte literatura de comentário. O especialíssimo trabalho de Marcelo Pimenta Marques em seu *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*, possibilitou uma compreensão matizada da noção de diferença em todos os momentos do Diálogo. Eliana Cristina de Souza com seu *Discurso e Ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*, proporcionou uma cara contribuição, ao estabelecer a distinção entre participação parcial e assimétrica. Antônio Pedro Mesquita, em sua obra intitulada *Reler Platão*, enfatiza e detalha a discussão sobre a universalidade das formas. Não menos importante, a brilhante atuação de Lima Vaz em seu texto *A dialética das ideias no Sofista*, por expor tão harmoniosamente a relação entre os gêneros supremos. No

tocante à fonte de que se extraiu as traduções e cotejos que figuram durante todo o trabalho, recorreu-se ao estabelecimento consagrado de John Burnet para a *Platonis Opera*, segundo a reimpressão do ano de 1957. Ademais, se algumas questões permanecerem em aberto, pode-se atribuir tanto a uma ação propositada que visa deixar à posteridade o seu desfecho, quanto à insuficiência de elementos textuais para pô-la a termo.

# 1

## UM CAMINHO A SER TRILHADO A PARTIR DA DIFERENÇA

---

### 1.1 AMBIENTAÇÃO TEMÁTICA DO DIÁLOGO E ESTABELECIMENTO METODOLÓGICO

A temática da diferença permeia todo o *Sofista*, seja pelo fato de que Platão utiliza como personagem principal não mais Sócrates, mas um diferente, o anônimo Estrangeiro vindo de Eléia, seja porque, ao longo do desenvolvimento argumentativo, várias questões são tratadas, tais como as diferentes definições de Sofista, as diferentes concepções teóricas sobre o *ser* e o *não-ser* etc. Dramaticamente, o Diálogo tem seu início com a efetivação do compromisso firmado no dia anterior por Sócrates e Teeteto prescrito no Diálogo homônimo, tendo então a presença do Estrangeiro de Eléia, que na opinião de Teodoro é “realmente um filósofo, pertencente ao círculo de Parmênides e Zenão” (216 a)<sup>1</sup>. Sócrates indaga se o Estrangeiro não seria um deus em vez de um estranho, alguém capaz de averiguar a disparidade ou a equidade das ações humanas, alguém como um “refutador divino [*theòs elegktikós*]” (216 b). Teodoro replica dizendo não ter o Estrangeiro como um deus, mas sim como “um ser divino” (216 a), pois é assim que ele considera quem é filósofo. É nesse momento que Sócrates põe a questão da dificuldade de “determinar [*diakrinein*]” (216 c) tal gênero (o filósofo), em virtude das mais variadas formas como este aparece e como é tido pela opinião

---

<sup>1</sup> Toda numeração que aparece neste trabalho sem fazer referência explícita à fonte diz respeito ao Diálogo *Sofista*, cujas informações editoriais e bibliográficas completas constam na seção “Lista Bibliográfica”.

comum, seja como político, como sofista ou, ainda, como um delirante, pois se, para alguns, são os mais nobres, para outros, nada representam. Diante desta multiplicidade, Sócrates indaga ao Estrangeiro, querendo dele saber “por quem os tomam as gentes de seu país e por que nomes os chamam” (217 a-b), se nesse todo haveria uma única unidade ou duas? Ou, em existindo três nomes, se distinguiriam três gêneros aí? Um para cada nome? (*loc. cit.*). O Estrangeiro responde que se trata de gêneros diferentes, no entanto, admite ser de extrema dificuldade “defini-los claramente [*diorísasthai saphós*]” (217 b).

A partir deste ponto, durante um longo período do Diálogo (217 c a 241 b), dar-se-á a escolha e definição do método investigativo bem como a tentativa de definir o sofista, privilegiando a compreensão de que este seria um “produtor de imagens [*eidōlopoiiké tekhnē*]” (235 b). Antes, porém, algo de diferente ocorre. Depois de feitas as apresentações, pouco a pouco, Sócrates vai se afastando do centro das atenções. Se no início o objetivo era encontrar-se com ele para dar continuidade ao que foi debatido no *Teeteto*, agora o protagonista é o Estrangeiro de Eléia, e seu interlocutor, o jovem geômetra Teeteto. Sócrates, então, se coloca na posição de espectador silencioso<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Tal procedimento pode ser interpretado como uma tentativa platônica de, a partir do seu próprio eleatismo – pois é sabido que Parmênides é seu pai filosófico –, avaliar internamente a doutrina eleata, um percurso investigativo que possibilite fazer eclodir o que necessariamente deve ser mantido e o que deve ser reformulado ou ressignificado a partir de suas próprias bases que, no Diálogo Sofista, estão representadas pela figura do Estrangeiro de Eléia. Pimenta Marques (2006, p. 45), observa ainda que “ao fazer falar o Estrangeiro de Eléia, Platão está enfrentando aqueles com quem seu pensamento está em Diálogo permanente, a saber, os sofistas e Parmênides, numa perspectiva socrática. Fazer falar o Estrangeiro é o modo que Platão inventa para encontrar-se com Parmênides e para forçá-lo a estabelecer um Diálogo dialético com ele. Neste processo, ele recria Parmênides e o força, anacronicamente, a lidar com as implicações de seu próprio pensamento.

É Teeteto quem responderá ao Estrangeiro na exposição deste acerca do que foi proposto por Sócrates, iniciando a investigação sobre o Sofista com o intuito de “saber e definir claramente o que ele é [*zetounti kai emphanízonti lógoi tí pot’ ésti*]” (218 b-c), pois até o momento ambos estão de comum acordo quanto ao nome, ou seja, quanto ao termo “sofista”, mas quanto à “função [*érgon*] que, por esse nome lhe cabe, poderia ser, para cada um de nós, uma noção toda pessoal [*idia*]” (*loc. cit.*). Essa passagem remete a questões bastante interessantes: como é possível investigar algo que não se conhece? Como saber que se encaminha realmente para o objeto estudado, quem dele tem apenas uma opinião multifacetada? Tentar dar uma resposta inequívoca a estas perguntas, certamente, é uma tarefa árdua, senão impossível; no entanto, é possível aproximar-se dela a partir de um método, e o método proposto por Platão através da fala do Estrangeiro é o da divisão, onde o gênero procurado é dividido em espécies, as quais, por sua vez, são também divididas em sub-espécies. Este processo se repete até que não haja mais possibilidade de divisão, atingindo, pois, uma unidade atômica e, desta forma, o objeto mesmo da investigação.

Com o intuito de tornar o mais claro possível o processo metodológico, o Estrangeiro aplica o método da divisão em um objeto que, pelo menos aparentemente, é bem conhecido por todos os presentes no Diálogo, a saber, o pescador de anzol, pois, segundo ele,

o método aceito por todos, e em todo lugar, para levar a bom termo as grandes obras é o de que se deve procurar, primeiramente, ensaiar em exemplos pequenos e mais fáceis de chegar propriamente aos temas grandiosos. No caso presente, Teeteto, também me parece ser esse o método que aconselho a nós: antes desta procura difícil e penosa a que, bem sabemos, nos obrigará o gênero sofisticado, deve-se,

primeiramente, ensaiar em algum assunto mais fácil o método aplicável a esta pesquisa (218 d).

Utilizar o método da divisão em objetos mais evidentes, mais imediatos, tem como objetivo alegado pelo próprio Estrangeiro, obter um “*modelo [parádeigma]*” (218 d), que, caso funcione bem com objetos prosaicos, talvez, o faça quando aplicado a “temas grandiosos”. O pescador de anzol é o objeto escolhido a que se aplica método da divisão, por ser considerado como “conhecido de todos e que não exige atenção demasiada” (218 e). Vale salientar que o que se busca atingir inicialmente é a eficácia do método, por isso a escolha incide sobre um tema menor, só depois, quando atestada sua eficácia, é que o método será aplicado ao Sofista.

Primeiro, se reconhece no pescador de anzol uma arte [*tekhne*], esta por sua vez é dividida em duas, a arte da produção e da aquisição – o objeto estudado se insere nesta última, pois a pesca não produz, mas adquire o seu produto. A aquisição é também dividida em duas: troca e captura. A captura, por sua vez, divide-se em luta e caça, a primeira é realizada às claras, no sentido que é feita diretamente, sem ardil, e a segunda é aquela que usa armadilhas, artifícios indiretos e de modo insidioso. Prosseguindo na divisão, na caça tem-se a que é feita aos seres inanimados e a que é feita aos seres animados; nesta última, a caça aos animais terrestres e a caça aos animais aquáticos, prosseguindo, na caça aos animais aquáticos há a que é feita por cerca – com o auxílio de redes, por exemplo –, e a caça vulnerante, que se divide em caça por arpão e caça por físga, que captura a preza pela boca, num sentido ascendente, definida como aspaliêutica, ou pesca de anzol. Com isso, diz o Estrangeiro a Teeteto:

chegamos, pois, a um acordo, tu e eu, a respeito de pesca por anzol; e não apenas a respeito do seu nome mas, sobretudo, relativamente a uma definição que nos propusemos sobre o seu próprio objeto. Na

realidade, consideradas as artes em seu todo, uma metade inteira era a aquisição; na aquisição havia a arte de captura, e nesta, a caça. Na caça, a caça aos seres vivos, e nesta a caça aos aquáticos. Da caça aos aquáticos, toda a última divisão constitui-se da pesca, e na pesca, há a pesca vulnerante e nela a pesca por fisga. Nesta última, a que golpeia de baixo para cima, por tração ascendente do anzol, recebeu seu nome de sua própria maneira de proceder: chama-se aspaliêutica, ou pesca por anzol – e essa era a própria forma que procurávamos (221 a-c).

Eis então o paradigma dado pelo Estrangeiro de como é que se deve proceder quando se quer investigar um objeto, seja ele qual for: dividir o gênero em quantas espécies necessárias for, para, então, quando não mais houver possibilidade de divisão, encontrar o objeto procurado<sup>3</sup>. Veremos agora como esse método se aplica ao Sofista.

---

<sup>3</sup> Há ainda, a respeito desse assunto, a contribuição de Pimenta Marques (2006, p. 62) quando diz que: “o *Sofista* se estrutura através de um eixo horizontal que, em certo momento, é cruzado por um eixo vertical; no primeiro, o Estrangeiro de Eléia empreende uma série de divisões da técnica ou da arte (*tekhné*) que produz formulações (*logoi*) que lhe permitem aproximar-se, cada vez um pouco mais, do gênero do sofista (*tò toû sofistou génos*). O nome compartilhado e as noções particulares não lhe bastam. O caminho anunciado deve levar além, ou seja, deve tornar possível ‘homologar’ a coisa mesma, através de discursos, formulações ou definições. Como se pode constatar em outras passagens dos Diálogos, frequentemente se parte do nome (*ónoma*), que é comum, e se busca chegar a um acordo sobre a coisa mesma (*to prágma autô*), através do discurso compartilhado (*dià lógon*). Um modelo é posto (*parádeigma*), por sua simplicidade, e uma divisão é proposta, na medida em que ela torna possível dizer as diferenças próprias ao objeto visado. A pesquisa compartilhada visa a obtenção de um *lógos* que ultrapasse as perspectivas de cada um dos interlocutores: ela consiste em partir do nome, contrapor os diferentes *logoi* particulares e visar o acordo sobre a coisa mesma. A tarefa proposta é vista como um grande problema, difícil e árduo. O caminho consiste em, primeiro, perseguir um objeto simples, enquanto

## 1.2 A COMPLICADA APREENSÃO DO SOFISTA

Análogo ao procedimento realizado anteriormente, Teeteto e o Estrangeiro empreendem agora estudar o Sofista. Assim como reconheceram no pescador de anzol uma “arte determinada” (221 d), também o fazem com relação ao Sofista, e mais, percebem que entre suas técnicas há certa semelhança: “o sofista e o pescador com anzol caminham juntos, tendo em comum a arte de aquisição” (222 a), contudo, a semelhança se encerra nisso. Nesse mesmo passo do Diálogo, surge a primeira definição do Sofista, pois enquanto o pescador de anzol busca os seres aquáticos, o Sofista é considerado como um caçador de seres terrestres, categoria que é dividida em animais selvagens e animais domésticos. Entre os domésticos considera-se o homem, na caça a este, se faz mais uma divisão: seria a caça violenta – através da guerra, por exemplo – e a caça persuasiva – que se dá por meio de discursos, sejam eles em âmbito privado ou público. A caça persuasiva permite ainda outra divisão: a que é feita ao público e a que é feita ao indivíduo. No que se refere a este último, há a divisão em caça por meio de presentes e a que se faz com fins lucrativos. É a partir desta última que são capturados os jovens ricos, objetos de desejo do Sofista. Nas palavras do Estrangeiro:

Recordando, pois, o nosso raciocínio parece-me, Teeteto, que na arte da captura, na caça, na caça aos seres vivos, às presas da terra firme, aos animais domésticos, ao homem como indivíduo, na caça interessada em que se recebe dinheiro a pretexto de ensinar, na caça que persegue os jovens ricos e da alta sociedade encontramos o que devemos chamar,

---

modelo do grande objeto. No *Sofista*, o modelo simples que permitirá lançar as divisões da técnica é o do pescador (com anzol)”.

como conclusão de nosso próprio raciocínio, de sofisticada (223 b).

Insatisfeito com esta definição, o Estrangeiro lembra que a arte da aquisição se divide em caça e troca, e vê nesta última a possibilidade de inserir o Sofista. É o momento onde surge a sua segunda definição, a de comerciante de saberes e, nesse caso, as divisões são as seguintes: na arte da aquisição há a caça e a troca, nesta última temos o presentear e a troca comercial, que por sua vez se divide em duas partes, uma diz respeito à venda de objetos realizada pelo seu próprio produtor, outra que se refere à venda do que foi produzido por outrem. De tudo o que é comercializado, uma parte é feita entre os muros da cidade, consistindo no comércio varejista, a outra é a importação, que se trata das transações de compra e venda de produtos entre as cidades. Na importação, são comercializados os produtos destinados à manutenção do corpo, bem como da alma, e todo aquele que compra, transporta e vende artigos tais como pinturas, músicas, conhecimentos, ensinamentos, artes, alimentos, bebidas etc., dos mais variados e diversos tipos, seja por diversão, seja com seriedade, é denominado negociante, inclusive aquele “que de cidade em cidade vende as ciências por atacado, trocando-as por dinheiro” (224 b), recebe esta denominação. Na importação dos produtos que servem à alma, há uma parte chamada de arte de exibição – que pode ser entendida como “a arte dos prestidigitadores em seus prodígios” (224 a) – e outra que é denominada de importação por atacado das ciências, esta se divide em importação por atacado das mais variadas técnicas e importação das virtudes. A parte que importa por atacado as virtudes é também chamada de importação espiritual, pois se refere exclusivamente àquilo que serve à alma, é essa última divisão que é, mais especificamente, atribuída ao gênero sofisticado, do que se conclui que “esta parte da aquisição, da troca, da troca comercial, da importação, da importação

espiritual, que negocia discursos e ensinamentos relativos à virtude, eis, em seu segundo aspecto, o que é a sofística” (224 c-d).

A série de divisões continua e, além dessas duas primeiras, outras quatro definições de sofista são encontradas, são elas: 1) comerciante de primeira mão – que é aquele que produz e negocia os objetos que servem à alma; 2) o comerciante de segunda mão – que negocia esses mesmos objetos, embora não os tenha produzido; 3) de erístico mercenário – que consiste na arte de contradizer e contestar argumentos apenas para fins lucrativos, e a de 4) exímio refutador [*elegkbós*], pois em sua prática o Sofista é capaz de mostrar aos jovens eufóricos – sobretudo os que se julgam sábios em algum assunto – as inconsistências de suas afirmações, evidenciando assim que “sob os mesmos pontos de vista, e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias” (230 b).

As primeiras tentativas de definir o Sofista não foram suficientes para satisfazer Teeteto e o Estrangeiro. Os resultados obtidos até então revelam apenas algumas entre as possíveis características do objeto estudado e, assim como ocorreu nas duas primeiras definições, nas demais ocorre o mesmo, ou seja, não se chega a contento a uma resposta última, não se atinge a sua natureza mesma, aquilo que ele realmente é. Isso acontece, sobretudo, pelo fato de que, quando Teeteto e o Estrangeiro chegam a um termo, e atribuem uma definição ao sofista, este logo escapa, apresentando outros aspectos que não são englobados, nem por uma das seis primeiras definições tomadas isoladamente, nem pela somatória de todas elas, pois são apenas imagens, representações, compreensões familiares do Sofista, de onde vem o reconhecimento de que

quando um homem se nos apresenta dotado de múltiplos misteres, ainda que para designá-lo baste o nome de uma única arte, trata-se apenas de uma aparência, que não é uma aparência verdadeira, e que ela, evidentemente, só se impõe, a propósito de uma

dada arte, porque não sabemos nela encontrar o centro em que todos esses misteres vêm unificar-se, ficando nós, dessa forma, obrigados a dar, a quem for assim dotado, vários nomes em lugar de um só? (232 a).

Sendo assim, pode-se afirmar, que as primeiras definições do Sofista apresentadas até aqui não passam de reflexos do que ele é, apenas aspectos que de fato podem ser atribuídos a ele, mas que não o revelam plenamente<sup>4</sup>. Ademais, há ainda um outro ponto importante a ser mencionado: o Estrangeiro lembra o fascínio e admiração que os jovens têm pelos Sofistas, esses homens capazes de causar em “seus discípulos a impressão de serem oniscientes [*sophós*]” (233 c), de tudo saber sobre todos os assuntos e, ainda, de possuir a habilidade de tudo ensinar a quem se disponha a dar-lhes dinheiro. Tal postura é considerada como absurdamente soberba e descabida, a ponto de fazer parecer que está brincando quem se julga apto a realizar tais coisas, sobretudo no que se refere à posse de um saber universal de todas as coisas sob todos os aspectos, pois tal saber, humanamente, é impossível – pelo menos para os interlocutores do Diálogo –, de onde vem o testemunho do Estrangeiro ao dizer: “o que traz o sofista é uma falsa aparência de ciência universal, mas não a realidade [*doxastikèn*

---

<sup>4</sup> Pimenta Marques (2006, p. 114) resume muito bem a aflição de Teeteto ao se deparar com essa “multiplicidade de coisas que se manifestam nos discursos, quando eles tentam dizer o que o sofista é realmente: caçador, comerciante, lutador, purificador. Ele parece possuir diversos saberes mas é nomeado com o nome de uma só técnica. Segundo sua avaliação, o problema é que essa imagem (*fantasma*) não está com boa saúde e, assim, não se pode ver o objetivo rumo ao qual convergem todos os supostos saberes do sofista. As divisões feitas até esse momento forneceram uma multiplicidade de *logoi* que parecem indicar uma multiplicidade de saberes, mas esta não é ainda a multiplicidade de uma verdadeira unidade, pois o nome *sofistés* não é capaz, por si só, de unificar a diversidade que encobre”.

*ára tinà perì pántōn epistēmen ho sophistēs hēmin all' ouk alētheian ekbōn anapēphanta]*" (*loc. cit.*). Parece mesmo que está a brincar quem se considera dotado desses atributos, no entanto, a voluntariedade dos jovens para com os Sofistas faz crer que de fato estes homens possuem "uma sabedoria pessoal sobre todos os assuntos que contradizem" (*loc. cit.*), tanto que logram algum êxito, pois, se realmente nada soubessem, ninguém os procuraria oferecendo-lhes dinheiro para obter seus ensinamentos.

Teeteto e o Estrangeiro concordam que o Sofista é um "mágico e imitador [*goēta kai mimētes*]" (235 a), que ele ilude seus discípulos vendendo-lhes apenas imitações das "realidades vivas [*praxēs in érgon*]" (234 c), de onde surge um vislumbre do que realmente ele possa ser, já que aparenta possuir uma "arte que produz imagens" (235 b). É necessário, então, investigar no que consiste a sua produção, isto é, a imagem, dividi-la em todas as suas partes, para só então, saber se uma delas pode ser entendida como produto da atividade do Sofista<sup>5</sup>.

### 1.3 AS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE IMAGEM

Diante da tarefa de capturar o Sofista, Teeteto e o Estrangeiro realizaram uma série de divisões que visavam poder, por uma única expressão, defini-lo claramente, no entanto, ele revelou ter uma grande semelhança com a hidra

---

<sup>5</sup> Ainda sobre esse assunto, Pimenta Marques (2006, p. 142) acrescenta que "ao final da sexta divisão da técnica do sofista, o Estrangeiro de Eléia propõe uma mudança em favor de um paradigma mais claro. Na verdade, ele não abandona o tema da oposição contraditória dos discursos, o *antilegēin*, mas extrai as consequências para o desenvolvimento da pesquisa. E o faz entrelaçando contradizer e aparecer, através de sucessivas reformulações da ideia inicial que era 'produzir contraditores' (*poiēin antilogikōi*); ideia esta que, a cada reformulação, adquire novas nuances, até que a arte da contradição praticada pelo sofista se revele como a forma de jogo mais sábia, mais hábil e mais agradável (*technikōteron* [...] *khariēsteron eidos*): a imitação ou *mimética* (*mimetikē*)".

retratada nos antigos mitos, pois sempre que se pensa tê-lo apanhado com uma só designação, eis que ele se apresenta em tantas outras, assim como as cabeças do monstro mítico, para cada uma que lhe era cortada, outras duas nasciam em seu lugar. Assim, o nosso homem de cem cabeças revelou que é necessário um trabalho verdadeiramente hercúleo para capturá-lo.

A questão passa a ser: em que parte da mimética se encontrará o Sofista? Inicialmente, ela é dividida em duas partes, das quais a primeira é a arte de copiar [*eikastiké*] (235 d), onde todas as medidas do objeto copiado são mantidas na cópia [*eikós*] (cf. 235 d-e), isto é, “transportam-se do modelo [*parádeigma*] as suas relações exatas de largura, comprimento e profundidade, revestindo cada uma das partes das cores que lhe convêm” (*loc. cit.*), tal como as esculturas que consideramos serem em tamanho real, contudo, nada impede que a correspondência simétrica entre cópia e copiado se dê na perspectiva do produtor da cópia ou na daquele que a observa, pois até aqui, Platão não ofereceu elementos suficientes para permitir afirmar que quem preserva todas as proporções do modelo na cópia, o faz por ter total e pleno acesso ao modelo em si mesmo, na sua essência. Por enquanto, tudo parece mais uma miragem.

A segunda parte da mimética consiste, de acordo com o Estrangeiro, na arte do “simulacro [*phántasma*]” (236 b), que ao contrário da arte de copiar, produz uma imagem que não corresponde fielmente ao objeto imitado, onde não são preservadas as medidas do modelo, aliás, elas são alteradas para se conformarem com a perspectiva e os desejos do espectador ou para satisfazer os anseios de quem a produz, tal como é feito, por exemplo, em estátuas e esculturas gigantescas, pois, para que o escultor seja reconhecido enquanto tal pelos que contemplam sua obra, ele opera mudanças nas medidas transpostas do modelo para a cópia, do contrário, “as partes superiores nos apareceriam exageradamente pequenas e as partes inferiores, muito

grandes, pois, a umas vemos de perto, e a outras, de longe” (235 e - 236 a).

Percebe-se que as produções mencionadas até então são todas do âmbito plástico, no entanto, o Estrangeiro lembra que é possível haver imitação através do discurso, isto é, por meio de argumentos falaciosos, produzir noções e pensamentos que não correspondem à “verdade [*alétheia*]” (234 c), que nada desvelam, que não passam de “ficções verbais [*eídola legómena*]” (*loc. cit.*) que somente aparentam dizer a verdade do que descrevem. Lembra ainda que as vítimas desse tipo de discurso, se não forem socorridas, padecem na ignorância até que, com o passar dos anos, a experiência lhes proporcione reconhecer que foram enganadas, obrigando-as a “mudar as opiniões então transmitidas, a julgar pequeno o que lhes havia parecido grande, difícil o que lhes parecera fácil, uma vez que os simulacros que transportavam as palavras desapareceram em presença das realidades vivas” (234 d-e). Seria esta a verdadeira arte do Sofista? Será que, finalmente, Teeteto e o Estrangeiro conseguiram encontrá-lo? Que determinaram sua prática e agora podem denunciar a todos que ele não passa de um charlatão? O lapso eufórico que vislumbra com alegria tal possibilidade é absolutamente aniquilado, pois no instante em que se pensa ter dado cabo à questão, surge uma aporia sem igual. A fidelidade do Estrangeiro de Eléia para com Parmênides o faz lembrar que

nos vemos frente a uma questão extremamente difícil; pois, mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje, como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição? (236 e).

Para legitimar e fundamentar a tese de que o sofista é um produtor de discursos que não correspondem à verdade é preciso, de algum modo, “supor o não-ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição” (237 a). Nota-se que o tratamento dado à questão parece ser unilateral, pois se o discurso falso é contrário ao verdadeiro, e se somente este último corresponde ao que é, o Estrangeiro, sem tergiversar, toma o discurso falso como algo que se refere ao que não é, sem determinar, contudo, de que maneira isso é possível, posto que contradiz diretamente o que pregava seu mestre Parmênides, quando dizia: “Jamais obrigarás os não-seres a ser / Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação” (*apud* Platão, 237 a). Um outro elemento pode ajudar a entender melhor a aporia, trata-se do terceiro fragmento do Poema do filósofo eleata, que estabelece a seguinte identidade: “o mesmo é o pensar e portanto ser”<sup>6</sup> e, sendo o discurso uma expressão do pensamento, podemos incluir aí também o dizer, e, assim sendo, nada escapa ao *ser*, pois somente o que *é* pode ser pensado, e só pode haver pensamento daquilo que *é*, o que faz do *não-ser*, tomado como absolutamente contrário ao *ser*, algo impossível de se pensar ou dizer. Se assim for, o Sofista pode se valer da universalidade do *ser* parmenídeo para fundamentar todo e qualquer discurso, ou melhor, para invalidar a possibilidade do discurso falso. Ora, se só há o *ser* e somente ele é verdadeiro, não havendo em hipótese alguma o *não-ser*, não haverá também possibilidade do falso, já que este é contrário ao que é verdadeiro e por isso mesmo, contrário ao *ser*, o que se conclui é que o verdadeiro está para o *ser*, assim como o falso para o *não-ser*, e que, segundo o filósofo Parmênides, é impossível que o *não-ser* seja<sup>7</sup>, logo, de

---

<sup>6</sup> PARMÊNIDES. **Sobre a natureza**. Tradução portuguesa de José Cavalcante de Souza. In: “Pré-socráticos”. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores). p. 122. Fragmento 3.

<sup>7</sup> Note-se que tanto no Poema *Da Natureza* de Parmênides quanto no Diálogo *Sofista* de Platão, quando das argumentações em torno das

acordo com os termos estabelecidos, o discurso falso não é possível e, por essa razão, não poderemos afirmar que o Sofista é alguém capaz de produzi-los. Dito isso, parece que mais uma vez o Sofista escapou, logo agora que pensava-se que, de uma vez por todas, Teeteto e o Estrangeiro tinham-no capturado! Será possível haver um discurso falso relacionado ao *não-ser* que não implique a ruptura com as teses do pai Parmênides? Ou será que o Estrangeiro em sua busca incansável pelo Sofista acabará desligando-se da filosofia eleata, cometendo assim um parricídio?

---

temáticas que envolvem a doutrina do filósofo eleata, há um grau elevado de unilateralidade, ou seja, têm-se a impressão de que toda lógica empregada nesses argumentos é fundada numa relação entre termos contrários em que a verdade de um implica na falsidade do outro, a existência de um, na inexistência do outro, como as relações entre quente e frio, luz e trevas, ímpar e par, movimento e repouso, uno e múltiplo etc., sendo os mais universais o ser e o não-ser. Tomando um como absolutamente contrário do outro, temos que o não-ser é algo impossível, pois um total e completo contrário ao ser, o que absolutamente não é, não pode ser pensado nem dito, pois caso seja, passará imediatamente a fazer parte do número dos seres e portanto, será ser.

## AS APORIAS INTRÍNSECAS ÀS TEORIAS DOS ANTIGOS

---

### 2.1 DO PROBLEMA RELATIVO AO DISCURSO FALSO E AO NÃO-SER

As tentativas de definir o Sofista levaram Teeteto e o Estrangeiro a um grande impasse, a saber, a questão do *não-ser* [*tò mè ón*]. Dentre as primeiras definições, consta aquela que atribui ao Sofista a alcunha de “mágico e imitador [*goéta kai mimetés*]” (235 a), isto é, alguém que através do discurso faz uso da “arte que produz imagens [*eidōlopoiiké tekhnē*]” (235 b). Essas asserções que correspondem ao falso, ao que *não é*, soam absurdas, dada a incapacidade de conceber algo absolutamente contrário ao *ser*. Nesses termos, não só é extremamente difícil sustentar a qualificação do Sofista como um falsário, bem como o falso em si não pode ser afirmado sem implicar inúmeros problemas, dentre eles a impossibilidade de proferir asserções falsas e muito menos encontrá-las nos discursos do Sofista. Ora, a dificuldade aparece porque o falso é considerado como absolutamente oposto em relação ao verdadeiro, bem como o *não-ser* em relação ao *ser*. Sendo assim, se o que é verdadeiro decorre exclusivamente do *ser*, o falso corresponderia ao que provém do *não-ser*, de onde surge toda a dificuldade e o embaraço, pois como é possível que o *não-ser* possa, de algum modo, *vir-a-ser*? Toda informação que se tem a seu respeito é que ele é “impronunciável [*aphthegkétón*], inefável [*árreton*] e inexprimível [*álogon*]” (238 e).

O Estrangeiro parece realmente comprometido com o eleatismo, no entanto, percebe-se que ele se encontra num ponto extremamente crítico; com efeito, se, por um lado, ele quer demonstrar que o Sofista é um produtor de simulacros, por outro lado, há o respeito e o temor de contestar as teses

de Parmênides, pois, como foi dito, o falso, por ser contrário ao verdadeiro, é atribuído ao *não-ser* que, de acordo com o filósofo eleata, jamais poderá vir a ser o que *é*, ou seja, “não se poderia atribuir o não-ser a qualquer ser que se considere, seria igualmente de todo incorreto atribuí-lo ao ‘qualquer’ [τὸ τί]” (237 c). O *qualquer* aí é frisado para estender ao máximo a impossibilidade de se dizer ou relacionar, seja lá o que for, ao *não-ser*, já que “é impossível formulá-lo só, nu, despido de tudo o que tenha o ser” (237 d).

Nesses termos, o Sofista, mais uma vez, escapa à definição refugiando-se no seio do *ser absoluto* [*pantelós ontí*], onde de lá poderá rejeitar todas as acusações feitas a ele, ridicularizando qualquer um que tentar falar de imagens, cópias, discursos falsos, e de tudo o mais que se pretenda relacionar ao *não-ser*. Há ainda nisso tudo uma questão muito sutil, tanto que passou despercebida até aqui, trata-se do seguinte: ao se referir ao *não-ser* ou aos *não-seres*, dizendo que o *não-ser* não *é* ou que os *não-seres* não *são*, que não é possível atribuir-lhe qualquer ou quaisquer coisas que sejam, utiliza-se necessariamente a noção de número, no sentido de que, ao falar dos *não-seres* aplica-se a pluralidade, assim como ao falar do *não-ser* aplica-se a unidade, do mesmo modo, ao dizer um qualquer, pressupõe-se a noção de unidade, bem como se pressupõe a pluralidade ao dizer quaisquer. Sendo assim, “dizer ‘qualquer’ é dizer inevitavelmente pelo menos ‘qualquer um’ [...] e ‘quaisquer’ quer dizer dois ou vários” (*loc. cit.*). Ora, se sobre o *não-ser* não há nada que possa ser dito, o que significa aplicar-lhe a unidade quando se fala que ele não *é*? A que coisas se refere quem lhe aplica a pluralidade ao dizer *não-seres*? Na verdade, “não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível” (238 c).

Em suma, se por verdadeiro entende-se um “ser real [*óntos ón*]” (240 b), por falso jamais poderemos entender um “não-ser irreal [*ouk ón*]” (*loc. cit.*), isto é, um nada absoluto, e,

encarado nesses termos, nenhum discurso falso será possível. A aporia, por enquanto, permanece. O Sofista, agora mais do que nunca, se mostra indefinível, acerca desse “não poderemos, de forma alguma, nem falar de discursos falsos, nem de opiniões falsas, [...] nem de qualquer das artes que deles se ocupam, sem cair, inevitavelmente, em contradições” (241 e)<sup>8</sup>.

## 2.2 DAS DOCTRINAS PLURALISTAS E UNITÁRIAS

Ao tentar considerar o *não-ser*, o pensamento põe quase que imediatamente limites à investigação, no entanto, paradoxalmente, ele tanto pode ser dito como uno (*o não-ser*), bem como múltiplo (*os não-seres*) revelando assim dois valores, um negativo, que consiste na dificuldade que se encontra ao tentar determiná-lo, e um positivo, que se trata da tarefa corajosamente assumida pelo Estrangeiro, a saber, que é preciso contestar as teses de Parmênides e “demonstrar pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é” (241 d). Inicia-se, a partir de então, uma longa jornada

---

<sup>8</sup> Pedro Mesquita (1995, p. 254) apresenta o problema da seguinte maneira: “a aporia do não-ser no *Sofista* é, substancialmente, a seguinte: o que em absoluto *não é* não pode ser pensado nem dito (238 c). No entanto, todas as proposições sobre o não-ser, ainda que negativas no seu conteúdo, exigem a mediação de um *é* para se expressarem. Com efeito, quando dizemos que o não-ser não é pensável nem pronunciável, estamos, afinal, pronunciando-o e, necessariamente, pronunciando-o como ente, a saber, como sendo impronunciável (239 a); e, assim, não por ambiguidade linguística, mas por imposição ontológica, afirmar que o não-ser não é pronunciável é o mesmo que declarar que ele *é* impronunciável e, em geral, afirmar que o não-ser *não é* equivale a declarar que o não-ser *é* não-ser, o que colide com aquilo que as próprias declarações pretendiam demonstrar, i.e., com a absoluta impronunciabilidade e o absoluto não ser do não-ser, uma vez que cada uma delas afirma ao mesmo tempo, tacitamente, o exacto oposto daquilo que diz, a saber, que o não-ser é pronunciável (como justamente impronunciável) e, portanto, que o não-ser *é* (como justamente não-ser)”.

em busca das “regras de falar corretamente a respeito do *não-ser* [*skopomên tèn orthologían perì to me ón*]” (239 b), mas dada a incapacidade de fazê-lo por essa via – a do *não-ser* – Teeteto e o Estrangeiro iniciam a investigação pelo que lhes parece mais “evidente [*enargós*]” (242 b), a saber, pelas doutrinas dos antigos, procurando evitar a seu respeito “noções confusas [*dokoúnta*]” (242 c), ou seja, Platão fará, através de suas personagens, um retorno a seus próprios predecessores, mostrando em suas teorias, o que disseram acerca do *ser* e do *não-ser* e se, nesses discursos, há o que se preserve ou o que deve ser rejeitado.

O Estrangeiro inicia o exame dizendo que a tradição e as antigas escolas filosóficas, “Parmênides e todos os que com ele empreenderam discernir e determinar o número e a natureza dos seres, assim o fizeram sem proceder a uma análise cuidadosa” (242 c), tentaram descrever a natureza de todas as coisas a partir de “fábulas [*mythoi*]” (*loc. cit.*), todas elas distintas e mutuamente excludentes. Neste sentido, a fala do Estrangeiro:

Segundo um deles, há três seres que, ou bem promovem entre si uma espécie de guerra ou, tornando-se amigos, fazem-nos assistir a seus casamentos, ao nascimento de seus filhos, os quais educam. Outro contenta-se com dois; úmido e seco ou quente e frio, os quais faz coabitar e casar em forma devida. Entre nós, os eleatas, vindos de Xenófanes e mesmo de antes dele, admitem que o que chamamos o Todo é um único ser e assim o apresentam em seus mitos. Posteriormente, certas Musas da Jônia e da Sicília concluíram que o mais certo seria combinar as duas teses e dizer: o ser é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, mantendo-se a sua coesão pelo ódio e pela amizade. O seu próprio desacordo é um eterno acordo (*loc. cit.*).

Àqueles que tomaram o *ser* como múltiplo, o Estrangeiro questiona<sup>9</sup> sobre o que eles entendem pela cópula “é” que empregam ao afirmar que “o Todo é o quente e o frio”, ou qualquer outro par dessa natureza, ou se é três e não mais dois, ou se é o par que chamam de *ser*, enfim, o que significa esse “é” que é dito do *todo* como sendo múltiplas coisas.

A investigação, nesse ponto, parece ter um aspecto quantitativo, se reduz a uma análise que acerca de quantos são os elementos que constituem o *ser*, no entanto, tal perspectiva não se mantém sem problemas, pois, se o *todo* é três (constituído por algum par de contrários e o próprio *ser*), não se pode chamar de *ser* qualquer um dos termos contrários, pois isso implicaria em identificá-los, o que torna o *ser* dois e não mais três. Por exemplo, se tudo é formado pela tríade *ser*, quente e frio, ao dizer que o frio *é*, e que o quente *é*, estar-se-á definindo a natureza do *ser* a partir da identificação semântica de dois nomes distintos, o que se tem com isso é que tal fusão dos termos antagônicos definindo o que é o *ser* se revela absurda, o que implica na impossibilidade de ambos serem. Segue que o *ser* não pode ser três. Por outro lado, se se disser que o *ser* consiste num par, surge a pergunta por aquilo que garante a existência dos termos dessa paridade, e retorna-se à questão de tomar o *ser* num aspecto triádico, sendo assim, o *ser* não se reduz ao aspecto meramente pluralista, pois, seja ele tomado como triplo, duplo, ou qualquer outro número de partes, ao analisar pormenorizadamente, parece haver um remetimento à noção de unidade, pois sem esta não será possível sustentar, sem mais, as teses pluralistas sobre o *ser*<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> As questões, na verdade, são dirigidas à Teeteto que atua no Diálogo como se fosse um representante dos predecessores de Platão ou pelo menos do conhecimento que se tem das teorias dos antigos.

<sup>10</sup> Segundo Pimenta Marques (2006, p. 182), “as duas últimas opções, as quais insistem sobre a não-diferenciação do ser com relação aos dois princípios contrários, não permitem que os dualistas, ou os que se põem

Àqueles que asseveraram que o “Todo é uno [*hèn tò pân*]” (244 b) e que se trata de um “único ser [*mónon éinai*]” (*loc. cit.*), o Estrangeiro questiona se “pelo nome de Ser, entendeis vós alguma coisa [...]. E sendo essa coisa o mesmo que o uno, empregais dois nomes para um mesmo e único objeto, ou, que deveremos nós pensar?” (244 c). Ora, se nas doutrinas pluralistas pôde-se perceber uma referência à unidade, aqui ocorre o inverso, há no âmago da argumentação – mesmo sem a intenção dos monistas – uma reivindicação à multiplicidade, visto que, se se quer preservar a univocidade do *ser*, não é possível que seja considerado, ao mesmo tempo, como *uno*, *todo*, e *ser*, sobretudo porque o *todo*, tal como proposto por Parmênides – “Semelhante à massa de uma esfera bem redonda, em todas as suas partes / Do centro, igualmente distante, em todos os sentidos” (*apud* Platão, 244 e) – não pode, sem mais, ser tomado como absolutamente *uno*, uma vez que, como descrito pelo próprio Parmênides, nessa passagem, o Ser possui partes. Por outro lado, não há nada que impeça que haja um novo remetimento à unidade, unidade esta que envolva as suas partes e permita-o ser concebido como um *todo*, muito embora jamais possa ser considerado como o *uno* em si mesmo, visto que este, por definição, não possui parte alguma.

Ademais, fica difícil sustentar as doutrinas unitárias tomadas neste sentido porque, além das implicações lógicas, há, também, as ontológicas, pois, uma vez que “Tudo o que veio a ser, veio a ser sob a forma de um todo; de sorte que não se pode admitir como reais, nem a existência, nem a

---

no seu lugar, saiam da aporia (*eporékamen*): no momento mesmo em que tentam sustentar o ‘dois’, afirmam, na verdade, o ‘um’. [...] Eles põem a multiplicidade de modo não-crítico e unilateral, sem se perguntar a si próprios a questão da significação e sem examinar as implicações do que estão propondo. [...] Ao confundir o ser com um dos dois princípios opostos, confundem aquilo que, na verdade, deve ser visto como separado, como outro”.

geração se não considerarmos o Uno e o Todo no número dos seres” (245 d). Em suma, não é fácil se livrar das dificuldades fixando unilateralmente uma das duas perspectivas, visto que, consideradas isoladamente não abrangem todos os aspectos do *ser*, o que parece absurdo, pois implica em negar ao *ser* ou a unidade ou a multiplicidade, no entanto, a possibilidade de uma associação entre ambas as posições não foi ainda enunciada, pelo menos, não até essa altura do Diálogo<sup>11</sup>.

### 2.3 DAS DOCTRINAS MATERIALISTAS E DOS AMIGOS DAS FORMAS

O Estrangeiro dá indícios de que havia uma enorme quantidade de teorias tentando explicar a natureza de todas as coisas, sobretudo, quando reconhece que “embora não tenhamos procedido aqui ao exame de todos os que, pormenorizadamente, tratam do ser e do não-ser, aceitemos o exame que fizemos como suficiente” (245 d). Deste modo ele avança na investigação, dirigindo o olhar para “outros que, em suas explicações, têm pretensões diferentes” (*loc.*

---

<sup>11</sup> As considerações de Pimenta Marques (2006, p. 186) são as seguintes: “em última análise, a suposição de que o ser é um e absoluto acaba por levar à sua negação, isto é, que o ser é múltiplo e relativo, e mesmo que ele, de algum modo, não é. O ser parmenídico, sem partes, torna-se o um em si absoluto e, sendo posto em relação com um todo que tem partes, não pode ser nem uma totalidade, nem ter uma completude perfeita. O todo, que era uma marca (*sêma*) sobre o caminho que indicava a perfeição do ser (no poema), é desdobrado e multiplicado em diferentes camadas de significação: ele é a soma de todas as coisas, o todo em si e o inteiro (ou a completude). A crítica do Estrangeiro incide sobre o fato de que, nos monistas e em Parmênides em particular, os três termos (ser, um e todo) servem para designar uma única coisa, a coisa mesma. O Estrangeiro introduz a diferença onde só havia a identidade (eleata). Ele mostra que, para poder tornar compatíveis as relações entre esses três termos (assim como aquilo a que se referem), é preciso necessariamente supô-los como outros, uns com relação aos outros”.

*cit.*), referindo-se, assim, aos materialistas e aos amigos das formas, os quais, segundo o Estrangeiro, travam entre si um “combate de gigantes [ḡigantomakhía]” (246 a), devido ao empenho com que se lançam em seus debates sobre o *ser*.

Os materialistas, aqueles que “procuram trazer à terra tudo o que há no céu e no invisível” (*loc. cit.*), afirmam categoricamente que só é possível conhecer e falar com verdade sobre aquilo que é corpóreo, perceptível aos sentidos, ou seja, entendem como sendo idênticos “corpo e existência [sôma kai onúsia]” (*loc. cit.*), e que o *ser* corresponde a um “devir [gênesis]” (*loc. cit.*). A estes o Estrangeiro questiona se admitem a alma como algo que existe, como possuindo “alguma realidade [éinai tí]” (246 e), bem como, se admitem também aquilo que se pode dizer dela, se é justa, sensata ou se possui outra virtude qualquer, e, não menos importante, se se logra deles, os intratáveis (*deinós*)<sup>12</sup>, uma resposta positiva.

Não seria correto – pelo menos não a partir do Diálogo *Sofista* – afirmar que os materialistas admitem “certas formas inteligíveis [*noetá*] e incorpóreas [*asômáta*]” (246 b), no entanto, “não são propriamente eles que nos preocupam; o que procuramos é a verdade [*alétheia*]” (246 d), portanto, o Estrangeiro indaga Teeteto, como se esse fosse um representante mais flexível dos materialistas, dele querendo uma explicação mais detalhada sobre como devem ser consideradas essas “realidades invisíveis [*aórata*]” (247 b), sobretudo as virtudes que se observa na alma. Teeteto responde que tais defensores “não se limitarão mais a uma única e mesma resposta. [...] O temor lhes impedirá de se atreverem [em relação às virtudes], tanto a negar-lhes absolutamente, o *ser*, quanto a afirmar, categoricamente, que

---

<sup>12</sup> Termo atribuído aos materialistas por conta da sua inflexibilidade no que diz respeito a toda e qualquer tese que lhes é contrária, pois “logo que outros pretendam atribuir o Ser a algo que não tenha corpo, mostram por estes um soberbo desprezo nada mais querendo ouvir” (246 b).

todas são corpos” (*loc. cit.*, colchetes nossos), ou seja, depois de admitir que a alma existe e que pode vir a ser virtuosa, e por isso mesmo também admitir que as virtudes existem, seria depois disso tudo, ridiculamente embaraçoso sustentar que não há nada que possua relação alguma com o que é incorpóreo e inteligível, principalmente as virtudes.

O que se apresenta aí é um paradoxo que consiste em admitir a existência de algo que é incorpóreo – as virtudes em geral – ao mesmo tempo em que se quer fundamentar a essência do *todo* como corpórea. Ademais, não seria possível atribuir à alma nenhuma virtude, pois, para tanto, é necessário aceitar que existam coisas imateriais, entre as quais constam as virtudes. Somente depois de admitir que tanto a alma como as virtudes pertencem ao tipo de coisas que são incorpóreas, poder-se-á dizer, sem imbróglios, que a alma é virtuosa. E se assim for, “por poucos que sejam os seres que admitam incorpóreos, já bastará. Terão de explicar agora o que [...] encontram de essencialmente comum entre estes e os corpóreos e que lhes permita dizer, referindo-se tanto a uns como a outros, que eles existem” (247 d).

Essa explicação – embora cobrada – não é dada pelos filhos da terra. Os intratáveis parecem se retirar da discussão; é o Estrangeiro que propõe uma alternativa para tentar fundamentar isso que há de conatural [*symphyés*] entre sensível e inteligível, trata-se da concepção de potência [*dýnamis*], uma definição do *ser* que consiste naquilo “que naturalmente traz em si um poder qualquer ou para agir [*poieîn*] sobre não importa o quê, ou para sofrer [*pascheîn*] a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, e não por uma única vez, é um ser real [*ontós éinai*]” (247 e)<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Segundo Pimenta Marques (2006, p. 188-189): “basta conceder a incorporeidade de algum ser, qualquer um, mesmo pequeno (*ei gár ti kai smikròn ethélousi tòn ónton sunkhoreîn asómaton*), para serem obrigados a explicar o ponto comum entre coisas incorpóreas e coisas corpóreas; isso nos permite (e os obriga a) afirmar que ambas são (*amphótera éinai*). [...] Ele propõe ‘uma marca que define que os seres não são nada mais que

O que quer dizer essa definição de *ser* apresentada pelo Estrangeiro? Será ela apenas mais uma dentre as que já foram analisadas? Ou será que ela perpassa todas essas teorias, como que agindo subjacente de forma tão tênue que passou despercebida? Embora não haja no Diálogo, uma aplicação direta dessa definição de *ser* a todas as concepções predecessoras a Platão, indiretamente essa potência de agir ou sofrer pode ser interpretada como pertinente a todas as coisas, sejam elas unas, múltiplas, materiais ou formais<sup>14</sup>.

O Estrangeiro então se volta para os, por assim dizer, idealistas e questiona-os: “Vós separais [*khōris*] o devir [*gēnesis*] do ser [*ousía*] e a ele vos referis como sendo distintos [*dielomenoi*], não é?” (248 a), ao que Teeteto como se estivesse representando os amigos das formas responde positivamente, e mais, dizem também que “é pelo corpo, através da sensação, que estamos em relação com o devir; mas pela alma, por meio do pensamento [*logismós*], é que estamos em comunhão com o ser verdadeiro” (*loc. cit.*), este, por sua vez, é entendido como “sempre idêntico a si mesmo e imutável” (*loc. cit.*), por outro lado, “o devir varia a cada instante” (*loc. cit.*). Tem-se aqui uma versão da teoria das formas que postula entidades puramente inteligíveis desprovidas de toda e qualquer possibilidade de mudança, movimento ou relação; separadas absolutamente de tudo o que corresponde ao âmbito material, onde se apresentam a mobilidade e todas as relações de geração e degeneração puramente corpóreas. A verdadeira essência, portanto, o

---

poder?. No estado em que se encontram, os Filhos da Terra não têm nada de melhor a dizer. O próprio Estrangeiro que os conduziu à aporia não parece inteiramente isento com relação aos efeitos daquilo que produziu. Pode ser que o que acabaram de obter argumentativamente apareça de outro modo (*hēteron an fanéie*) a todos, mais tarde”.

<sup>14</sup> Como não há um desenvolvimento argumentativo no próprio Diálogo que nos permita afirmar categoricamente que é possível, sem problemas, aplicar a *dýnamis* a todas as teorias precedentes, seguiremos no acompanhamento linear do texto.

correto sentido do *ser*, corresponderia ao primeiro âmbito, o formal, jamais ao segundo, pois, para os amigos das formas, a verdade não pode, em momento algum, deixar de ser o que é ela mesma. Resta-lhes, então, a tautologia, onde só é possível dizer com razão, que verdade é verdade, justiça é justiça, sabedoria é sabedoria e assim por diante, uma espécie de discurso vazio de significação, onde não há relação entre as formas ou ideias. Esse tipo de entendimento, essa teoria sobre o *ser*, essa separação entre sensível e inteligível, todos esses elementos permitem ao Estrangeiro questionar o que pretendem os amigos das formas dizer acerca da relação [*pròs tē*] da sensação com o devir ou geração, bem como o que entendem da comunhão [*koínonía*] do pensamento com as ideias em si. O que é que permite algo assim? Será esta a potência, o poder, a *dýnamis* que o *ser* possui e que proporciona tais coisas? Se sim, como isso é possível? Se não, como explicar as articulações que o pensamento faz espontaneamente entre as ideias atribuindo-as às coisas sensíveis? Pois, não havendo possibilidade alguma de relação entre sensível e inteligível, jamais será permitido dizer – pelo menos sem cair em contradição – que uma ação pode ser justa, ou injusta, que o homem pode se tornar sábio, corajoso, temperante etc., poder-se-á dizer somente que, homem é homem, ação é ação e assim sucessivamente. Será então que a saída está na concepção de *ser* como *dýnamis*?

O Estrangeiro sabe que os amigos das formas não aceitarão facilmente a atribuição dessa concepção às ideias em si, pois eles lhes são “familiares [*synétheía*]” (248 b) e, como foi dito, sustentam que as ideias não se relacionam com a “paixão [*páthēma*] ou a ação [*poíēma*]” (*loc. cit.*), não obstante, admitem que a alma seja capaz de conhecer e que por ela, o *ser* é conhecido. Ora, o conhecimento implica ação, uma atividade que afeta o que é conhecido e, “pela mesma razão o ser, ao ser conhecido pelo ato do conhecimento, e na medida em que é conhecido, será movido [*kinēsisphai*]”, pois que é passivo [*paschéin*] e isso não pode acontecer ao que está

em repouso [*éremoun*]” (248 e). Se se mantiver a absoluta separação entre o que é sensível e inteligível, entre o que é corpóreo e incorpóreo, entre as coisas e as ideias, em suma, se não houver relação nenhuma entre tais elementos, estar-se-á afirmando que “o movimento, a vida, a alma, o pensamento não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto [*pantelós ontí*]; que ele nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático” (*loc. cit.*).

O *ser* parece escapar às definições precedentes, como se à medida que um de seus aspectos é desvelado, ele mesmo se velasse, remetendo-nos novamente às mesmas dificuldades depreendidas da tentativa de definir o *não-ser*. A noção de *dýnamis* chega a dar indícios de que, cada vez mais, Teeteto e o Estrangeiro se aproximam de uma resposta última, de uma definição exata, pronta e acabada sobre o *ser*<sup>15</sup>. Será possível? Será este o objetivo de Platão: definir o *ser* e não mais o Sofista? Até aqui, nenhuma resposta às perguntas *o que é o sofista?*, *o que é o não-ser?* e *o que é o ser?* mostrou-se satisfatória. Por um lado, quando se tratava das tentativas de responder a primeira pergunta, chegou-se a uma definição que afirmava ser o Sofista um produtor de imagens, imagens essas que mesmo depois de feitas as divisões da mimética ainda podem gerar dúvidas e outras tantas questões a seu respeito, pois sua investigação acabou chegando a uma noção de imagem que se refere ao que não é. Por outro lado, acerca das duas últimas tentativas de definir o *ser*, a dos materialistas e amigos das formas, tem-se que: “se os seres são imóveis, não há inteligência em parte alguma,

---

<sup>15</sup> No entanto, não há elementos suficientes, pelo menos não até essa altura do Diálogo, para sabermos se a noção de *dýnamis* é suficiente para definir o Ser e fundamentar assim a relação e a comunhão das ideias, entre si e com as coisas, aliás, não temos sequer o modo como isso seria possível, mais uma vez, teremos de esperar o próprio desenvolvimento argumentativo do Diálogo para sabermos como Platão dará desfecho a questão.

em nenhum sujeito e para nenhum objeto. [...] Se admitirmos que tudo está em translação e em movimento, excluiremos a própria inteligência do número dos seres” (249 b).

Será então necessário considerar todos estes aspectos como pertencentes ao *ser* para que se possa dizer dele que, como um *todo*, é *uno*, encerrando em si o *movimento* e o *repouso*, muito embora ele não corresponda a nenhuma dessas “características” absoluta e isoladamente, muito menos ao somatório indiscriminado e à reunião simplesmente quantitativa das mesmas<sup>16</sup>? Pelo menos até aqui o que se pode dizer é que tanto as concepções materialistas quanto idealistas oferecem designações que – pelas razões apresentadas anteriormente – parecem ser necessárias, já que não é nenhum absurdo dizer que no *ser*, há elementos materiais e formais; no entanto, o modo como cada uma das duas teorias foram postas por seus respectivos idealizadores implica numa espécie de anulação mútua, onde a validade de uma implica na invalidez da outra, ou ainda numa situação paradoxal, onde ao mesmo tempo em que se admite a existência de coisas corpóreas e incorpóreas, não se aceita que o *ser* pode ser, de algum modo, material e formal, ou seja, pelo fato de serem contrários, são considerados como impossíveis de se associarem.

## 2.4 DOS MOBILISTAS E DOS IMOBILISTAS

A teoria dos mobilistas pode facilmente ser atribuída tanto aos materialistas – pois é característico do âmbito corpóreo o *devir*, os movimentos de geração e corrupção oriundos da constante mudança de todas as coisas sensíveis – quanto aos pluralistas – dada a evidente multiplicidade de

---

<sup>16</sup> Como bem notou Pimenta Marques (2006, p. 191) quando dizia que “o sentido da ‘separação’ em Platão [...] não implica o isolamento total do corpóreo com relação ao inteligível. Quando há diferenciação e separação, em Platão, é para que se possa melhor reunir e combinar”.

partes claramente percebida no âmbito material, de onde é possível dizer, de um modo geral, que estas teorias tentaram definir o *ser* como um movimento entre partes materiais. Já a teoria imobilista pode, também, sem muito esforço, ser relacionada aos idealistas ou amigos das formas, bem como às doutrinas unitárias, pois as ideias são concebidas como sendo absolutamente unas e imóveis e são elas que correspondem ao que é verdadeiramente, ou seja, ao próprio *ser*.

Assim sendo, as teorias encerradas pelo mobilismo e pelo imobilismo transportam suas especificidades para seus gêneros, isto é, os problemas e inconsistências observadas em cada uma das teses analisadas anteriormente, não são resolvidos ou anulados pelo fato de terem sido agora generalizadas, o mobilismo traz em si, todas as complicações referentes às teorias materialistas e pluralistas, bem como o imobilismo em relação às concepções unitárias e incorpóreas, e, mesmo tomadas isoladamente, não podem ser sustentadas sem gerar aporia. Com efeito, se tudo está em mudança, se o *ser* é puro devir, então não haverá jamais possibilidade alguma de conhecimento sobre qualquer coisa que seja, pois é impossível conhecer aquilo que em nenhuma hipótese, há permanência de estado, visto que, se tudo está em constante movimento e, portanto, em constante mudança, o objeto antes de ser conhecido sofre a ação dessa mudança, nunca permanecendo sob qualquer aspecto, impossibilitando assim, que seja abarcado pela inteligência. Do contrário, se tudo está absolutamente imóvel, não haverá igualmente, possibilidade de conhecimento, inteligência nem discurso, pois o *ser* compreendido como exclusivamente imóvel, estático, impede que a inteligência se dirija a ele, que ela se lance em direção ao *ser* afim de conhecê-lo, ademais, nenhum discurso seria possível, pois não haveria onde se propagar, se o *ser* fosse completamente imóvel.

Contudo, a consequência do que foi dito até aqui, é a necessidade de se admitir a existência no *ser* tanto do

“repouso [*stásis*]” (250 a), quanto do “movimento [*kéinesis*]” (*loc. cit.*). Estes são considerados como “contrários [*enantia*]” (*loc. cit.*) entre si, e, com efeito, um não pode unir-se ao outro, pois, ao dizer que são, não se pode tomá-los como estando ambos e ao mesmo tempo em repouso – o que imobilizaria o *movimento* –, nem tão pouco em movimento – pois mobilizaria o *repouso*. Diante da contrariedade entre *movimento* e *repouso* e da necessidade de admitir a existência dos dois, – e dificilmente falar-se-ia algo em relação ao ser sem considerá-los –, supõe-se “além dessas duas coisas, uma terceira: o ser” (250 b), logo, “o ser não é a reunião de repouso e movimento, mas é coisa diferente de ambos” (250 c), e mais, que “por sua própria natureza [*phýsis*], o ser não está imóvel nem em movimento” (*loc. cit.*).

Esse é um momento crítico do Diálogo, pois que chega ao ponto mais elevado da indeterminação do *ser*, isto é, todas as tentativas de defini-lo evidenciaram-se insuficientes, revelando apenas aspectos que são seus, mas não sua própria natureza. É nesse momento da argumentação que se desvela a maior das dificuldades, pois se por um lado, nos é simplesmente impossível expressar o que absolutamente não é, por outro, as discussões do Estrangeiro com Teeteto revelaram que todas as empreitadas realizadas pelos predecessores de Platão não bastam para fornecer uma “teoria bem fundada a esse respeito” (250 c), isto é, a respeito do *ser*.

O caráter aporético que emerge se dá, sobretudo, em virtude do modo como essas teorias foram defendidas pelos pensadores anteriores a Platão, a saber, pela tentativa de explicar o *ser* de maneira unilateral e em termos extensivos, seja reduzindo-o a uma absoluta identidade fundamentada nas ideias eternas, unas e imóveis, seja multiplicando-o numa infinidade de partes conjecturadas a partir do movimento oriundo de relações entre contrários, bem como do vir a ser dos corpos. Como observou-se, tais concepções foram divididas em dois grandes grupos, movimento e repouso, e

dada exigência de considerá-los como constitutivos do *ser*, e em virtude da contrariedade mutuamente excludente que há entre eles, conclui-se que o *ser* não é nenhum deles, tomado de forma isolada, nem muito menos consiste na somatória de ambos, e é pelo fato de que são contrários entre si, mas necessários em relação ao *ser*, que o próprio *ser* seja algo de diferente em relação a todas essas teorias, gêneros e “aspectos”, resultando assim, a seguinte dificuldade:

em nenhuma parte é fácil; pois, se uma coisa não se move, como é possível que não esteja parada? E como deixará de ter movimento aquilo que nunca está quieto? Portanto, o *ser* revelou-se agora como separado dos dois. Isto é possível? (250 d)<sup>17</sup>.

Se o *ser* não se reduz a uma unidade imóvel e puramente formal, muito menos a uma multiplicidade constantemente móvel e material, nem igualmente ao somatório de todas essas coisas, como então se deve considerá-lo? De que maneira é possível falar do *ser* com clareza e sem cair em tantos embaraços? A investigação sobre o gênero sofístico levou Teeteto e o Estrangeiro a um abismo aparentemente intransponível, pois se já era difícil determinar o que é o sofista e qual a sua prática, agora parece que nada se sabe com certeza a respeito do *ser*, o que tudo indica é que além de perder de vista o Sofista, os personagens

---

<sup>17</sup> Ainda sobre as perspectivas mobilistas e imobilistas, afirma Pimenta (2006, p. 196-197): “a dificuldade da análise do Estrangeiro reside no fato de que suas demonstrações passam pelos casos particulares, isto é, a forma compreendida em perspectiva ‘extensiva’, mesmo quando visa estabelecer alguma coisa com relação àquilo que o ultrapassa, isto é, a forma em perspectiva ‘intensiva’. Assim, ele fala dos seres em movimento e em repouso, para estabelecer que a forma do *ser* não se confunde com as formas do movimento e do repouso”.

do Diálogo encontram-se na mais completa ignorância e aporia<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Segundo Pimenta Marques (2006, p. 200), “O Estrangeiro não tem pressa em sustentar a aporia; ele parece querer permanecer nela, para melhor conhecê-la. A aporia é fonte de esperança (*elpis*): na medida em que o ser e o não-ser participam igualmente dela (*ek' isou to te on kai to me on aporias meteilefaton*), podemos pensar que, quando um deles (*autôn tháteron*) se mostrar, seja mais obscuro, seja mais claro, o outro (*tháteron*) também se mostrará do mesmo modo, a iluminação de um jogando necessariamente luz sobre o outro. Do mesmo modo, a obscuridade relativa de um jogará também o outro na sombra. Ou bem vemos os dois ao mesmo tempo, ou não somos capazes de ver nem um, nem outro (*kai èn aù medéieron ideîn dunómetha*), mas, mesmo neste caso, o discurso pelo menos se desenvolverá de modo mais adequado, pois avançaremos relativamente aos dois ao mesmo tempo (*amfoîn háma*).”

## DA APORIA A EUPORIA

---

### 3.1 A MÚTUA ASSOCIAÇÃO A PARTIR DO PROBLEMA DA PREDICAÇÃO

As personagens prosseguem na investigação a partir da questão de como é possível que “designemos uma única e mesma coisa por uma pluralidade de nomes” (251 a), tal como se dá quando se refere a algo que é, como por exemplo, quando são atribuídas ao homem, qualidades e/ou virtudes sem que, no entanto, perca-se a compreensão de que este, mesmo possuindo várias designações, mantém sua unidade<sup>19</sup>. Este ponto é levantado contra aqueles que, cegos por um monismo absoluto e tautológico, afirmam ser “impossível que o múltiplo seja um e que o uno seja múltiplo” (251 c), insistindo que o único discurso verdadeiro é apenas aquele que simplesmente reafirma aquilo que é, ou seja, que o homem é homem, que o bom é bom etc., jamais permitindo a articulação de alguma coisa com outra, onde

---

<sup>19</sup> Pimenta Marques (2006, p. 201), chama a atenção para o fato de que “se, por um lado, é verdade que o Estrangeiro põe aqui em questão a possibilidade mesma do discurso (*lógos*), por outro lado, entretanto, é decisivo levar em conta que o problema não é formulado nos termos aristotélicos da predicação. É preciso atentar à particularidade do modo como Platão formula o problema, sob pena de sermos incapazes de perceber sua originalidade. Nesse momento, trata-se da atribuição de nomes: seja simplesmente o nome que é próprio a cada coisa e os nomes que lhes são acrescentados, sejam os nomes que ‘definem’ uma coisa, que, por sua vez, são remetidos a diversas formas, levantando o problema da relação entre a multiplicidade e a unidade no plano das formas inteligíveis. Nesta passagem, trata-se do nome que define o ‘homem’ e os diversos nomes que lhe podem ser acrescentados indefinidamente. Se nos remetemos à sequência do raciocínio, veremos que o Estrangeiro está ainda preparando a formulação das diversas possibilidades de participação das formas entre elas e que, por enquanto, basta estabelecer que uma coisa pode ser chamada por diversos nomes, sem que sua unidade e sua identidade sejam ameaçadas”.

não se aceita dizer, por exemplo, que o homem é bom ou estabelecer outra relação – seja ela qual for –, entre termos distintos. Esta questão se remete diretamente ao contexto do Diálogo *Parmênides*, precisamente quando Sócrates, tomando a si mesmo como exemplo, evidencia o aspecto sob o qual é possível que alguma coisa seja una e múltipla ao mesmo tempo:

Quando *alguém* quiser mostrar que sou múltiplas coisas, dirá que uma coisa é meu lado direito, outra, o esquerdo, e que uma coisa é a frente, outra a parte de trás, e do mesmo modo com relação à parte inferior e posterior, pois participo, creio, da quantidade; e, por outro lado, quando quiser mostrar que sou um, dirá que, dos sete que aqui estão, eu sou um homem, participante que sou também do um. De sorte que mostra, com verdade, ambas as coisas. Se então alguém tentar mostrar que coisas desse tipo são simultaneamente um e múltiplas – pedras, pedaços de madeira e coisas tais – diremos que ele demonstra que algo é múltiplas coisas e um, não que o um é múltiplas coisas, nem que o múltiplo é um, e que não diz nada de espantoso, mas coisas com que todos concordaríamos (*Parmênides*, 129 c-d, itálicos nosso).

Há, nesse mesmo passo, uma antecipação do que é tratado no *Sofista*, a saber, a comunidade [*koiononía*] dos gêneros supremos [*mégista tà géne*], que consiste na possibilidade da relação entre as formas mesmas, a partir das mais abrangentes generalizações propostas por Platão, acerca de tudo o que pode ser pensado ou dito, e que, no *Parmênides*, tal não parece ser possível, pelo menos de acordo com as exposições argumentativas do Diálogo, pois que estas se aproximam muito mais de uma sinalização para as aporias decorrentes do modo unilateral de tentar definir o que *é*, no sentido de que sempre incorre em grandes dificuldades quem separa, [*apokhōrízō*] ou combina [*symplokē*],

indiscriminadamente todas as coisas. Contudo, o que se dispõe como um possível elemento para caracterizar que, já no *Parmênides*, há uma antecipação da relação entre os gêneros supremos no *Sofista*, é o seguinte depoimento de Sócrates:

Dentre as coisas que há pouco mencionei, se alguém, em primeiro lugar, separasse uma das outras as formas mesmas em si mesmas - por exemplo a semelhança, a dessemelhança, a quantidade, o um, o repouso, o movimento e todas as coisas desse tipo - , em seguida mostrasse que estas, entre si, podem ser misturadas e separadas, eu pelo menos ficaria encantado, cheio de espanto (*Ibidem*, 129 d-e).

Tal espanto se deve, sobretudo, ao modo como as formas mesmas são concebidas, isto é, como sendo absolutamente desprovidas de toda e qualquer possibilidade de afetação e/ou relação. Recorrendo ao discurso e, portanto, a uma investigação sobre os modos de predicação – se é que é permitido falar assim –, Platão lança três hipóteses como alternativas para sair dessa aporia. A primeira delas pode ser atribuída aos materialistas e mobilistas, pois trata da possibilidade de tudo se relacionar com tudo, ou seja, que todas as coisas podem ser predicadas de todas as coisas. Já a segunda hipótese pode ser atribuída aos amigos das formas e aos imobilistas, pois dizem estes que nada pode se relacionar com nada, como num discurso tautológico onde cada coisa só pode ser predicada dela mesma. Por fim, a terceira hipótese, relativiza as duas primeiras, postulando a possibilidade de que algumas predicções sejam possíveis, outras não, isto é, de que algumas coisas se relacionam entre si e outras não. As questões postas pelo Estrangeiro são as seguintes:

Ser-nos-á vedado unir o ser ao repouso e ao movimento, assim como unir uma a outra quaisquer

coisas que sejam, e, considerando-as, ao contrário, como inaliáveis [*ámeikta*], como incapazes [*adýnaton*] de participação mútua [*metalambanein allélōn*], tratá-las como tais em nossa linguagem [*lógos*]? Ou as uniremos todas supondo-as capazes de se associarem [*synagágomen*] mutuamente? Ou, enfim, diremos que algumas possuem essa capacidade e outras não? (251 d).

Parece não ser muito difícil atentar para as aporias presentes nas duas primeiras hipóteses, pois a que diz ser possível uma relação absoluta de tudo com tudo, recai sobre um relativismo radical, onde não é possível haver nenhum conhecimento sobre qualquer coisa que seja em virtude da mais plena mobilidade e relatividade entre todas as coisas. Do contrário, não havendo absolutamente relação alguma, nada poderá ser conhecido visto que conhecer implica ação e, portanto, movimento, bem como a afetação daquilo que é conhecido. Resta então a terceira hipótese que diz haver “algo que se presta e algo que não se presta à mútua associação” (252 e), tal como acontece com as letras, algumas podem se combinar [*armózein*], outras não, “mas as vogais, certamente, se distinguem das outras letras, pelo fato de circularem como laços através de todas; além disso, sem uma delas é impossível que as outras se combinem uma a uma” (253 a); semelhantemente, entre os tons agudos e graves, uns se combinam, outros não. Se por um lado, para essas e outras tantas técnicas, é necessário um artífice, como o gramático para as letras, e, o músico para os tons, por outro lado, para a relação entre as formas mesmas, é necessário uma ciência [*epistéme*], e nesse caso, Teeteto pergunta quem seria capaz de saber quais dentre elas se combinam e quais não.

Resta ainda, expor como estabelecer corretamente as relações entre os seres, tal como acontece na gramática, que determina a articulação e a relação entre vogais e consoantes para a formação das palavras, assim como na música, que

harmoniza os tons agudos e graves para a formação dos acordes. Segundo Platão, faz-se necessário uma ciência que determine o modo correto de se pensar e dizer o *ser*, ciência esta que para ele é a dialética [*dialektiké*], e, assim como para a arte da gramática se tem o gramático, para a arte da música, o músico, para a ciência dialética se tem o filósofo, pois este é quem é capaz de discernir [*diaisthanetai*]

[...] em olhar penetrante, uma forma única, desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta [*keboris*]; e mais: uma pluralidade de formas diferentes [*hetéras*] umas das outras envolvidas [*periekhoménas*] exteriormente por uma forma única repartida [*keboris*] através de pluralidade de todos e ligada [*sunemménein*] a unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas [*keboris*] e separadas [*diórisménas*]; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis. (253 d).

A análise das três hipóteses evidencia a necessidade de se admitir que entre algumas coisas haja associação mútua e entre outras não, porém, até o presente momento, não houve grande avanço no que diz respeito às aporias tratadas no capítulo anterior, ou seja, se é necessário que *movimento* e *repouso* sejam, e que além de serem distintos entre si, são também em relação ao *ser*. Como aplicar agora a hipótese adotada pelo Estrangeiro? De que forma é possível, sem cair em contradição, dizer que tanto o movimento quanto repouso são, que o *ser* não se reduz a nenhum deles em separado, e, muito menos, na reunião de ambos? Novamente, não se sabe dizer o que é o *ser*, no entanto, sabe-se o que ele não é, pois, não é *movimento*, nem é *repouso*, nem muito menos, é *movimento* e *repouso*, uma vez que estes são contrários entre si.

### 3.2 OS GÊNEROS SUPREMOS E SUAS INTERRELAÇÕES

Dentre os gêneros analisados no Diálogo, três se destacam inicialmente: o *movimento*, o *repouso* e o *ser*. Cada um é idêntico a si mesmo, e diferente em relação aos outros, e, embora não haja associação entre *movimento* e *repouso* – pois são contrários – há do *ser* em relação a ambos, e “assim, cada um é outro [*héteron*] com relação aos dois que restam, e o mesmo [*tautón*] que ele próprio” (254 d). E o que quer dizer esse *outro*? E esse *mesmo*? Antes de investigar propriamente estas significações, o Estrangeiro alerta que, seja qual for a natureza do *mesmo* e do *outro*, não se deve atribuí-lo seja ao *movimento*, seja ao *repouso*, ou ao *ser*, sob pena de que, sem as devidas distinções, efetue-se uma identificação entre os “termos”, isto é, se o *ser* não é *movimento*, nem *repouso*, muito menos poderá ser o *mesmo* ou o *outro*, a partir do que é possível dizer que o *ser* se revela agora como um *quinto*, isto é, no sentido de que não se confunde com nenhuma das outras quatro designações.

Parece que nesse momento do Diálogo, Platão está chamando a atenção para o valor ambíguo que o discurso pode possuir, pois se por um lado ele diz que “o que quer que atribuamos de comum ao movimento e ao repouso não poderá ser nenhum nem outro deles” (255 a), por outro, ele afirma que “ambos, participam quer do mesmo, quer do outro” (*loc. cit.*)<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Fica mais claro se percebermos a distinção entre uma predicação que estabelece uma identificação entre os termos predicados, A é B e uma que estabelece a participação de um, noutro termo, A participa de B. Assim sendo, quando o Estrangeiro diz que não se deve atribuir comunhão entre movimento e repouso ele quer dizer que o movimento não é o repouso, isto é, não há uma identidade entre movimento e repouso, muito embora, haja a participação tanto do movimento quanto do repouso nas formas do mesmo e do outro, como se dá essa participação é o que veremos no decorrer do capítulo.

Se houver uma total comunhão entre o *movimento* e o *outro*, tem-se como consequência, a mudança de sua própria natureza, isto é, o *movimento* se tornaria imóvel, semelhantemente em relação ao *repouso*, ao se comunicar com o *outro*, ele se moveria, pois, sua alteridade determinada é o *movimento* e vice-versa. Também não se deve estabelecer uma identidade entre o *ser* e o *mesmo*, pois se assim fosse, ao dizer que *movimento* e *repouso* são, a identidade do *ser* com o *mesmo*, identificaria também o *movimento* e o *repouso*, dessa maneira, é necessário admitir “o mesmo” como uma quarta forma, um gênero que, embora distinto do *movimento*, do *repouso* e do *ser*, possibilita que cada um seja idêntico a si mesmo por participar da forma do *mesmo*.

Tendo evidenciado o *mesmo* como quarta forma, o Estrangeiro quer saber se o *outro* “deverá ser contado como uma quinta forma? Ou será necessário entender a ele e ao *ser* como dois nomes que servem a um gênero único?” (255 c), pois, se todos os quatro gêneros mencionados até então são idênticos a si mesmos, e, por isso, não se confundem, é necessário que cada um possua certa alteridade para com os demais, isto é, “uns se expressam por si mesmos e outros, unicamente em alguma relação [*autà kath’ autá, tà dê pròs àlla*]” (*loc. cit.*), do contrário, haveria um *outro* que não se relaciona a outra coisa, ou seja, se houvesse uma completa identidade entre o *ser* e o *outro*, pelo fato do *ser* se expressar por si mesmo, ele não seria *outro*, o *outro* já pressupõe, no mínimo, uma relação entre duas coisas diferentes. Sendo assim, cada gênero 1) é por participar do *ser*; 2) é idêntico a si mesmo por participar do *mesmo* e 3) é *outro* em relação a tudo que for *outro* em relação a ele, por participar da forma do *outro*, do que se segue que este último, assim como os demais, deve ser considerado necessariamente como gênero supremo, e

que ele é extensivo a todos os demais gêneros, pois, cada um é outro em relação aos demais.<sup>21</sup>

### 3.2.1 A INTRIGANTE APORIA DA MÚTUA PARTICIPAÇÃO ENTRE MOVIMENTO E REPOUSO

O *movimento* é “absolutamente outro que não o repouso [*hōs esti pantapasin heteron staseōs*]” (255 e), ou seja, *movimento* e *repouso* são completamente contrários entre si. Uma proposição que envolvesse esses dois “termos”, complicando-os com o *mesmo* e/ou com o *outro*, fatalmente implicaria nas aporias já mencionadas, no entanto, pergunta o Estrangeiro, “se, pois, de alguma maneira, o próprio movimento participa do repouso, haveria algo de estranho em chamá-lo estacionário? [*oukoun kàn éi pē metelámbanen autē kinesis staseōs, oudèn àn átopon en stásimon autèn prosagoreúein;*]” (256 b), Teeteto prontamente responde que não há nada de estranho já que “entre os gêneros, uns se prestam à associação mútua, outros não” (*loc. cit.*). De que maneira isso é possível? A relação entre termos absolutamente contrários tem implicações diretas: “o movimento se imobilizaria, e o repouso se tornaria móvel. Com efeito, se qualquer um dentre eles [mesmo e outro] se aplica a esse par, [movimento e repouso] obrigará o outro a mudar sua própria natureza na natureza contrária” (255 a, colchetes nossos).

---

<sup>21</sup> Ainda a esse respeito, Pimenta Marques (2006, p. 251) acrescenta que “as participações no mesmo, no ser e no outro são condições necessárias para todas as formas. Entre o outro e o mesmo, encontramos uma oposição *sui generis*: mesmo sendo mutuamente exclusivos, eles são, de certo modo, complementares, pois um ser é mesmo *que si mesmo* e outro *que os outros*. A oposição entre o mesmo e o outro é nuançada pelo modo como as participações neles se dão: uma, com relação a si mesmo, a outra, com relação a outro. Todo ser participa do mesmo e do outro, inclusive o mesmo e o outro, cada um a seu modo. Assim, eles não podem ser contrários absolutamente exclusivos, pois participam um do outro”.

Dentre os estudiosos que abordam o problema, não há consenso, Mesquita (1995, p. 274, nota 25), por exemplo, ao se referir ao estabelecimento da absoluta contrariedade entre *movimento* e *repouso*, afirma: “a passagem de 256 b que aparenta negá-lo, é meramente hipotética e opera, por assim dizer, uma redução ao absurdo”, ou seja, não é possível negar que *movimento* e *repouso* são contrários excludentes, o que torna impossível a participação de um no outro.

A proposta oferecida por Souza (2009, pp. 113-118), dá indícios de que outra leitura é possível, de acordo com a autora, pode-se entender essa questão a partir do que ela chama de “participação como identidade parcial e assimétrica” (*loc. cit.*, p. 113), uma espécie de flexibilização da noção de identidade, flexibilização esta que possibilita a participação de uma coisa noutra, sem que, com isso, haja mudança de natureza.

Para isso, a identidade completa e simétrica deve ser relativizada em uma identidade parcial e assimétrica, segundo a qual a comunidade de A com B, que se expressa no enunciado *A é B*, não transforma A em B. A identidade parcial pode ser explicitada como: em um enunciado predicativo *A é B*, sua contraparte ontológica *A participa de B* significa que A tem B como parte constitutiva. B é, pois, idêntico a uma parte de A. E esta identidade é assimétrica, pois B é parte constituinte de A, mas o inverso não é verdadeiro. Assim, B não esgota o ser de A. Além de B, A é muitas outras coisas, possui muitas outras determinações, muitos outros constituintes. (*loc. cit.*, p. 115-116).

Esse tipo de parcialidade e assimetria, no entanto, já foi estabelecido por Platão no próprio Diálogo, não envolvendo diretamente a oposição entre o *movimento* e o *repouso*, mas cada um deles, em separado, enquanto *mesmo*, enquanto *outro* e enquanto *ser*. Basta lembrar as

argumentações referentes às expressões “é o mesmo [*tautós*] e não o mesmo [*mè tautòs*]” para trazer à luz, a possibilidade de haver participação sem perda de identidade; o *movimento* é o mesmo por participar da forma do *mesmo*, o *movimento* é outro por participar da forma do *outro*, e é ser por participar da forma do *ser*, tais relações além de possíveis, garantem que tanto o *movimento* como as demais formas continuem sendo o que elas exatamente são, idênticas a si mesmas e diferentes entre si. Isso não quer dizer que o *movimento* possa participar ou ser parcialmente e assimetricamente identificado ao *repouso*. Ao substituir as “variáveis da equação” pelas formas do *movimento* e do *repouso*, tem-se que o *repouso* é parte constituinte do *movimento*, e embora o *repouso* não esgote o ser do *movimento* ele seria, de acordo com a equação, idêntico a uma parte deste último. Se assim for, então como o *repouso* seria idêntico a uma parte do *movimento* sem que isso implique na imobilização do *movimento* e vice-versa? E como esse tipo de abordagem em relação às formas mesmas não interfere na compreensão da unicidade da forma? Talvez, consciente disso, a autora tenha admitido que, além de não haver unanimidade entre os comentadores de Platão a respeito da predicação ou participação como identidade relativa e parcial, o próprio Diálogo *Sofista* não oferece elementos suficientes para justificar sua interpretação.

A dificuldade em sustentar esta interpretação está no fato de que, na seção que trata da participação, o Estrangeiro de Eléia refere-se à identidade sempre como auto-identidade e trata da relação entre dois termos apenas do âmbito da identidade negativa. Devemos lembrar, contudo, que o objetivo da seção é exatamente este, mostrar que qualquer enunciado envolve o não-ser, uma vez que é necessário distinguir o significado de seus termos. A argumentação desenvolvida pelo Estrangeiro de Eléia centra-se neste ponto, não sendo clara e precisa o suficiente para oferecer um tratamento da

predicação como identidade parcial, e isso sequer poderia ser feito nesse contexto, se considerarmos que ele elegeu, como paradigmas para a discussão, duas formas que não se combinam, movimento e repouso, e seria impossível estabelecer qualquer relação de identidade entre elas (Souza, 2009, p. 116).

A participação como identidade parcial e assimétrica, portanto, serviria para explicar que entre algumas formas há participação mútua, e entre outras não, mas, assim como admite a autora, ela não é suficiente para mostrar como o *movimento* participaria do *repouso*. Sua contribuição – se assim for permitido pensar –, seria, portanto, a de entender que Platão teria posto uma relação entre termos contrários que implica em uma contradição<sup>22</sup>. Em todo caso, a aporia permanece.

Segundo Marques (2006, p. 254), “dizer que o movimento está em repouso não significa dizer que ‘estar em repouso’ faz parte daquilo que é o movimento. O que quer que o movimento seja, ele o é de modo imutável”. Ou seja, é como se o *movimento* ao perdurar na sua auto-identidade, de algum modo, participasse do *repouso*, pois, para que ele não deixe de ser o que é, é necessário que, em sua identidade, haja

---

<sup>22</sup> Em duas notas a autora tenta, respectivamente, 1) justificar a ausência de elementos suficientes para legitimar a sua leitura, segundo ela, “é como se o problema da predicação já tivesse sido suficientemente discutido, não só no *Sofista*, mas também no *Parmênides*, para permitir uma exposição abreviada da solução.”, e 2) reconhecer que a hipotética participação do movimento no repouso, permite pensar que: “a intenção do Estrangeiro de Eléia é mostrar a impossibilidade de participação com uma relação universal, e ele escolhe duas formas tais que a afirmação de uma implica negação da outra. No caso do movimento e do repouso, portanto, não há possibilidade de uni-los em um enunciado predicativo, pois isto, se aceito, teria como consequência ontológica a dissolução da natureza daquele que é tema do enunciado” (Souza, 2009, p. 116, notas 15, 16).

permanência de estado, o que caracterizaria o repouso do *movimento* enquanto idêntico a si mesmo.

Do mesmo modo, dizer que o outro é o mesmo não significa dizer que “ser o mesmo” faz parte daquilo que é a alteridade. O que quer que a alteridade (a forma do outro) seja, ela é sempre (e essencialmente) no mesmo sentido, ela permanece sempre o que ela é, mesmo se ela se diferencia ou se determina progressivamente em partes ou “espécies”. De qualquer modo, o único caso que poderíamos imaginar seria aquele no qual o movimento participaria do repouso num sentido no qual não seriam anuladas suas naturezas respectivas (Marques, 2006, p. 254).

Há ainda que se acrescentar a esta argumentação, a distinção proposta por Dixsaut entre mutabilidade e mobilidade; a primeira indicaria a mudança de natureza de uma coisa ao participar do seu contrário, a segunda, possibilitaria, de algum modo, além da participação entre contrários, a conservação das suas respectivas naturezas, tal como pontua Marques:

Uma forma seria sempre imutável, pois ela não sofre nenhuma mudança (nem de ordem temporal, nem espacial; nem enquanto objeto de participação, nem enquanto é conhecida por um sujeito), mas ela não permanece impassível perante a inteligência que conhece. Ela seria imutável, mas móvel, no sentido de uma passividade derivada do fato de ser conhecida por uma inteligência. “O inteligível sofre mas unicamente o fato da inteligência” (DIXSAUT, *apud* MARQUES, 2006, p. 405), passividade que constitui seu “movimento” dialético e sua vida (MARQUES, 2006, p. 405).

Desta maneira, cada gênero, enquanto forma é, por um lado, uno, eterno, e imutável sob o ponto de vista de sua auto-identidade e, por outro lado, passivo de mudança em virtude de poder ser afetado por uma inteligência que o conhece. No entanto, se assim for, como conciliar o raciocínio de agora com a hipótese adotada no Diálogo, de que alguns gêneros se comunicam e outros não? Seja lá em qual for o aspecto, se o próprio *movimento* participa do *repouso*, sem que isso os afete essencialmente, então, de algum modo, é possível que haja participação entre todas as coisas, e esta possibilidade, há muito já foi rejeitada por Teeteto e o Estrangeiro. É com que parece concordar Marques quando diz que tal participação dificilmente pode ser sustentada sem causar grandes problemas, segundo seu raciocínio:

Uma solução possível é a que consiste em dizer que, por um lado, há a forma mesma do movimento (o movimento enquanto *forma*) e, por outro lado, a forma do movimento mesmo (o movimento enquanto *forma do movimento*), o movimento enquanto natureza do movimento. Nessa perspectiva, o movimento estaria duplamente inserido na rede de participações recíprocas das formas. Uma forma deveria poder ser considerada enquanto forma *genérica* (a *forma do movimento*), como qualquer outra forma, mas também como forma *específica* (a forma do *movimento*), estabelecendo, neste segundo sentido apenas, as relações que são próprias à sua natureza de movimento. Como toda forma, a forma do movimento participaria do ser, do mesmo, do outro, do repouso (e ainda do um etc.). Mas, como forma do movimento, o movimento não participaria do repouso, porque suas naturezas são contrárias; só neste caso, sua alteridade é contrariedade, o que inviabiliza a participação recíproca. De qualquer maneira, a meu ver, tal hipótese permanece “irreal”, e o segundo caso é o único que é abordado no *Sofista*: a alteridade do movimento e do repouso, além de

sua não-identidade, implica também sua não-participação. É essencial, para a argumentação do Estrangeiro, que quer estabelecer os gêneros maiores como não redutíveis uns aos outros, que o movimento e o repouso sejam tomados em sua contrariedade, pois sua oposição é tomada como paradigma para os outros casos de participação ou de não-participação dos gêneros entre si (2006, p. 260).

A participação do *movimento* no *repouso*, acompanhando e limitando o raciocínio de Marques seria “irreal”, de modo que a “possível solução” proposta por ele parece não ser suficiente, pois, ao tentar considerar a distinção entre o “movimento enquanto *forma*” e a “forma de movimento” pode-se incorrer no risco de confundir a participação das formas entre si, com a participação dos sensíveis nas formas, além do que, se o “movimento enquanto *forma*” é quem garante a “forma de movimento” tal como ela é compreendida, isto é, como puro fluxo, não há nada que impeça que se pense numa terceira forma mais abrangente que essas duas, e que, por isso mesmo, possibilite dizer que elas sejam movimento. Ao assumir que, em todo caso, o problema é complicado e de difícil solução, Marques entrega ao arbítrio do intérprete ou leitor a escolha por uma melhor alternativa ou reequacionamento do problema.

Com efeito, pelo menos uma coisa é certa: para que haja concordância com a hipótese escolhida pelo Estrangeiro, é necessário admitir, por um lado, que *movimento* e *repouso*, em virtude da sua contrariedade, são as formas que não se combinam entre si, e que, por outro lado, as formas do *ser*, do *mesmo* e do *outro*, são as que se combinam com todas as formas. Além disso, analisando calmamente todo o desenvolvimento argumentativo acerca dos cinco gêneros supremos e suas respectivas relações, ver-se-á que, para a economia da argumentação, isto é, para explicar quais, quantos e como se entrelaçam [*symploke*] as mais abrangentes

formas, a passagem de 256-b, parece não ser necessária, pois, sem ela, mantêm-se perfeitamente os elementos mínimos que, sem os quais, não se poderia estabelecer e fazer entender a *koinonía* entre os gêneros<sup>23</sup>.

### 3.3 A PARTIR DAS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE SER E DE NÃO-SER

Com Platão, *ser* e *não-ser* ganham nova significação. Segundo as relações estabelecidas entre os gêneros supremos, o *ser* é concebido não apenas como exclusivamente idêntico a si mesmo, além disso, ele é também movimento e não-movimento, é repouso e não-repouso, é mesmo e não-mesmo, é outro e não-outro. A maneira como o *mesmo* e o *outro* perpassam toda a extensão do *ser* permite que haja incontáveis relações de identidade e diferença, onde cada coisa, imediata e simultaneamente, é, por participar do *ser*, e *não-é*, por não esgotar aquilo que o *ser* é. É movimento ao participar da forma do *movimento*, e *não-é* movimento ao participar da forma do *repouso* e vice-versa. É o mesmo por participar da forma do *mesmo*, e *não-é* mesmo por participar da forma do *outro*, o que faz com que sempre seja outro em relação a outra coisa que não é ela mesma. “Assim, vemos que tantos quantos os outros são, tantas vezes o ser não é; pois, não os sendo, ele é um em si; e por sua vez, os outros, infinitos em número, não são” (257 a).

O Estrangeiro alerta para que não se entenda a partícula negativa utilizada como prefixo para designar algo que não é (o não-movimento, por exemplo), como caracterizando uma referência completa e exclusiva ao contrário [*enantíon*] equivalente do que é negado, ou seja, o sentido empregado na expressão “o não-ser é [*tò mèn on*]” (258

---

<sup>23</sup> Talvez tenha sido essa a razão por que Lima Vaz (2001, pp. 13-55) ao realizar uma excelente exposição da relação entre os gêneros supremos no Diálogo *Sofista*, não menciona a passagem de 256-b.

b), é o da diferença, diferença esta que, além de preservar a possibilidade de se referir a um contrário determinado<sup>24</sup>, garante ainda que se possa dizer “não-ser” para indicar todas as outras coisas que não se identificam ao sujeito do enunciado.

Segue-se, pois, necessariamente, que há [*estin*] um ser [*eimã*] do não-ser [tô mē on], não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros [*katà pánta tà géne*]; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser, e por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres. (256 d-e).

Para explicar melhor o sentido de “não-ser<sup>25</sup>”, faz-se salutar citar os três exemplos utilizados pelo Estrangeiro: o do “não grande”, o da “ciência” e o do “não-belo”. No primeiro caso, o que se quer dizer é que o “não grande”, não necessariamente é o “pequeno”, ele pode ser o “igual”, ou seja, o “não” pode expressar diferença e/ou contrariedade. Quanto à “ciência”, o fato de que “cada parte [*hékaston*] dela se separa [*aphoristhèn*], para aplicar-se a um determinado objeto” (257 c), permite que cada uma seja chamada ciência, não por encerrar em si, toda a ciência mesma, mas em razão de ser diferente, uma determinada ciência, como a gramática e a música por exemplo. Assim, é possível dizer “não-ciência”, sem necessariamente referir-se exclusivamente, à

---

<sup>24</sup> Utilizar a expressão “não-ser” para se referir a um contrário determinado é possível em todos os casos, exceto em relação à forma do ser, pois o não-ser absoluto, sumamente contrário ao ser, não é.

<sup>25</sup> Quanto mais se avança no desenvolvimento argumentativo do diálogo, mais se percebe que a concepção de não-ser está fortemente ligada à da forma do outro.

completa ignorância<sup>26</sup>. Relação semelhante se aplica ao “não-belo”. Essa expressão pode ser usada para designar não somente, o contrário do que é belo, ou seja, ela também serve para estabelecer uma oposição entre coisas distintas pertencentes a gêneros distintos, o que não implica dizer que uma tem mais dignidade ontológica do que outra, isto é, não se trata de entender que “o belo seria mais ser, e o não-belo, menos” (258 e). O mesmo se diz do “não-político”, do “não-filósofo”, e em todos os casos – inclusive o do não-ser – em que se utilize o “não” para significar algo de diferente.

O mesmo se dirá de todo o resto, pois que a natureza do outro [*thatérou phýsis*], pelo que vimos, se inclui entre os seres; e se ela é, é necessário considerar as suas partes como seres pela mesma razão que o que quer que seja. [...] Assim, ao que parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõem mutuamente, esta oposição [*antítthesis*] não é, se assim podemos dizer, menos ser que o próprio ser [*ontos ousía*]; pois não é o contrário [*enantíon*] do ser que ela exprime; e sim, simplesmente, algo dele diferente [*héteron*]. (258 a-b).

Sendo assim, pode-se finalmente reconhecer que se atingiu um estado de *euporia*, ou seja, de clareza, retidão e acerto acerca do *ser*, do *não-ser*, do *movimento*, do *repouso*, do

---

<sup>26</sup> Ainda sobre este assunto, Pimenta Marques (2006, p. 273), comenta: “A ciência se divide na medida em que se aplica a objetos diferentes, de modo que, aplicada às letras, ela terá uma parte que é a *grammatiké* e, aplicada aos sons, ela terá uma parte que receberá o nome de *mousiké*. A ciência em si é ciência do cognoscível em si, isto é, daquilo que se deve estabelecer que há ciência, e uma ciência determinada é ciência de algo determinado. Assim, quando a ciência se aplica a esta coisa determinada que é a fabricação de casas, há a ‘gênese’ de uma ciência determinada, que, por sua vez, diferirá das outras ciências (*diénenke tón állon epistemón*) e que receberá uma denominação própria, a ciência da fabricação de casas (*oikodomiké*), que é tal que não é nenhuma das outras (*hoía hetéra oudemía tón állon*).

*mesmo* e do *outro*. A partir do que é possível dizer, agora mais do que nunca, que *movimento* e *repouso* são por participarem do *ser*, – muito embora não participem um do outro –, que cada um dos cinco gêneros, é o mesmo que si mesmo, e o outro em relação ao que lhe for diferente, por participarem respectivamente das formas do *mesmo* e do *outro*. Fica, portanto, estabelecido, que em quantos casos se considere algo que *é*, deve-se considerar que o *não-ser*, ilimitadas vezes, também é, pois para cada ser, há um incontável número de *não-seres*, uma vez que tudo aquilo que for diferente, pode ser considerado como *não-ser*. Eis o estatuto ontológico do *não-ser*. Tal só foi possível de ser conquistado graças ao fato de Platão ter concebido as relações entre os gêneros supremos, a partir da identidade e diferença, correspondentes lógicos que são, respectivamente, aos gêneros *mesmo* e *outro*, os quais perpassam todas as coisas garantindo que cada uma seja idêntica a si mesma, e diferente em relação à outra.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

A artilosa tarefa de definir o Sofista, no Diálogo homônimo, faz com que Platão empreenda uma verdadeira “odisséia” em torno do pensamento humano. Através de suas personagens, ele percorre e dialoga – ao seu modo – com as mais importantes teorias da tradição e de seu tempo, revelando as insuficiências e dificuldades que elas possuem, estabelecendo o modo correto de se pensar e dizer o *ser* e o *não-ser*. Como se pôde notar, no decorrer do presente trabalho, Platão o faz a partir das noções de identidade [*autón*] e diferença [*héteron*], na medida em que tais noções possibilitam que hajam relações determinadas entre todas as coisas, sabendo que algumas se associam mutuamente e outras, não. Muito embora tenha sido este o objetivo deste livro, qual seja, o de expor o significado da identidade e da diferença nas relações genéricas, não se pode dizer o mesmo a respeito do Diálogo *Sofista*. Notar-se-á que a relação entre os gêneros supremos, estabelecida por Platão, pode ser entendida como a condição sem a qual não é possível dizer que há discurso falso, nem muito menos atribuí-lo à sofística. No entanto, ao declarar de uma vez por todas “que o não-ser é, a título estável, possuidor de uma natureza que lhe é própria” (258 b), Platão, além de conferir-lhe estatuto ontológico, abre caminho não só para a possibilidade do discurso falso mas para tudo o que for relacionado ao *não-ser* como sendo um diferente.

É em virtude da necessidade de “assegurar ao discurso lugar no número dos gêneros do ser [*tòn lógon hemin tòn ónton hén tí genón einaí*]” (260 a) – pois “se dele fôssemos privados, recusando-lhe absolutamente o ser, isso significaria negar-nos toda possibilidade de discorrer sobre o que quer que fosse” (*loc. cit.*) – que se pode, além disso, associá-lo ao *não-ser*, entendido agora como alteridade. Do contrário, “se ele não se associa, segue-se necessariamente que tudo é verdadeiro” (260 b), ou seja, o discurso é o veículo por onde são expressas as possíveis relações entre os gêneros e, já que

é necessário considerá-lo como fazendo parte do número dos seres, as mútuas associações se dão *no* discurso e *para* o discurso.

“A mais forte muralha está vencida” (261 c), exclama o Estrangeiro. Com efeito, foi magnânima e corajosa a demonstração de que o *não-ser é* e, mesmo que por um lado, se diga que o combate não está plenamente vencido, por outro lado, o seu fim é eminente, pois, a pedra de toque para a legitimação de todo e qualquer discurso, é o estabelecimento de que dentre todas as maneiras de se referir ao *ser*, a mais acertada e mais genérica é a de que o *ser é* e *não-é* simultaneamente, isso graças a determinadas relações que ele (o ser) estabelece com identidade e diferença, onde umas são possíveis, outras, não, a partir de que se pode concebê-lo como o *mesmo* que si mesmo, e como *outro* em relação a todo e qualquer outro ser que se considere, e nessa relação com o outro, o *ser é não-ser*, mas esse *não-ser*, como se pôde observar, não quer significar nada além de uma diferença determinada de ser a ser, pois, “há muito tempo que demos adeus a não sei que contrário do ser, não nos importando saber se ele é ou não, se é racional ou totalmente irracional” (259 a). Sendo assim, o discurso será falso quando não expressar corretamente as relações do que é dito, entre o que pode e o que não pode ser associado, entre o que se presta e o que não se presta à mútua associação, ou seja, é falso o discurso que faz parecer combinar as coisas que não se combinam, e vice-versa. Esta associação inadequada aparece em asserções que, embora possam se referir de alguma forma a um ser, não expressam a verdade, pois não se adéquam corretamente as relações que, entre os seres, são possíveis ou não.

Eis o lugar onde se deve procurar determinar de todos os modos o discurso falso e, conseqüentemente, poder, enfim, atribuí-lo ao Sofista, indivíduo que, segundo o Estrangeiro, “se refugia na obscuridade do não-ser, aí se adapta à força de aí viver; e é à obscuridade do lugar que se

deve o fato de ser difícil alcançá-lo plenamente” (254 a), obscuridade essa que, agora iluminada, revela o caminho pelo qual se deve percorrer para, de uma vez por todas, encurralar o inimigo e, contra ele, declarar vitória. Talvez, por isso, se fez presente no Estrangeiro um misto de euforia e espanto ao declarar ter, possivelmente, descoberto em vez do Sofista o Filósofo, pois quanto a este “é à forma do ser que se dirigem perpetuamente seus raciocínios, e é graças ao resplendor dessa região que ele não é, também, de todo fácil de se ver. Pois os olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas” (254 a). No entanto, se esse escrito tiver alcançado seu objetivo, tais olhos dispõem, pelo menos, de um farol para onde devem ser guiados e, uma vez atracados em porto seguro, poderão, sem pressa, se acomodar à luminosidade do ser, quando, depois de contemplá-lo, não mais precisarão temer seguir navegando oceanos de argumentos.

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

PLATÃO. **Sofista**. Tradução brasileira de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. **Parmênides**. Tradução brasileira de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003.

\_\_\_\_\_. **Platonis Opera**. Estabelecimento: BURNET. John Londres: Oxford University Press, 1957.

ISIDRO, Pereira, S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 8 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa. 1998. 1054 p.

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

MESQUITA, Antônio Pedro. **Rer Platão**: ensaio sobre a teoria das idéias. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995.

SOUSA, Eliane Christina de. **Discurso e ontologia em Platão**: um estudo sobre o sofista. Ijuí: Unijuí, 2009.

SOUZA, José Cavalcante de. **Pré-socráticos**: Fragmentos, Doxografia e Comentários. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).

VAZ, Henrique C. Lima. **Escritos de Filosofia VI**: ontologia e história. São Paulo: Loyola, 2001.