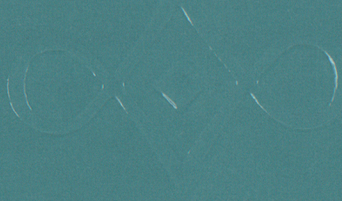


O SOFISTA

Platão



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Serviço de Educação e Bolsas



the 1990s, the number of people in the UK who are aged 65 and over has increased from 10.5 million to 13.5 million (19.5% of the population).

There is a growing awareness of the need to address the needs of older people, and the Government has set out a strategy for the 21st century in the White Paper on *Ageing Better* (Department of Health 1999). This paper sets out a vision of a society in which older people are able to live well, and to contribute to society.

The White Paper sets out a number of key objectives, including: to ensure that older people are able to live well, and to contribute to society; to ensure that older people are able to live independently; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities.

The White Paper also sets out a number of key actions, including: to ensure that older people are able to live well, and to contribute to society; to ensure that older people are able to live independently; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities.

The White Paper also sets out a number of key actions, including: to ensure that older people are able to live well, and to contribute to society; to ensure that older people are able to live independently; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities.

The White Paper also sets out a number of key actions, including: to ensure that older people are able to live well, and to contribute to society; to ensure that older people are able to live independently; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities.

The White Paper also sets out a number of key actions, including: to ensure that older people are able to live well, and to contribute to society; to ensure that older people are able to live independently; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities.

The White Paper also sets out a number of key actions, including: to ensure that older people are able to live well, and to contribute to society; to ensure that older people are able to live independently; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities.

The White Paper also sets out a number of key actions, including: to ensure that older people are able to live well, and to contribute to society; to ensure that older people are able to live independently; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities.

The White Paper also sets out a number of key actions, including: to ensure that older people are able to live well, and to contribute to society; to ensure that older people are able to live independently; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities; to ensure that older people are able to live in their own homes; to ensure that older people are able to live in their own communities.



O SOFISTA

Platão

Tradução

de

HENRIQUE MURACHCO

JUVINO MAIA JR.

e

JOSÉ TRINDADE SANTOS

Prefácio, Introdução e Apêndice

de

JOSÉ TRINDADE SANTOS



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Serviço de Educação e Bolsas

Tradução a partir da
edição do texto grego
Sophista, Platonis Opera T. I,
ed. John Burnet, Oxford
University Press, Oxford, 1903

Reservados todos os direitos
de acordo com a lei
Edição da Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna / Lisboa
2011

ISBN 978-972-31-1417-1

PREFÁCIO

Sobre a tradução

A tradução aqui apresentada foi feita a partir da edição do texto grego realizada por John Burnet (Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press, Oxford 1903). A equipa de tradutores recorreu a outras edições do texto grego e a diversas traduções. Entre as consultadas, destacamos a de N.-L. Cordero (Platón, Dialogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Madrid 1998), cujas emendas e sugestões de alteração do texto grego mereceram a nossa atenção. Delas, aproveitámos apenas a proposta de supressão de uma redundância (ad Sof. 248b; Op. Cit., 418, n. 196).

A tradução procurou captar a frescura e a naturalidade do diálogo casual entre amigos, tentando respeitar as exigências do vocabulário actual, particularmente no domínio da terminologia da Filosofia da Linguagem. Para facilitar a leitura da tradução, optámos por não inserir notas no texto, deslocando o trabalho de comentário para a “Introdução” que a antecede.

Quanto às opções seguidas no comentário, parece oportuno prestar aqui alguns esclarecimentos. Fielis à linha seguida por boa parte das interpretações tradicionais do diálogo, dedicámos a maior atenção aos problemas que povoam a secção central, concentrando-nos na série de dificuldades postas seja pela negativa, seja pela noção de “Ser” e pelo verbo grego ‘ser’.

Ser e o verbo 'ser'

A generalidade dos comentadores encara o Sofista como uma síntese crítica da filosofia platónica no domínio da onto-epistemologia, em particular no que concerne à chamada “versão canónica da teoria das Formas”. Todavia, a copiosa produção de estudos sobre esse tema, nestes últimos cinquenta anos, mostrou não ser possível estabelecer um consenso sobre a natureza, o valor e o alcance das propostas avançadas por Platão no diálogo.

Todos conferem uma função decisiva à crítica a que é submetida a concepção eleática da negativa. Não há, porém, consenso sobre as consequências a que conduzem tanto a dedução dos “Cinco Sumos Géneros”, como a concepção platónica do Não-Ser, como Forma una, que a culmina.

Há mesmo quem tenha considerado o que Platão tem a dizer sobre os sentidos de “é” e de “o que é” secundário em relação à questão crucial do valor de ‘não’, considerando a secção central do Sofista “um grandioso erro lógico” (D. Bostock, 1984, 89-90).

Contra esta posição – seguindo Gwil Owen (1999, 421-423) –, continuamos a insistir na relevância do tratamento platónico dos problemas postos pela paridade do Ser e do Não-Ser. Para tal, tentámos superar a divergência, notável nos últimos vinte e cinco anos, entre as abordagens semântica e sintáctica das formulações que expressam a ambiguidade de einai.

Consideramos muito instigantes as objecções e reservas apresentadas à abordagem semântica da ambiguidade do verbo grego ‘ser’, nomeadamente as apresentadas por S. Rosen, M. M. McCabe, M. Dixsaut e sobretudo por Lesley Brown. Não cremos, contudo, que sejam bastantes para invalidar toda a massa de material produzido pela abordagem semântica do complexo do ser, nas obras de Parménides e Platão, levada a cabo por C. H. Kahn, desde o final da década de 60 do século passado.

Quem se interessar pelas conclusões que extraímos do debate entre as duas abordagens – semântica e sintáctica – da ambiguidade de einai, que continua vivo hoje, poderá encontrar uma síntese das

posições que consideramos mais relevantes no Apêndice “Sobre o Ser e o verbo ‘ser’”.

★

Queremos expressar o nosso agradecimento a alguns – a todos seria impossível – dos muitos que apoiaram o trabalho que levámos a cabo nestes últimos sete anos. No âmbito institucional, destacamos o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pelo auxílio logístico e bibliográfico que nos tem dispensado. Individualmente referimos os nomes de Ricardo Santos e David G. Santos, em Portugal, e sobretudo Francisco Cavalcante, no Brasil, a cujo empenho e atenção crítica muito ficámos a dever.

Em nome da equipa

JOSÉ TRINDADE SANTOS

INTRODUÇÃO

Interpretação dos diálogos

A leitura e compreensão de um diálogo platónico obriga o intérprete a levar a cabo duas tarefas complementares. A primeira visa a elucidação do conteúdo e da estrutura¹ da obra. Há que analisar o argumento² do diálogo, inserindo-o

¹ A noção de estrutura de um diálogo é entendida de modo diverso pelos comentadores. Consideramos “estrutura de um diálogo” o nexu pragmático que lhe confere unidade, articulando os elementos de diversa natureza que o constituem numa investigação coerente.

A naturalidade com que o diálogo reproduz conversas e debates aparentemente reais é produto de uma subtil elaboração artística, cujo sentido só a análise da estrutura da obra explica e procura revelar. Questionar a estrutura de um diálogo é perguntar pelas razões que assistem às opções do seu autor ao encadear os diversos elementos que o constituem num programa de investigação coerente. O objectivo último do intérprete é captar as intenções que assistem à composição da obra, supondo que só elas permitem a compreensão daquela.

² Usamos “argumento” com dois sentidos distintos. No mais amplo, o termo refere o raciocínio seguido pelo condutor da investigação – Sócrates ou o Hóspede de Eleia (HE) – na formulação e resolução do problema ou problemas que percorrem cada diálogo. No sentido restrito, o termo designa um argumento específico, apresentado para defender uma tese concreta (por exemplo, o argumento contra os “amigos das Formas”).

Expressões como “plano argumentativo” e “plano dramático” referem: a primeira, o conjunto dos argumentos que defendem as teses que a obra propõe; a segunda, a narrativa do encontro entre as personagens e as conversas que mantêm. É nelas que o argumento é inserido e por elas justificado.

na unidade do texto. Só esta análise permite perceber a investigação que os personagens se propõem levar a cabo, a qual define o programa do diálogo. Uma primeira leitura revela que com o argumento convivem elementos de diversa natureza: dramáticos e metodológicos, inseridos na introdução e espalhados pelos frequentes interlúdios e digressões³ que constituem o contexto dialéctico⁴ do diálogo. A segunda tarefa complementa a anterior, visando integrar o diálogo no *Corpus* platónico, mediante a exploração das relações temáticas que mantém com as outras obras⁵ do Mestre Ateniese.

Nenhuma destas tarefas é fácil, mas a sua dificuldade é potenciada pela circunstância de cada uma delas depender da outra. Pois não é possível abarcar uma questão emergente

³ Interlúdios e digressões são pausas ou separadores na argumentação, com finalidades distintas. Distinguem-se um do outro pelo facto de a digressão se caracterizar por uma mudança de assunto, enquanto o interlúdio – que pode ser de natureza dramática ou metodológica – implicar apenas a interrupção da argumentação, ou assinalar o final de um argumento, preparando a transição para o seguinte.

Além destes, no *Teeteto* e no *Sofista* abunda outro elemento dramático, comparativamente raro no *Corpus*: as constantes observações e comentários com que Sócrates ou o Hóspede de Eleia encorajam Teeteto a prosseguir a investigação.

⁴ “Contexto” de um diálogo é a situação em que os argumentos são inseridos. Entendemos por “contexto dialéctico” a relação única, estabelecida entre os seus diversos protagonistas e a assistência, participante ou silenciosa. É a variação de contextos que mais naturalmente explica as frequentes contradições doutrinárias entre diferentes diálogos.

⁵ Entendemos por tema de um diálogo a questão problemática que suscita o confronto entre Sócrates e os seus interlocutores, as mais das vezes abordada noutros diálogos, em distintos contextos dialécticos. Bons exemplos serão: uma dada virtude ou a virtude, em geral, ou o saber, o amor, etc.

Deve notar-se que o trabalho de relação de diversos diálogos envolve o risco de arbitrariedade e é sempre da responsabilidade do intérprete, dado cada diálogo constituir uma unidade literária. Para além das relações estabelecidas pelo plano dramático – por exemplo, o *Sofista* deve ser lido como a continuação do *Teeteto* –, não há outras explicitamente autorizadas.

num diálogo sem ter em conta a sua aparição noutros, e muito menos definir a sua relevância na unidade do *Corpus* sem seguir o tratamento que recebe em cada obra⁶.

Embora esta dupla exigência se aplique à interpretação da generalidade dos diálogos platónicos, poderá revestir-se de maior ou menor dificuldade, consoante a obra e a temática estudadas. E é aqui que o estudo do *Sofista* começa a mostrar a sua especificidade.

INTERPRETANDO O *SOFISTA*

Os três contextos da crítica platónica

A interpretação do *Sofista* aqui proposta baseia-se na hipótese de que, com a composição do diálogo, Platão visa apresentar uma síntese crítica da problemática do Ser e do Saber, tal como ele próprio a vê na tradição grega, reflectindo auto-criticamente sobre a sua própria obra. Tal intenção incita-nos a abordar o diálogo da perspectiva do *programa* que justifica a sua criação.

A percepção do programa do *Sofista* remete para três contextos distintos e inter-relacionados: o da obra, o do grupo dos diálogos críticos e, no *Corpus*, o da problemática onto-epistemológica⁷. Este contexto amplo contém a exposição

⁶ É claro que em qualquer dos casos o intérprete é levado a estabelecer relações entre passos de obras distintas sem poder apoiar-se num critério que *explicitamente* autorize essa relação. É essa ausência de um critério explícito que mais decisivamente contribui para a proliferação de novas e diferentes interpretações de Platão.

⁷ A impossibilidade de separar ontologia de epistemologia é uma constante, por exemplo, no *Fédon* e na *República*. A íntima associação das duas disciplinas assenta no postulado que aponta o saber como constitutivo da estru-

da estrutura teórica que, no *Sofista*, é objecto da autocrítica platónica, conhecida como a “versão canónica da Teoria das Formas” (TF) e teorias a ela associadas. O contexto dos diálogos críticos – patente nos diálogos *Parménides*, *Teeteto* e *Sofista* – engloba as dificuldades e objecções que, através das suas personagens, o filósofo destina às teorias expostas na sua obra, no domínio da onto-epistemologia. Finalmente, o contexto próprio do *Sofista* condensa a sùmula dessas objecções numa estrutura aporética, a partir da qual introduz as soluções que propõe para os problemas apresentados.

O contexto amplo

Com a estrutura teórica associada à TF, Platão procura responder a duas perguntas interdependentes:

1. Como deve ser estruturada a realidade de modo a poder ser conhecida?
2. Como deve ser estruturado o conhecimento, de modo a que possa captar a realidade?

Simplificando, podemos dizer que a primeira pergunta é respondida pela teoria das Formas, a segunda pela teoria da anamnese. Todavia, para responder cabalmente às duas perguntas, há que contar com um conjunto de teses e hipóteses, cuja finalidade é articular as duas “teorias”⁸ mencionadas, num projecto de investigação coerente.

tura da alma (*Ménon* 81b-c), proibindo a separação da actividade cognitiva em sujeito e objecto (*República* VI 508e), logo, a concepção de uma realidade distinta do sujeito que a conhece.

⁸ Por exemplo, teorias como as “da participação” (*Fédon*), do “amor” (*Fédro*). Tornou-se habitual conceder o estatuto de teorias às hipóteses propostas por Sócrates para resolver problemas como os da “imortalidade da alma”, no *Fédon*, ou da aprendizagem, no *Ménon*, por exemplo.

Poderá dizer-se que a complexa estrutura teórica que as sintetiza cumpre a função de responder às perguntas apresentadas acima? Mostrando implicitamente o seu respeito pela relevância das perguntas, Aristóteles escreveu um vasto conjunto de tratados para provar que não. Mas, o que dizer da resposta dada pelo próprio Platão?

Se pensarmos que o filósofo terá dedicado a extensão da sua vida a compor os diálogos em que essas teorias são apresentadas, discutidas e aplicadas, é difícil imaginar que não tenha nalgum momento mudado de ponto de vista sobre algum aspecto das suas próprias concepções.

A generalidade dos estudiosos pensa que esse momento é o dos “últimos diálogos”, por essa razão também conhecidos como “críticos”. Mas nem todos concordam que o objecto da crítica é a teoria das Formas, ou que as autocríticas platónicas visem desarticulá-la⁹, ou de algum modo corrigi-la.

O contexto crítico

As críticas de Ryle e Owen à manutenção da TF¹⁰ nos diálogos críticos exploram as objecções de “Parménides” à noção de “participação” e à hipótese das Formas, na primeira parte do *Parménides*, reforçadas pelo carácter aporético das “hipóteses sobre o uno”, na segunda. Mas o seu argumento mais forte reside na alegação de que a ausência das Formas, no *Teeteto*¹¹, traduz o abandono da teoria por Platão.

⁹ É essa a tese de G. Ryle e de G. Owen. Vide G. Ryle, 1965, 97-148 (originalmente, 1939), e 1990, 21-46 (reconstituição feita a partir da conferência original, de 1952); G. Owen, 1999, 416-454 (originalmente 1970, 223-265).

¹⁰ Na realidade desferidas sobre a interpretação do *Teeteto* e do *Sofista* proposta por F. M. Cornford (1935).

¹¹ Vide, além das obras citadas acima: J. M. Cooper, 1970, 123-146. Vide José T. Santos, 2005a, 43-62.

Creemos que esta posição se equivoca. Contra ela, apontamos a persistência dos mesmos argumentos, inseridos em contextos muito diferentes: erísticos, em passos do *Eutidemo* (283e-284c, 285d-286e, 293b-d, 296b-d) e do *Crátilo* (385e-386a, 429b-430a); no contexto construtivo do final da *República V*, precisamente em defesa da TF; e nos contextos aporéticos¹² do *Teeteto*¹³ e do *Sofista* (237a ss.).

O PROGRAMA DO SOFISTA

A interpretação do *Sofista* aqui proposta explora esta continuidade na definição do programa que articula as três secções que compõem o diálogo. Na primeira e na terceira (218b-236d; 264d-*ad fin.*), o Hóspede de Elera (HE) recorre ao método das dicotomias para buscar uma definição satisfatória do sofista. Mas a segunda, ocupando a posição central (236d-264d), abandona esta metodologia para percorrer uma constelação de problemas, focados nas relações entre ser e não-ser, verdade e falsidade. É o sentido da articulação dos elos desta cadeia de problemas que tentaremos esclarecer através de uma proposta de interpretação do programa do diálogo.

Primeira secção: as dicotomias (218b-231e)

Após a introdução dramática (216a-218b), cuja finalidade se cinge à apresentação da personagem condutora do diálogo

¹² Distinguimos os contextos “erísticos” dos “aporéticos”. Embora ambos explorem aporias, o segundo utiliza-as como intenções pedagógicas e propedêuticas, enquanto o primeiro visa apenas causar perplexidade nos interlocutores.

¹³ Incluídos em problemas distintos como os da opinião verdadeira, no debate contra “Protágoras”, e da busca da opinião falsa, nas duas últimas definições de *epistémê*.

– o Hóspede de Eleia (HE) –, é iniciada a investigação sobre a figura do sofista. À partida o HE confronta-se com o problema da definição da arte praticada pelo sofista. O recurso ao método das dicotomias permite-lhe chegar a cinco perspectivas complementares. No entanto, a conclusão da sexta dicotomia levanta uma inesperada dificuldade. Pois, embora até aí o sofista devesse ser incluído no género das artes aquisitivas, a sua acção como “purificador da alma” insere-o fora dessa categoria, levando o HE a ensaiar nova abordagem metodológica.

Estranhando que a diversidade dos domínios a que aplica a sua actividade de disputador seja compreendida sob uma única arte, o HE enumera os tópicos sobre os quais o sofista disputa, surpreendendo-se com o poder que exerce sobre o seu público. É então que, ao percebê-lo como um produtor de ilusões acerca de todas as questões, decide orientar a investigação para o problema posto pelas imagens, simulacros e pela falsidade, em geral (236e):

“... o facto de uma coisa aparecer e parecer isso, mas não ser, e o de dizer algumas coisas, mas não verdadeiras, tudo isso está cheio de dificuldades o tempo todo tanto no passado, quanto agora. Pois, como se pode falando dizer ou opinar que coisas falsas na realidade são e, tendo-as pronunciado, (237a) não se enlear na contradição?”

Secção central (237a-264c)

A partir deste ponto, a investigação abandona o método dicotómico para se concentrar na resolução dos problemas do não-ser e da falsidade, que rapidamente se conclui não poderem ser resolvidos sem o problema da natureza do ser ficar por sua vez resolvido (como veremos, o problema da verdade é mantido em suspenso até ao final da secção).

É muito complexa a estrutura desta secção. Podemos dividi-la em duas subsecções: a primeira aporética (237a-253c), a segunda construtiva. A subsecção aporética inclui as aporias do não-ser, do ser, da “entidade” (*ousia*) e da predicação. A finalidade das aporias é denunciar a incompreensão generalizada do sentido das expressões ‘ser’ e ‘não-ser’, impossibilitando a resolução de problemas como os da falsidade e da predicação.

A subsecção construtiva concentra-se na apresentação das duas grandes teses inter-relacionadas que resolvem os problemas acima apontados, sobre a comunhão dos géneros e a natureza do não-ser. É rematada por um epílogo que aplica à linguagem, ao pensamento, opinião e imaginação as conclusões atingidas. Com elas, Platão mostra que só a aceitação das duas teses consegue resolver a totalidade das dificuldades expostas na subsecção aporética.

Terceira secção: retorno ao método dicotómico

No momento em que consegue soluções satisfatórias para todos os problemas postos pelo não-ser, pela falsidade e pela imagem, a investigação regressa ao sofista, permitindo que este possa finalmente ser identificado na derradeira intervenção do Hóspede no diálogo:

“Então, o género imitativo da arte produtiva de contradição, da parte dissimulativa da arte opinativa, do género fantástico a partir da arte produtora de simulacro (268d), não divino, mas humano, separando da criação a parte produtiva de ilusões; aquele que por acaso disser que o sofista é ‘dessa estirpe e desse sangue’, realmente, ao que me parece, dirá a pura verdade.”

A unidade do *Sofista*

A aceitação desta leitura do programa do *Sofista* mostra que, despeito de opiniões em contrário¹⁴, no final, o retorno à metodologia dicotômica constitui o epílogo de uma investigação cuja unidade não será afectada pela enorme diversidade das situações que percorre, nem pela complexidade das questões com que sucessivamente se confronta.

Neste programa, as dicotomias poderão ser vistas como um exercício dialéctico cuja finalidade consistirá em mostrar como é possível, a partir de “paradigmas” – exemplos comuns colhidos da experiência corrente –, definir uma entidade complexa e “escorregadia”, como a do sofista.

O segredo da estratégia está no modo de praticar a divisão de cada entidade, sabendo prolongá-la até chegar ao género buscado, ou a um indivisível. Atingido este ponto, a “definição” fica encontrada. Todavia, o procedimento pode e deve ser repetido de variadas perspectivas, por não haver motivo para considerar como suficiente nenhuma definição atingida. Como cada uma delas é considerada relativamente à natureza da entidade investigada, a definição global é conseguida pela conjunção de todas as já encontradas.

Por essa e outras razões, toda a secção dedicada às dicotomias pode hoje aparecer a muitos como excessivamente rebuscada e fastidiosa. Platão terá, porém, bons motivos para a considerar um bom instrumento de pesquisa. Em primeiro lugar, ensina a ordenar e relacionar classes¹⁵. Em segundo, obriga os investigadores a praticarem o exercício de combinação e separação das classes umas nas outras. Implicitamente, ensina a conjugar na análise do real as perspectivas ontoló-

¹⁴ Por exemplo, N.-L. Cordero, 1998, 322-325. Mas, veja-se: N. Notomi, 1999.

¹⁵ Com a intenção de exemplificar como a investigação deve proceder exclusivamente através de classes (*República* VI 511b-c).

gica e epistemológica (às quais dedicará atenção nas subsecções da dialética e da comunhão dos géneros: 253b-257a).

SINOPSE E RESUMO PORMENORIZADO DO DIÁLOGO

216a-218d – Introdução dramática

Na continuação da investigação iniciada no *Teeteto*, o HE toma o lugar de Sócrates, aproveitando a colaboração do jovem Teeteto para tentar definir o sofista. A investigação é concluída no *Político*, após a substituição de Teeteto pelo Jovem Sócrates, com a busca de uma definição do político.

SECÇÃO INICIAL

218d-221c – Dicotomia exemplificativa: o pescador à linha

O objectivo do método das dicotomias é partir de um género concreto, que passará por sucessivas divisões em novos géneros até o género buscado ser isolado. A definição que lhe cabe é obtida pela adjunção de todos os géneros até aí apontados. Para ilustrar a metodologia que vai seguir na definição do sofista, o HE escolhe um género insignificante – o pescador à linha – para iniciar o processo dicotómico.

O pescador é praticante de uma arte. As artes: agricultura e dos cuidados em geral *versus* imitativas reúnem-se nas artes produtivas. As produtivas opõem-se às aquisitivas. Nas

aquisitivas, umas são por troca, outras por submissão. A submissão é luta *vs* caça. A caça é do inanimado *vs*. animado.

Portanto, a pesca à linha visa a captura de: seres vivos (*vs* não vivos); de animais aquáticos (*vs*. pedestres); de peixes (*vs* pássaros); por ferimento *vs* armadilha; de baixo para cima *vs* de cima para baixo (com tridente). O ferimento de baixo para cima, com anzol, é a pesca à linha. Seguidamente o HE aplicará a metodologia exemplificada à definição do sofista.

221c-223b – Primeira dicotomia: o sofista como caçador

Todo o caçador persegue uma presa; a do sofista é o homem. A caça é de animais selvagens *vs* domesticados; ao homem é violenta (pirataria, escravidão, tirania, guerra de rapina) *vs* persuasiva; oratória forense *vs* conversa. A conversa é em particular *vs* em público; relativa a gratificação (amantes) *vs* relativa a salário; pelo favor *vs* em moeda; quando é de jovens ricos é a sofística.

223c-224e – Segunda a quarta dicotomias

O HE volta à divisão anterior da arte aquisitiva: relativa à caça e à troca; a presentear e a vender; à venda de produtos próprios ou alheios; pelo comércio no varejo ou por atacado; para o corpo ou para a alma. Quem vende é o mercador em ensinamentos; relativos a outras artes ou à virtude. Esse é o sofista.

224e-226a – Quinta dicotomia: a erística

A agonística é uma das partes da arte aquisitiva: relativa à competição ou ao combate, logo à violência; sendo por

palavras, chama-se discussão; por longos discursos será do gênero judiciário *vs* entrecortado por perguntas resposta, do gênero antilógico. Quando é conduzido sem arte dá origem a diversos gêneros sem interesse; quando com arte, situa-se no gênero erístico. Uma das suas divisões é relativa ao gasto de dinheiro, a outra ao lucro. Este gênero designa o sofista.

226a-231b: Sexta dicotomia: a purificação

Começa com uma coleção. A reunião do peneirar, passar pelo crivo e separar origina o gênero da arte discriminatória; que pode visar a separação do pior ou a do semelhante. Neste caso chama-se purificação; pode ser do corpo (ginástica e medicina; relativa ao banho e ao cardar e a outras) ou da alma (catarse).

Uma breve digressão metodológica compara o método dos argumentos com o das dicotomias, mostrando que o primeiro, por cuidar apenas do que é afim a cada uma das artes, não se preocupa com o mérito relativo de cada uma delas, distinguindo as mais respeitáveis das mais insignificantes (227a-c).

Aceitando os dois gêneros de purificação – do corpo e da alma –, a finalidade da última é remover o mal da alma. Das duas formas de mal na alma, uma é semelhante à doença do corpo, outra à deformidade. Identificando doença com sedição, esta é definida como a dissensão das afecções da alma umas com as outras, enquanto a deformidade é uma desproporção. Uma alma ignorante, apesar de involuntariamente, é deformada e desmedida ou pela maldade, ou pela ignorância.

Contra a deformidade do corpo, há a ginástica; contra a doença, a medicina. Contra a doença da alma, há a justiça; contra a deformidade e a ignorância, o ensino. Há dois gêneros de ensino. Contra o não reconhecimento da ignorância,

a educação, dividida em admoestação e outro género a aprofundar.

Pois, como a admoestação é inoperante pelo facto de a ignorância ser involuntária e reforçada pela presunção de saber, é necessário um outro género de educação. Questionando as opiniões e mostrando que se acham em contradição umas com as outras, é facilitada a sua remoção pelos próprios, a qual deve ser entendida como um género de purificação. É assim atingida mais uma definição do sofista, que precisa as anteriores e atinge a “estirpe genuína da sofística”.

231b-e – Síntese recapitulativa

As dicotomias sucessivamente mostraram que o sofista era um caçador de jovens ricos, um mercador de ensinamentos da alma, um varejista desses ensinamentos, um fabricante-vendedor deles, um atleta dos discursos, um erístico; por fim um purificador das opiniões que impedem a aprendizagem.

232a-235a – O segredo da sabedoria aparente do sofista

Perante o problema de saber como alguém que é chamado por uma única arte parece saber tantas, fica estabelecido que se trata de um praticante e mestre da controvérsia em variados tópicos: de coisas visíveis e invisíveis, sobre o ser e a geração, de leis e de assuntos políticos, de tratados sobre a arte da contradição. O HE sugere que os sofistas conseguem esse efeito inculcando nos jovens a opinião de que são os mais sábios de todos os homens, parecendo ser conhecedores daquilo sobre que disputam, por saberem algo da arte da opinião, sem na verdade saberem. O segredo da sua arte reside na capacidade de produzirem imagens que imitam todas as coisas com palavras, como se fossem mágicos e ilusionistas.

235a-236d – Divisão da arte das imagens

A descoberta de que o sofista é um produtor leva à interrupção da busca pelo método das dicotomias. O HE confronta-se com a arte de imitar, que divide em duas: a arte de copiar e a arte fantástica, da criação de simulacros. Todavia, a caracterização destas duas artes como produtivas orienta a investigação para a temática suscitada pela natureza da imagem.

SECÇÃO CENTRAL (236D-264C)

SUBSECÇÃO APORÉTICA 236D-254D

236e-237c – Parecer e não-ser: o problema da falsidade

Se algo parece mas não é, será por isso falso? Como é possível dizer falsidades, que são “coisas que não são”, se aquelas, por terem sido ditas, são? Admitir a falsidade implica contradizer Parménides, que proibia dizer que “coisas que não são são”.

Aporias do não-ser

237c-238c – O nome de “o que não é”

Que refere o nome “o que não é”? Nem nenhuma das coisas que são, nem qualquer coisa, pois “algo” é sempre “algo que é”: seja um, dois ou muitos. E “não algo” parece “nada”. Dizer o que não é é quase não falar. Nem se poderá acres-

centar ao que não é o número: singular ou plural. Contudo, não deverá ser assim, apesar de o que não é ser impensável, indizível e inexplicável.

238d-240a – Retorno ao sofista

O HE comenta com Teeteto a aporia a que conduz quer a afirmação, quer a refutação de “o que não é”. Descreve a reacção do sofista à tentativa de o reduzir a “fabricante de simulacros”.

240a-b – Verdade e semelhança

Verdade é o que é, portanto, falsidade é o que não é. Mas a imagem de certo modo é.

240c-242c – Comentário digressivo

O HE examina o problema das relações entre o que é e o que não é, acabando por concluir que é necessário agredir a tese de Parménides, forçando a admissão de que de certo modo o que não é é, e o que é não é.

Aporias do ser

242c-246a – Síntese crítica: concepções tradicionais sobre as coisas que são

Na tradição grega, cada pensador como que narra um mito acerca das coisas que são: para um são três; para outro (Ferécides?), duas – húmido e seco ou quente e frio –; para os Eleatas, uma; para outros (Heraclito e Empédocles), o que é um e muitos, por acção do Ódio e da Amizade.

Falam como se todos entendessem o que “ser” mostra, mas não é assim. Devemos perguntar-lhes o que querem dizer quando afirmam que “o quente e o frio são”. Será que o ser é cada um deles, ambos (os dois são um?) ou um terceiro ao lado deles? O que é o ser para os que dizem que o todo é um? Há dois nomes para o mesmo?

É que, se há dois nomes, um deles é diferente da coisa nomeada, logo são dois. E, se é o mesmo, é o nome de nada, ou, se é de algo, o nome do nome. E, se é um, não tem partes. E, se as tem, não é um todo. Muitas outras dificuldades se levantam, mostrando que dizer o que o ser é não é mais fácil que dizer o que o não-ser é.

“O que o ser é”

246a-250a – O problema da *ousia*: batalha entre os gigantes e os deuses

Prosseguindo o exame das concepções gregas sobre o ser, o HE descreve a batalha que opõe dois contendores: aqueles que identificam a entidade (*ousia*: “aquilo que o ser é”) com o corpo e os que a identificam com as Formas inteligíveis, reduzindo o corpo ao movimento.

Contra os primeiros, o HE invoca a alma e a virtude, perguntando se as consideram visíveis e tangíveis. Embora estas sejam “quase” invisíveis, eles sentem-se obrigados a admitir que de algum modo são. Tanto basta para que o HE lhes proponha uma “definição” do ser:

“a potência para agir e ser afectado” (247d-e).

Quanto aos amigos das Formas, é sabido que distinguem “entidade” (sempre idêntica: *ousia*) de geração (mutável; *genesis*). Enquanto a participação na geração cabe ao corpo e à

sensação, a comunhão na entidade é conseguida pela alma através do pensamento. E não concordam com a proposta do HE sobre o que o ser é, objectando que, embora a participação na geração ocorra através da potência, a participação na entidade não ocorre de nenhum dos modos referidos.

O HE contra-argumenta invocando a alma e o ser. Será que o conhecimento do ser pela alma implica que a alma é activa e o ser passivo, ou serão ambos activos ou passivos? Ora, se o conhecimento é acção, o conhecido – a entidade – é afectado. Significa isso que movimento, vida, alma e inteligência não estão presentes no ser, que é imóvel e inacessível ao pensamento? Ou o ser é acessível ao pensamento, porém, destituído de vida?

No entanto, se movimento e movido existem, não há pensamento em nada imóvel. Por outro lado, o que é idêntico a si mesmo só pode ser em repouso. É, portanto, necessário combater tanto contra os que afirmam que o ser é estático, quanto contra os que o movem, concluindo que no ser e no todo há movimento e repouso, sem, contudo, cometer o erro dos que afirmavam que o todo é quente e frio.

250a-254d – Aporia da “comunhão dos géneros”

250a-251a – Movimento, repouso e ser

Se movimento e repouso são contrários um ao outro e cada um deles é, então, é impossível que ambos se movam ou se achem em repouso. E o ser é um terceiro, ao lado dos outros, que os envolve, ambos comungando dele, sem que ele se mova ou esteja imóvel.

Esta conclusão conduz a uma aporia ainda maior que a do não-ser. A grande esperança é a de que a resolução de uma aponte para a resolução da outra (princípio da paridade).

251a-252e – O problema da predicação

Ao atribuímos a algo várias denominações, diferentes da dele e umas das outras, dizemos uma coisa com muitos nomes, como se fosse muitas. Esta possibilidade é negada por aqueles que sustentam que, de algo, só se pode dizer o que ele é, negando a comunhão dos gêneros.

Ora, ao negar a entidade ao movimento e ao repouso, estes refutam todas as doutrinas sobre o ser, tanto as daqueles que sustentam que tudo é imóvel (Eleatas), quanto as dos que defendem que tudo se move (Heraclito), quanto ainda as dos que advogam a combinação e separação dos elementos (Empédocles, Anaxágoras, Atomistas).

Eles próprios, afinal, se refutam ao proibirem que algo seja chamado por um nome diferente do que lhe é próprio, e pela própria linguagem (que os obriga a usar termos como “ser”, “separado” e “em si”). O mesmo ocorre com aqueles que atribuem a todas as coisas a participação de umas nas outras, por serem forçados a admitir que o movimento está em repouso e o repouso se move.

A única possibilidade é então defender que algumas coisas se misturam com as outras e algumas não.

253a-e – As vogais e a dialéctica

O gramático sabe que um bom exemplo de como algumas coisas se misturam com outras é fornecido pelas vogais, que se juntam a outras letras, embora estas não possam juntar-se sem elas. Do mesmo modo, o músico conhece os sons que se combinam com outros e os que não. É este o caso do dialéctico, que tem a capacidade de discernir quando os gêneros se combinam com outros, quais e como e quando, ora porque se estendem sobre os outros e lhes dão coesão; ora porque separam uns dos outros. Por isso se diz que só o dia-

lético é capaz de dividir por géneros, percebendo quando um é o mesmo e quando é outro. São enumerados quatro tipos de relação:

1. uma Forma estendendo-se sobre muitas separadas;
2. muitas que diferem umas das outras, incluídas noutra maior;
3. uma Forma estendo-se por muitos todos, ajustados numa única;
4. muitas Formas separadas.

254a-d – O sofista e o filósofo: digressão

O dialético é o verdadeiro filósofo. Habita a região brilhante do ser, enquanto o sofista se esconde na obscuridade do não-ser. A investigação chega ao momento de tentar entrever quais são as Formas mais importantes, que têm capacidade de comunicação recíproca, a fim de poder afirmar sem perigo que o não-ser realmente é.

SUBSECÇÃO CONSTRUTIVA (254D-259E)

Tese da “comunhão dos géneros”

254d-256d – Dedução dos cinco sumos géneros

Os géneros supremos serão então os já mencionados: Movimento, Repouso e Ser. Sendo os dois primeiros contrários, o terceiro é necessário para permitir que cada um deles seja.

Sendo três, cada um deles é outro em relação aos outros (ou diferente deles), mas o mesmo em relação a si próprio.

É claro que Movimento e Repouso são e não são o mesmo e o outro. Mas, como é com o Ser? Poderá o Ser ser o Mesmo? Não, porque, se o Ser e o Mesmo não fossem diferentes, ao dizer que Movimento e Repouso são, estaria a dizer-se que são o mesmo. Donde resulta que o Mesmo é um quarto género a acrescentar.

Há, contudo, uma distinção a registar: a de que enquanto uns géneros são em si, outros são em relação a outros, sendo este o caso do Outro. Se o Outro fosse como o Ser, seria um outro entre outros. Mas é outro por causa dos outros, por não-ser o mesmo que eles. Portanto, como o Outro é sempre em relação a outro e o Ser é em si, não podem ser o mesmo. Consequentemente, o quinto género é o Outro, totalizando cinco.

O Não-Ser (256d-259b)

Um novo problema é o da relação do Movimento com os outros géneros. Não sendo outro em relação a si mesmo, mas sendo outro em relação aos outros, é também outro em relação ao Ser, sendo, em virtude da sua participação nele. Portanto, é e não é.

Porém, uma vez que também o Ser é outro em relação a ele, como também em relação a todos os outros – no sentido de ser o mesmo em relação a si próprio e não ser os outros –, estes são o Não-Ser. Isso mesmo acontece com todas e cada uma das coisas que são, por participarem do Ser, e não são, por serem outras em relação às outras.

Portanto, o Ser é múltiplo, porque muitas são as coisas que são, e o Não-Ser uma multidão indefinida, pois indefinido será o número das coisas que não são cada uma das que são. Por isso também o Ser não é, embora, sendo um, imponha um limite às outras coisas.

257b-c – Reformulação do sentido da negativa

Dizer o Não-Ser não é dizer o contrário do Ser, o mesmo acontecendo com o Não-Grande, etc. Portanto, a negação não significa o contrário, mas algo diferente das coisas nomeadas depois da negação.

257c-259e – A natureza do Outro

O Outro é como o saber (que engloba muitas artes e saberes), que é um, mas constituído por partes. Por exemplo, o Não-Belo é algo outro, separado e contraposto a ele: uma certa contraposição do ser ao ser, o mesmo ocorrendo com o Não-Grande, o Não-Justo, etc. Tal como cada um destes é nada menos que os seus outros, o Não-Ser existe como Forma dentre as coisas que são.

Deste modo fica Parménides contradito com a demonstração da existência do Não-Ser: será uma forma una, repartida em pedaços sobre as coisas que são, cada parte do outro sendo Não-Ser? O que se sabe é que o Não-Ser é e que o contrário do ser foi descartado, quer seja ou não explicável. Os géneros misturam-se uns com os outros, atravessados pelo Ser e pelo Não-Ser. O Não-Ser é, sendo outro em relação ao Ser; e o Ser – também ele outro em relação aos géneros que participam do Ser e do Outro –, é e não é de muitas maneiras. Defendendo a mistura dos géneros, é assim viabilizado o discurso (*logos*), entendido como o entrelaçamento das Formas.

EPÍLOGO

O LOGOS (260A-264B)

260a-b – Do discurso ao enunciado

Dado que sem enunciado (*logos*) não haveria filosofia, há que estabelecê-lo entre os géneros, dizendo o que ele é, sob pena de nada mais poder dizer, como aconteceria se nada se misturasse com algo.

260b-261d – falsidade e engano

Se o Não-Ser se mistura com a opinião e o discurso, é gerada a falsidade nos enunciados. Era nela que o sofista se refugiava ao negar que a falsidade fosse possível, dado que o Não-Ser era inconcebível e indizível, por não participar da entidade. Uma vez que se viu que o ser participa do Não-Ser e reciprocamente, resta-lhe ainda objectar que, se a opinião e o enunciado não participam, a arte dos simulacros não existe. Torna-se por isso necessário investigar os nomes para ver se se ajustam uns aos outros, verificando-se que uns se ajustam e outros não.

261d-262e – estrutura dos enunciados

Ora, ajustam-se apenas aqueles que, ditos em sequência, mostram algo. É o caso dos géneros dos verbos (o que se mostra na acção) e dos nomes (daqueles que praticam as acções), pois não se formam enunciados só com nomes ou com verbos. Quando se diz, por exemplo, “um homem aprende” forma-se o mais pequeno enunciado. Este mostra algo acerca

das coisas que são, e não apenas nomeia, mas conclui algo, combinando nomes e verbos.

263a-d – verdade e falsidade

Ainda, um enunciado que é de algo ou de alguém é de duas qualidades. Por exemplo, “Teeteto está sentado” é sobre Teeteto, tal como “Teeteto voa”. Todavia, enquanto o primeiro enunciado – que diz as coisas que são como são – é verdadeiro, o segundo – que diz as coisas que são como não são (ou, diferentes do que são) – é falso.

Portanto, todo o enunciado, formado de nomes e verbos, acerca de alguém, que diz as coisas que são como não são, ou as mesmas coisas como outras, é verdadeiramente um enunciado falso. Deste modo, pensamento, opinião e imaginação formam-se na alma, dando origem a enunciados ora verdadeiros, ora falsos.

263e-264b – Pensamento, opinião e imaginação

O pensamento é o diálogo íntimo da alma consigo mesma, sem voz; enquanto o discurso é um fluxo que vem da alma pela boca, com som. Quando afirmação e negação nascem na alma, em silêncio, pelo pensamento, além de opinião, essa experiência através das sensações chama-se imaginação. Portanto, sendo o enunciado verdadeiro ou falso, pensamento, opinião e sensação são por vezes verdadeiros, por vezes, falsos.

SECÇÃO FINAL (264C AD. FIN.)

264c-268d – retorno ao método das dicotomias

Recapitulando, o HE volta à dicotomia da arte das imagens e dos simulacros. O progresso da metodologia foi interrompido pela “desaparição” dos simulacros, provocada pela impossibilidade do falso. Vencida essa dificuldade, o HE regressa à distinção das artes em aquisitivas e produtivas, em que o sofista se achava contido. Todavia, a manifestação da imitação coloca-o nas artes produtivas.

Estas são divididas em divina e humana. Entendendo a produção como a potência de fazer vir a ser as coisas que antes não eram, a produção dos seres vivos e plantas é obra divina, em alternativa à geração automática por alguma causa destituída de inteligência.

Duas novas divisões da arte produtiva dão origem a quatro géneros, dois relativos aos deuses e mais dois aos humanos. Quanto à outra divisão, uma de cada metade tem a ver com as próprias coisas, outra com a produção de imagens. Uma nova divisão da arte produtiva, atribuída à divindade, dá origem às coisas que nascem. É delas que se geram imagens (sonhos e reflexos).

Por sua vez, as duas divisões relativas aos humanos produzem as obras das artes humanas: de um lado, a arquitetura; do outro, a pintura. Dividindo-se a arte das imagens nos géneros imagético e fantástico, fica claro que do falso se gera uma nova divisão: através de instrumentos, e outra em que o produtor se oferece como instrumento (imitações do corpo ou da voz). Este é o género mimético, a dividir novamente entre os que imitam, sabendo ou não o que imitam, correspondentes ao conhecimento e à ignorância.

É assim atingida a distinção entre duas imitações: a opinativa e a investigativa. Achando-se o sofista na primeira, há

ainda a distinguir quantos acreditam nas opiniões que emitem (o imitador simples) e quantos não acreditam (o dissimulado). Dividindo este último género, chega-se ao imitador em público, com longos discursos, e o que imita com frases curtas, fazendo que o interlocutor se contradiga. Este é o sofista.

E o diálogo termina com nova recapitulação, sumariando todas as divisões realizadas.

O SOFISTA NA OBRA PLATÓNICA E NO DIÁLOGO *SOFISTA*

A figura do sofista é uma presença constante na obra platónica. No sentido amplo do termo, nos séculos V-IV, sofista é um “homem sabedor” a quem – à semelhança do que acontece com qualquer artesão – é concedido pela cidade o direito de ser pago pelo exercício da sua profissão e da actividade didáctica a ela associada. Por estes dois motivos, entre outros, acha-se informalmente sujeito à obrigação de prestar provas *ad hoc* do seu saber e da capacidade para o ensinar¹⁶.

Se pensarmos que as refutações apresentadas nos diálogos “socráticos” constituem exemplos paradigmáticos da reprovação nesses exames, perceberemos o motivo pelo qual Platão se interessa pelos sofistas. Percebe-se em particular por que se interessava por aqueles cujas propostas competiam com

¹⁶ Numa sociedade que não dispunha de formas de avaliação objectiva dos méritos de um profissional, as frequentes participações em festivais e as “exibições” públicas e privadas constituíam oportunidades de diversão para a assistência e, para os sofistas, a sua oportunidade de promoção pessoal e profissional. Sobre este aspecto da prática sofística são bem elucidativas as introduções dos diálogos *Górgias*, *Protágoras* e *Eutidemo*, e ainda dos dois *Hípias*, maior e menor, aos quais deve ainda ser acrescentado o Livro I da *República*.

o seu projecto de formação – a filosofia¹⁷ –, ensinando retórica e argumentação erística. É no conjunto de retratos que Platão lhes dedica que a figura do sofista, no sentido amplo, se acha condensada.

Mas Platão usa o termo também no sentido restrito, quando se refere especificamente às manobras erísticas pelas quais os sofistas se celebrizaram, exibindo a sua capacidade refutativa. No *Sofista*, uma única estratégia é referida para o caracterizar. Ao contrário dos debates, fixados pela obra elêntica, este sofista é o arquétipo que condensa todas as suas imagens vivas. Mas esta nova abordagem obriga Platão a acrescentar os seus recursos estilísticos.

Como vimos, as seis “definições” extraídas das dicotomias apresentadas na secção inicial fornecem outras tantas perspectivas pelas quais “o sofista” pode ser encarado. Mas, a última destas definições e a recapitulação que a remata (231d-e) abrem para um passo de características digressivas, cuja função é preparar a entrada na secção central do diálogo.

O *Sofista*: transição para a secção central (232a–236e)

Há que analisar o fio condutor do argumento, pois, como as respostas dubitativas do próprio Teeteto dão a entender (233d–e, 234e, 236d), é difícil descortinar a sua articulação. O HE começa por apontar a dificuldade de associar o sofista

¹⁷ Vejam-se, além dos diálogos indicados na nota anterior, que retratam confrontos com sofistas reconhecidos, outras obras, dedicadas à avaliação da capacidade “profissional” dos interlocutores de Sócrates: *Cármides*, *Éutifron*, *Íon* e *Laques*.

Por outro lado, considerando de um ponto de vista programático o conjunto da obra elêntica, unificada pela temática da “virtude”, é possível aventar a hipótese de Platão lhe atribuir a finalidade de criticar a perspectiva autonómica em Ética.

a uma única arte, já que este se mostra “sabedor de muitas coisas” (232a).

Considera depois a capacidade do sofista, quer como controversista (*antilogikon*: 232b), quer como mestre da arte de disputar, para de seguida abordar os temas sobre os quais disputa, concluindo que se estendem à totalidade das coisas (232b-233c). É a impossibilidade de alguém ter saber sobre todas as questões que leva o HE a considerar o pretensão saber dos sofistas de natureza meramente opinativa (233c).

Retornando ao tópico com o qual iniciou o questionamento, o HE volta-se então para essa arte que permite ao sofista ser capaz de produzir toda a criação (*poiésin*: 233e). Não passará de uma brincadeira (*paidian*: 234a), mas é bastante para que o associe ao género imitativo (234b).

Por essa razão, após um breve comentário sobre a instabilidade das opiniões e dos temas sobre os quais versam (234d-e), o HE classifica o sofista como um imitador (*mimêtês*: 235a) e um ilusionista (*tôn goêtôn tis*: 235b). Daqui infere a necessidade de dividir a arte de produzir imagens em dois géneros: o das artes de copiar através de imagens semelhantes aos originais (*eikastikên*: 235d) e o de produzir simulacros (*phantastikên*: 236c). Toda esta deriva tem como inesperada consequência a definição do problema em torno do qual vai girar a pesquisa.

É neste ponto que o *Sofista* marca a distância a que se acha dos outros diálogos. Todos eles celebram a prodigiosa capacidade do sofista, mencionando ocasionalmente os problemas postos pela alegação da impossibilidade da contradição e da falsidade. No entanto, embora essa estratégia seja referida, nunca chega a ser efectivamente estudada e criticada.

Por isso, é possível sustentar que, aproveitando a descrição dos debates de Sócrates com sofistas, documentada noutros diálogos, o programa do *Sofista* foi concebido com a intenção de isolar e desmontar essa estratégia erística, na qual

o HE encontra a arma que permite aos sofistas triunfarem em todos os confrontos.

Contudo, como as repetidas referências a Parménides vão mostrar, o problema não nasceu com os sofistas, pois, como o passo citado acima afirma, as dificuldades aludidas são antigas, persistentes e permanecem vivas ao longo de toda a tradição.

Esta circunstância justifica analisar os contextos em que é aplicada e o argumento em que a estatégia se apoia. Para tal, será necessário prestar atenção à série de aporias e falácias pelas quais se manifesta, remontando ao Poema de Parménides e às leituras a que os diversos sofistas e o próprio Platão o submetem. É ao estudo dos textos em que se encontram que passamos de seguida.

A FUNÇÃO DA APORIA NOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS E NO PROGRAMA DO SOFISTA

APORIAS E FALÁCIAS

A aporia – situação de bloqueio que impede a progressão da argumentação dos investigadores¹⁸ – ocorre com muita

¹⁸ Numa cultura que não dispunha de uma definição objectiva de ‘verdade’, a situação de aporia constitui a única prova cabal de insuficiência argumentativa. Aristóteles caracteriza a aporia de modo magistral:

“Os sofistas querem refutar para mostrarem habilidade e, quando o conseguem, o raciocínio obtido produz a aporia: pois a mente é encadeada quando não se quer deter, por um lado, por não poder aceitar a conclusão, e, por outro, por não poder avançar, ao ser incapaz de desenlaçar o argumento.”

Ética a Nicómaco, H3, 1146a22-27.

frequência nos diálogos platónicos. Fora do contexto elêntico¹⁹, no decurso de uma investigação sistemática, a aporia tanto pode referir a “perplexidade”, ou “embaraço” do investigador, forçado a reconhecer a sua incapacidade para resolver um problema que de início julgava ser fácil, quanto a própria “dificuldade” que a motivou.

Nos diálogos elênticos, a aporia desempenha uma função articuladora do confronto, declarando-se sempre que o interlocutor de Sócrates é confrontado com a impossibilidade de sustentar a sua tese, pelo facto de ter anuído a duas proposições contraditórias.

A situação criada pode ser ultrapassada pela apresentação de uma nova resposta à pergunta inicial, à qual se seguirá nova tentativa de refutação, ou desembocar num final aporético, com o registo da declaração de incapacidade dos investigadores para resolverem a questão ou problema com que se confrontam.

Todavia, embora num diálogo platónico a aporia constitua sempre sinal de incapacidade – ao contrário do que um leitor actual pensará –, não acarreta consequências inteiramente negativas, pois acaba por contribuir para a abertura de novas perspectivas à investigação. Quando, através do interrogatório, o investigador é levado a descobrir que “sabe que

¹⁹ O *elenchos* (“refutação”, “desafio”, “exame”) é a estratégia argumentativa pela qual, através do diálogo, é avaliada uma tese (*logos*), inicialmente oferecida como resposta à pergunta “O que é?”. O objectivo do condutor do *elenchos*, que assume a função de interrogador, é levar o seu interlocutor a contradizer-se até reconhecer achar-se em aporia (o que equivale a reconhecer que não sabe).

Com a expressão “contexto elêntico” remetemos para os debates orais públicos nos quais sobressai o arsenal erístico que caracteriza o sofista. A prática erística é caracterizada por visar não mais do que a obtenção da vitória sobre o oponente, primeiro, refutando-o, depois, não se deixando refutar (*vide* J. T. Santos, 2008, I, 45-72). Pelo contrário, Sócrates insiste em mostrar que a finalidade da sua argumentação é chegar ao saber.

não sabe” acha-se em melhores condições para “investigar e aprender” – “o que é?” – aquilo que queria saber (*Ménon* 84a-d). O reconhecimento da aporia – associado à consciência da ignorância – reflecte a manifestação de um saber de segunda ordem, expresso na fórmula declarativa: “x sabe que sabe ou não sabe”. É neste saber de segunda ordem que reside a única via que permite abrir caminho para o encontro da resposta à pergunta “o que é?”.

Poderá observar-se que a positividade do saldo heurístico da aporia contribui para absolver Sócrates de um bom número de falácias em que as suas refutações incorrem. No entanto, a estrutura dramática dos diálogos deixa no ar dúvidas sobre a consciência que Platão poderá ter tido dos erros cometidos por Sócrates nos argumentos colocados na sua boca²⁰.

Essa dúvida torna-se inquietante nos diálogos críticos²¹, nos quais a aporia parece reflectir a situação em que o próprio pensador se encontra, tal como os seus interlocutores. É sobretudo o caso do *Parménides*, onde as insuficiências das respostas avançadas sobre as Formas põem em causa nada menos que o futuro da filosofia:

“... se alguém, tendo em conta todas as dificuldades que expusemos e outras, renunciasse às Formas dos entes, não distinguindo uma Forma de cada coisa, não teria mais para onde voltar a reflexão, pois não admitiria uma Forma de cada um

²⁰ Platão poderia recorrer às falácias com plena consciência, por exemplo, visando apenas refutar o interlocutor de Sócrates (é o caso do *Protágoras*), ou querer apresentar um problema ao leitor (como no *Sofista*). Mas poderia também cometer falácias inadvertidamente, pondo em causa a validade dos “seus” próprios argumentos.

Sobre o tópico, vejam-se os clássicos: de R. Robinson, 1942; de S. M. Cohen, 1962.

²¹ Geralmente considerados do terceiro período, posteriores àqueles em que é defendida a “versão canónica da TF”.

dos entes, sempre a mesma, e assim destruiria o poder da dialéctica...” ... “E que farás da filosofia? Para onde te voltarás se ignorares estas [Formas]?”

(*Parménides* 135b-c)

O programa do *Sofista*

Embora no *Sofista* a aporia se enquadre num contexto de uma investigação conclusiva sobre a possibilidade de se conhecer o real, a sua manifestação exhibe um traço comum com a obra elêntica, na qual irrompe num contexto agonístico. A estratégia de Platão é extremamente artificiosa. No cumprimento da finalidade programática de “cercar o sofista”, entrega-se à desmontagem dos recursos erísticos que atribui ao seu opositor. É para isso que, após ter-se concentrado nas aporias da contradição e da falsidade, se volta para os problemas do ser e do não-ser, que descobre virem *conjuntamente* a concorrer para as aporias que geram a impossibilidade da contradição e da falsidade.

É por isso que, para atingir a finalidade que se impôs, de definir e neutralizar o sofista, Platão terá de solucionar o problema posto pela falsidade e pelo não-ser. Para tal, começa por apresentar, no início da secção central do diálogo, uma série de aporias, procedentes de falácias *atribuídas aos sofistas*, bem documentadas noutros diálogos. Só após a detida exposição destas passará à secção construtiva do diálogo, na qual poderá proceder à subsequente erradicação das aporias.

No texto, este programa é suportado pela importação, realizada a partir de metáforas correntes, dos verbos e compostos verbais que vão criar o vocabulário filosófico apto à definição das operações lógicas básicas da linguagem. Além dos verbos declarativos comuns – como *legein*, *tithênai*, *eipon*, etc. –, são eles: *déloun*, *sêmeinein*, *proseipon*, *prosagoreuein*, *deiknynai*, *epipherein*, *prospherein*, *prosharmottein*, *prosaptein*, *epitithe-*

nai, prostithenai. É para traduzir estes verbos gregos que, com evidente anacronismo, são usados termos técnicos, próprios do vocabulário da Filosofia da Linguagem: “mostrar”, “significar”, “atribuir”, “aplicar”, “predicar”, “estipular”, “relacionar”²², etc.

Ora, é difícil imaginar que – ao contrário do que a leitura do texto poderá sugerir – Platão tenha descoberto a importância dessas falácias durante a composição do diálogo. Pelo contrário, parecerá plausível sustentar que o tenha composto com as finalidades de ilustrar não só as confusões a que dão origem essas falácias, que outros diálogos mostram ser dele bem conhecidas, como de mostrar que a abertura de novas vias à investigação do real depende da erradicação dessas aporias e de outras delas resultantes.

APORIAS E FALÁCIAS NOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS: EXCURSO HISTÓRICO

Algumas aporias apresentadas nos diálogos – como repetidas vezes nota o *Sofista* – resultam de leituras falaciosas do Poema de Parmênides. No entanto, em lugar algum Platão se autocritica por ter ele próprio incorrido nessas falácias.

Estas afirmações encerram um diversificado programa de pesquisa. Para o desenvolver, há, em primeiro lugar, que empreender uma análise do Poema, focando as teses e os argumentos que Platão cita, a partir dos quais se originaram as falácias. Depois, será preciso mostrar onde e como as falácias apareceram, o que envolve abordar fragmentos de Parmêni-

²² Se corrêsemos o risco de “refontalizar” estas traduções, atribuindo aos verbos usados algum dos seus sentidos não técnicos, poríamos em causa a compreensão dos argumentos desenvolvidos.

des, dos sofistas e passos de diversos diálogos platônicos. Finalmente há que mostrar por que se trata de falácias.

A execução deste programa poderá causar alguma surpresa, se é verdade que o próprio Platão, primeiro responsável pela detecção e superação dessas falácias, não deixa de incorrer nelas. Seguiremos oportunamente a sua manifestação em três passos dos diálogos, a última das quais conduz à sua erradicação. Teremos, porém, de começar por uma breve análise do argumento do Poema de Parménides.

O argumento do *Da natureza*

De acordo com o *Sofista*, o argumento que permite ao sofista superiorizar-se aos seus interlocutores assenta em duas teses defendidas no Poema de Parménides. A primeira, expressa no fragmento 2 do Poema, é a da incognoscibilidade e irreferencialidade de “o que não é” (ou “o não-ser”: B2.7-8). Dela resultará a escolha de “é” como a única via de investigação autêntica (B8.16-18). O argumento pode ser esquematizado da seguinte forma.

A deusa começa por referir haver “dois únicos caminhos para pensar” (B2.2):

“que é, e não é para não-ser” (B2.3);

“que não é, e necessariamente é para não ser” (B2.5).

As cláusulas que comentam cada um dos caminhos explicam, primeiro, por que não pode haver outro além destes dois, pois, tal como “não é” resulta da negação de “é”, da negação de “não é” resulta de novo “é” ($\sim\sim\text{é}=\text{é}$)²³. A esta

²³ *Contra*, Frank Lewis, 2009. O autor interpreta as cláusulas que completam as enunciações dos caminhos como falácias, visto as reformulações modais não serem contraditórias.

conclusão acrescentam outra. Se é necessário que “não é” “seja para não ser” (“não possa ser”), e só há dois caminhos, então “é” é o único caminho pensável (B8.16-18).

Esta conclusão é confirmada pela justificação adiantada para excluir o segundo caminho: “o não-ser” é “incognoscível” e “indizível”, por ser “inconsumável” (a via “não pode ser levada a cabo”: B2.7-8), pelo facto de o seu referente não poder ser conhecido nem expresso. Dado que toda a interpretação aqui apresentada depende da importância que concedemos a esta primeira tese, ela merece-nos três observações.

Nenhum argumento ou razão são fornecidos como justificação da “inconsumabilidade” de “o que não é”. A tese parece basear-se apenas na evidência da incognoscibilidade do referente de um nome indefinido: *como será possível conhecer efectivamente o que se anuncia como não podendo sequer ser nomeado?*

A força desta conclusão – aceite pela generalidade dos pensadores gregos – obriga a dedicar atenção ao significado das expressões nas quais se manifestam “é” e “não é”. Se “que é” e “que não é” constituem “os únicos caminhos de investigação em que se pode pensar” (B2.2), nada obriga a que “é/não é” sejam lidos como cópulas verbais. B2.2 contém uma pergunta implícita, à qual B2.3 e B2.5 respondem. Se, “que é” e “que não é” são o que pode ser pensado, não será necessário postular “algo” que é e que não é, ou que prejudique “o” que é e “o” que não é.

Os dois caminhos poderiam então ser lidos como nomes das duas únicas possibilidades de conhecimento: o nome “que é” e o “que não é”. Não havendo nenhum sujeito do qual qualquer predicado possa ser afirmado ou negado, os próprios nomes – “que é” e “que não é” – são o que se pode pensar: “o nome que é” e “o nome que não é” – um “não-nome”.

Por outro lado, no contexto do argumento, ‘não’ só pode significar contrariedade, implicando que “ser” e “não-ser”

são contrários. Aparentemente é desta contrariedade ou contradição, que deixa “é” como o único caminho pensável, que decorre a identificação de “ser e pensar” (B3), alargada a “dizer e pensar que é” (B6.1a).

Contudo, não cremos que esta identidade possa ser interpretada como a afirmação de que tudo aquilo que se pode pensar ou dizer, necessariamente é, mas inversamente, de que *só o nome que “é” pode ser pensado e dito*.

A segunda tese acha-se condensada no primeiro verso do fragmento 7. A deusa proíbe ao jovem impor “que coisas que não são são”. Defendemos que, sem considerar as leituras que o verbo ‘ser’ possa receber, o interdito visa liminarmente registar o veto da contradição.

É da combinação das duas teses que se gera a *crux* que determina a carreira futura do Poema na tradição filosófica ocidental, na qual constantemente recorrem as citações e imitações de diversos passos do Poema. Parménides inspira pensadores de tendências distintas e opostas. Todavia, quando aceitam o seu argumento não parecem estar tão interessados em desvelar a cadeia de problemas nele contidos, quanto em adaptá-lo com vista às propostas expressas nas suas doutrinas²⁴.

Esta intensa circulação da mensagem eleática na tradição grega clássica, agrupando eleáticos, pós-eleáticos, sofistas, Platão e Aristóteles, interfere na interpretação do argumento do Poema. Nas obras de seguidores e detractores, os versos de Parménides são citados, adulterados, recontextualizados e interpretados de formas muito diferentes.

A dificuldade é particularmente sensível na questão da ambiguidade do verbo grego ‘ser’. Não há dúvida de que, nas obras de Platão e Aristóteles, muitas expressões em que ‘ser’ ocupa posição proeminente podem “ser lidas de muitas

²⁴ Os pré-socráticos interpretam-no no contexto das suas cosmologias; os sofistas servem-se dele eristicamente, para produzir paradoxos e aporias; Platão verte os argumentos eleáticos no contexto onto-epistemológico da TF.

maneiras”, como o Estagirita frequentemente sustenta²⁵. Pode, porém, contestar-se que essa ambiguidade do verbo seja relevante para a interpretação de Parménides.

Lidos formalmente, os argumentos em B2-3, B7 não precisam de atribuir às proposições em que as formas de ‘ser’ aparecem uma leitura definida. Isso é evidente em B2. Enquanto “únicos caminhos para pensar”, “que é” e “que não é” não atribuem qualquer conteúdo definido ao “pensamento”. B2.3 e B2.5 – como se nota pela dispensa da menção de um sujeito – limitam-se a estipular que todo o pensamento necessariamente visa um nome que é.

Pelo contrário, B2.7 faz menção de um sujeito ao usar o pronome/artigo definido *to* para introduzir “o que não é”. Todavia, na medida em que o verso se limita a estipular a impossibilidade de conhecer/pensar “o que não é”, pelo facto de não poder referir-se a qualquer entidade²⁶, nada obriga o intérprete a conferir um sentido ao particípio *to mê eon*, nomeadamente o existencial.

No entanto, esta indiferença perante a leitura a atribuir a “é” pode contribuir para fazer supor que todas ou algumas delas se achem potencialmente “fundidas” na unidade semântica de *einai*. Apesar de B2 se limitar a negar a possibilidade de conhecer aquilo cuja identidade se ignora, o debate sobre a diversidade de “sentidos” atribuídos a “é” e “não é” instalou-se entre os comentadores, após a série de estudos em que C. Kahn contestou a correcção da leitura existencial do verbo²⁷.

O debate e os seus efeitos foram menos sensíveis na interpretação de B7.1. No entanto, se o que o interdito proíbe é

²⁵ Embora acuse os eleáticos de o lerem “de uma só maneira” (*Física* A2,3).

²⁶ Vide em Aristóteles (*Da interpretação* 16a30-32) a designação dos nomes negados como “nomes indefinidos”. Vide também Platão *Sofista* 237e1-2.

²⁷ Ver os estudos reunidos em: C. H. Kahn, Rio de Janeiro, s/d; *Essays on Being*, Oxford 2009.

a contradição, nada impede que esta seja lida como a proibição de que a verdade seja não-verdade, a identidade não-identidade e a existência não-existência. Pelo contrário, *não são* proibidas a falsidade, a inidentidade e a inexistência *simpliciter*, como pretende a generalidade das leituras sofisticadas²⁸ e as interpretações a que foram submetidas.

Paralelamente, na primeira alternativa, em B2.3/B2.5 e B6.1-2a, não é defendida a verdade, identidade e muito menos a existência de “o que é”, mas, dada a impossibilidade de pensar “o que não é”, que só “o que é” (*to eon*), em todas as leituras em que o verbo pode ser lido, pode ser pensado e efectivamente conhecido. Esta tese fica selada pela declaração da identidade de pensar e ser (B3, B8.34), alargada ao dizer, pensar e ser (B6.1a).

Por essa razão, repetimos, a interdição formal de B7.1 não se limita a repetir a exclusão da pensabilidade de “o que não é”, em 2.7-8a. Aí, era da irreferencialidade de “não é” que decorria, em oposição a “é”, a sua impensabilidade ou incognoscibilidade. Agora, é a contradição resultante de afirmar que “são coisas que não são” que justifica a proibição, haja ou não predicados elididos.

A conclusão a extrair da oposição das duas vias conduz, portanto, à reiteração da decisão de abandonar a via negativa. A injunção é bem clara em B8.16b-18:

“é ou não é: fica decidido como necessidade
Deixar o” [caminho] “impensável e inexprimível (não é
verdadeiro
Caminho), enquanto o outro é e é autêntico.”

²⁸ Note-se quão sintomática desta atitude é a elisão da cláusula “que são” (“coisas que não são”) na versão de B7.1 por Eutidemo, no diálogo de que o sofista é epónimo – 284a-b – a abordar adiante.

Parménides, Platão e os sofistas

É, contudo, impossível interpretar Parménides ignorando as leituras a que foi submetido, pois é nelas que se regista a influência por ele exercida na tradição. Torna-se, portanto, oportuno registar diferenças no modo como Platão e os sofistas recebem o argumento de Parménides.

Começemos pela consideração sumária do caso criado pelo *Sofista*. O complexo argumento desenvolvido pelo HE mostra que, ao aceitar e sustentar a argumentação eleática, Platão se obriga a deixar-se envolver com os problemas criados pela ambiguidade de *einai*.

A partir da citação de B7.1, é nas duas teses apresentadas acima e na sua combinação que assentará a argumentação, que o Hóspede atribui ao sofista, contra a impossibilidade de dizer falsidades e consequentemente da contradição²⁹. A primeira, como vimos, consiste em argumentar como se a negativa só pudesse significar contrariedade (*Sof.* 237e; *vide* a sua rejeição em 257b-c, 258e), daí decorrendo que o não-ser só pode ser entendido como o contrário do ser (*vide Sof.* 258e). A segunda, corolário da anterior, proíbe que se afirme que algo “é e não é”, ou, de algo, que é e não é, pelo facto de serem contrários. Como vimos, a combinação das duas teses é já avalizada por Parménides em B8.16b-18: se “não é” “não é caminho verdadeiro”, então, o outro caminho – “é” – é necessariamente verdadeiro.

Mas há outras consequências das teses citadas, resultantes do envolvimento das várias leituras de ‘ser’ com a interpretação da negativa como contrariedade. Uma vez que da leitura veritativa de “é” decorre a identificação de “o ser” com

²⁹ Tal atribuição, feita numa série de diálogos, em particular, no *Eutidemo*, no *Crátilo* e no *Teeteto*, é dirigida a Protágoras, Eutidemo e Dionisodoro. Os argumentos “sofísticos” produzidos nessas obras são analisados em: J. T. Santos, “O verbo “ser” e a ontologia platônica”, 2008, II, 111-116; 2009a, 27-48; e em J. T. Santos, 2009.

a “verdade”, o contrário deste – o “não-ser” – é identificado com a “falsidade”.

Condensámos em duas, ou três, as falácias que Platão tem de erradicar para anular a influência perniciosa do sofista:

1. “leitura da negativa como contradição” (NC);
2. “concepção ontológica de verdade” (COV);
3. “identificação do não-ser com a falsidade” (NSF).

Todas dependem da primeira (NC). As duas seguintes resultam: a primeira do envolvimento de NC com a “fusão” das leituras de ‘ser’; a segunda da combinação das duas anteriores. Ainda não é clara a razão pela qual são falaciosas; na realidade, como veremos, no Poema de Parménides não são. Torna-se, portanto, necessário mostrar o caminho que percorrem nos textos nos quais se tornam falácias para poder depois entender a atenção que recebem nos diálogos e a solução de que são objecto no *Sofista*.

Agora que o problema posto pela interpretação deste argumento de Parménides foi definido, há duas perguntas a fazer. A primeira é dirigida à interpretação das teses de Parménides que os textos que nos chegaram dos sofistas, ou que lhes são atribuídos, nos habilitam a captar. A segunda confronta-se com a própria dificuldade que torna espantosa a figura do sofista: como é que um argumento tão simples, suficientemente claro para influenciar sucessivas gerações de pensadores, pode esconder não apenas uma, mas toda uma cadeia de falácias?

Veja-se o caso de Platão. Apesar do insucesso da tentativa de superação da dificuldade criada pela impossibilidade de explicar as opiniões falsas, nem o *Teeteto*, nem o *Sofista*, permitem pensar que o filósofo alguma vez descurou o problema da falsidade ou abandonou o projecto da sua resolução. Começamos pela primeira pergunta, deixando a segunda para mais adiante.

O problema da referência

É habitual focar a oposição entre “filósofos” e “sofistas” na questão da referência: enquanto para Parménides e Platão pensamento e discurso se referiam à realidade, para os sofistas, o pensamento seria auto-referencial. Não cremos que haja motivos para defender esta oposição, pois tanto “pensamento”, como “realidade”, são diferentemente entendidos por uns e outros.

No Poema de Parménides, ‘pensamento’ não é tanto uma faculdade, como o estado cognitivo requerido pelo acto de captação efectiva de “o que é”. O Eleata não indica que a captação do ser é acessível a qualquer homem em qualquer momento, limitando-se a estipular que, se for possível (e deverá sê-lo para quem se considere “sabedor”³⁰), necessariamente ela implica o atingir desse estado cognitivo, por ele denominado “pensamento”. A garantia de que a única captação relevante terá de ser perfeita acha-se expressa nos dois fragmentos que estabelecem a identidade entre pensamento e ser³¹:

“o mesmo (*to auto*) é pensar (*noein*) e ser (*einai*)” (B3);

“O mesmo é pensar e [aquilo] para que é pensamento (*noêma*)”

(B8.34).

Como dissemos, não se deve ler o fragmento como se atribuísse ao pensamento a faculdade de produzir a realidade³²,

³⁰ Esta premissa está implícita no argumento. A anuência dos interlocutores de Sócrates a que as suas respostas valham como prova da sua pretensão ao saber constitui indício desta suposição.

³¹ Para além da dificuldade na avaliação do sentido da identidade nestes fragmentos, há que contar ainda com a diversidade das interpretações de que são objecto. É notório que, ao contrário de Platão e Aristóteles, os sofistas a lêem para negar a possibilidade do conhecimento.

³² Menos ainda a tese de que a realidade “pensa”; ver, contudo, *Sofista* 249c.

mas, inversamente, estipulando que só a faculdade/estado denominada “pensamento” permite que a realidade seja efetivamente captada ou conhecida³³. Por contraposição, a expressão “o que não é” – “o não-ser” – designa *o que não pode ser pensado* (B2.7-8), que não será “o que não existe”, ou “não é”, em qualquer das leituras.

É evidente a influência desta concepção na posição de Platão, nos diálogos em que é explanada a “versão canônica da TF”. O raciocínio (*logismos*: *Fédon* 66a; *República* 524b), a “inteligência” (*noêsis*: *República* 524b ss.), constituem exemplos do processo/estado cognitivo responsável pela captação do ser, ou seja, *da realidade* (523e-525e³⁴). Esta captação constitui prova de que a alma se acha no estado cognitivo infalível denominado “saber” (*epistêmê*: *Górgias* 454d; *Ménon* 97b; *República* 477e; *Teeteto* 152c). Quanto ao que Platão entende por “ser”, inúmeros passos dos diálogos atestam que se identifica com as Formas.

Se, pelo contrário, pensarmos nas concepções sofisticas de ‘pensamento’ e ‘ser’, são imediatamente evidentes as diferenças que as opõem tanto às de Parmênides, quanto às de Platão. Para Górgias (DK82B3.77-82; B3a: *De Gorgia* 980a9-b11³⁵), a faculdade denominada ‘pensamento’ é reduzida à experiência individual das “coisas pensadas” por um ou por outro, agora ou depois.

³³ Portanto, tal como em B8, especificamente, em B3, B.8.34 não vemos motivos para comprometer o argumento eleático com uma ontologia. Da exigência de toda a captação do ser implicar o exercício do pensamento não se segue que essa faculdade/estado se ache ao alcance dos homens, dada a natureza errática do “pensamento dos mortais” (B6.5-6; B16.1-2a), como se percebe pela inconsistência das suas opiniões (B1.30-32, B6.4-9, B8.39-42, 51b-61, B19.1-3).

³⁴ Para ‘pensamento’, ou ‘entendimento’ – *dianoia, dianoeisthai* –, vide *República* VI 511b *ad fin.*; *Teeteto* 189e-190a; *Sofista* 263e-264a.

³⁵ *Da natureza ou do não ser*, citados por Sexto Empírico (*Adversus mathematicos* VII 65-87) e Pseudo Aristóteles (*De Gorgia* 979a13-980b21).

Segue então o argumento que, sem citar B3, Górgias extrai de Parménides, e a tradição – a começar por Platão – glosará durante séculos: se as “coisas pensadas” são seres, são sempre verdadeiras; se, pelo contrário, não são, não haverá qualquer acesso aos seres³⁶, através dos pensamentos, dos discursos e das senso-percepções.

A chave do argumento reside em duas falácias. A primeira, no modo artificioso como, tal como Parménides e ao contrário de Platão, Górgias procede do pensamento para o ser – e não inversamente –, conferindo ao ser e às “coisas pensadas” um sentido existencial. A segunda, tão simples quanto efectiva, consiste em ler a negativa como contradição.

À semelhança da de Górgias, a abordagem de Protágoras também parte da experiência do pensamento humano. Se cada homem tem o seu pensamento³⁷ próprio e privado sobre a realidade, então, o pensamento e as declarações de nenhum homem são mais verdadeiros que os de outro³⁸.

De acordo com Platão, embora esta estrutura teórica seja suportada por uma elaborada ontologia fluxista (*Teeteto* 152d–157c) e defendida (por Sócrates!) com subtileza e argúcia dialéctica ímpares (*Teeteto* 165d–168c), a concepção conduz

³⁶ “Se as coisas pensadas (*ta phronoumena*) são seres, todas as coisas pensadas são e do modo em que alguém as pense” (B3.79); seguindo com os conhecidos exemplos de “um homem voando” ou “carros correndo sobre o mar”. Pelo contrário, “se as coisas pensadas não são seres, o ser não é pensado...” (*id.* 77).

³⁷ Se podemos atribuir a Protágoras o que dele e “por ele” é dito por Sócrates, no *Teeteto*, não encontramos aí uma faculdade definida, caracterizada por funções específicas, mas um complexo de estados e operações psíquicas, estendendo-se das sensações aos pensamentos propriamente ditos e às opiniões deles resultantes (*vide* 156b, 166d).

³⁸ Se “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, como são, das que não são, como não são” (*Teeteto* 152a), então, para cada um, “as coisas são para ele como lhe parecem” (152a). Note-se, contudo, que a conclusão – “as opiniões dos homens são sempre verdadeiras” (170c) – nunca chega a ser explicitamente atribuída ao sofista.

a resultados em tudo paralelos aos atingidos por Górgias. Para um e para outro, todo o pensamento (qualquer experiência psíquica privada) refere-se exclusivamente ao indivíduo que o experimenta³⁹, sem que seja possível associá-lo a “o ser exterior” (*to on ektos*: Górgias B3.84), ou sequer a “coisas” (*vide Teeteto* 157a-c).

Consequentemente, a diferença que separa filósofos de sofistas não tem imediatamente a ver com a disputa em torno da referencialidade do pensamento e do discurso. Tem a ver com as respectivas concepções de ‘pensamento’ e ‘ser’, bem como com as relações que mantêm um com o outro. É nestas que reside o problema e será sobre elas que a batalha de Platão contra o sofista se irá travar.

A questão é muito delicada porque, em termos de referencialidade, as posições dos dois contendores não se acham assim tão distantes uma da outra. Não só faltam no *Da natureza* provas de que o ser eleático se refira ao mundo físico⁴⁰, como das Formas platônicas se não pode dizer que tenham uma existência física.

Além das vagas alegações de que as Formas “causam” o mundo físico (*Fédon* 100b ss.), só o *Timeu* mostra como esse processo ocorre (48a ss.). Certo é apenas que determinam a nossa interpretação da percepção que temos dele (*Fédon* 73c). Como veremos adiante, os diversos argumentos dos diálogos a favor das Formas concentram-se em questões epistemológicas, no máximo, onto-epistemológicas⁴¹.

³⁹ Para Protágoras, *vide Teeteto* 152a.

⁴⁰ Em B8, Parmênides limita-se a expor as exigências formais a que deve obedecer o que é pensado ou efectivamente conhecido (B8.34). “O que é” é ingênito e incorruptível, imutável e imóvel, indivisível e completo.

⁴¹ Defendemos uma leitura epistemológica dos argumentos de Platão, mesmo quando o texto propõe distinções ontológicas (p. ex., *Fédon* 81-85). Outro exemplo: alheio à alegação da existência de Formas, o argumento final da *República* V, adiante estudado, limita-se a sustentar a impossibilidade de conhecer o real sem a admissão de Formas.

Tentando sintetizar o conflito em duas frases, notamos que opõe duas posições complementares e parcialmente coincidentes, embora por razões opostas:

1. Platão e Parmênides atribuem a uma quase-faculdade/estado cognitivo perfeito a capacidade de acessar a realidade inteligível, rejeitando a possibilidade de a aplicar ao sensível;
2. ignorando tanto o estado cognitivo, quanto a realidade inteligível, os sofistas argumentam a partir da diversificada experiência do pensamento e discurso individuais, negando-lhes a capacidade de atingir a realidade exterior (sensível).

Portanto, Platão e os sofistas não se contradizem: nem os sofistas negam explicitamente a realidade inteligível, nem Platão nesses diálogos defende a possibilidade de conhecer efetivamente o sensível. Por isso, o complexo programa da epistemologia platônica, desenvolvido no *Parmênides*, *Teeteto* e *Sofista*, distingue-se do defendido no *Fédon* e na *República*, por tentar mostrar como pensamento e discurso, regulados pelas Formas, são requeridos para chegar a um conhecimento do mundo sensível.

Para tal, Platão terá de refutar as teses sofisticas e reformular as suas próprias teses nos diálogos que defendem a TF; em particular, a chamada “teoria da participação”, que, no *Parmênides* (131a-135c), o Eleata mostra ser incapaz de justificar a tese de que o sensível é causado e explicado pelo inteligível (ao contrário do que o *Fédon* 100b-c assevera).

As falácias platônicas

Esse objectivo é atingido no *Sofista*. Por isso o diálogo começa pela apresentação das duas cadeias de aporias concentradas sobre as expressões paralelas: “ser” e “não-ser”. Para

as resolver, o argumento do diálogo terá de abordar os problemas postos pela negativa e pela ambiguidade de 'ser', focando as três falácias a que dão origem, que designámos como a "leitura da negativa como contrariedade" (NC), "concepção ontológica da verdade" (COV) e "identificação do não-ser com a falsidade" (NSF). Cada uma delas, separada ou combinada com as outras, motiva as aporias sobre o não-ser e a falsidade, que garantem ao sofista o êxito nas disputas públicas.

Mas o sofista não é o único a servir-se delas, pois, em Platão, as aporias do não-ser e da falsidade são múltiplas e desenrolam-se em três momentos. No primeiro, fica estabelecido que ser e não-ser são contrários (NC: *vide* Parménides B2.3-8a; *Sof.* 237a ss.). No segundo, a leitura veritativa de "é", associada à eliminação do não-ser, acarreta a identificação do ser com a verdade (COV: *vide* B3, B6.1a, B8.16b-18; *Sof.* 240b). No terceiro, a falsidade é por duas vezes identificada com o não-ser (NSF: *Sof.* 237d, 240b).

Parménides no *Eutidemo*

No entanto, é difícil achar no texto do Poema apoio explícito para este terceiro momento, crucial no argumento do *Sofista*. Isso acontece porque, como mostraremos, as teses de Parménides não são falaciosas. São tornadas falaciosas pelas interpretações que, segundo Platão, recebem da parte dos sofistas e dele próprio. A exploração de um passo do *Eutidemo* platónico, acerca da impossibilidade da mentira e da falsidade, vai permitir encontrar esse apoio:

"É possível mentir?"

... ..

"Dizendo a coisa (*to pragma*) sobre a qual seja (*êti*) o discurso (*logos*), ou não a dizendo?"

– “Dizendo”.

– “Portanto, se alguém a diz, não diz nenhuma “outra das coisas que são” (*allo tón ontôn*), a não ser aquela que diz?”

... ..

“E esta, que diz, “é uma só das coisas que são” (*hen... estin tón ontôn*), separada das outras?”

... ..

“Portanto, aquele que diz diz “aquilo que é” (*to on*)?”

... ..

“Mas aquele que diz “aquilo que é” (*to on*) e as coisas que são (*ta onta*) “diz a verdade” (*legei talêthê*) e não te mente em nada (*Eutid.* 283e-284a).

O sofista arranca do seu interlocutor a anuência a uma série de estipulações. Começa por identificar qualquer enunciado com a coisa acerca da qual ele é, para estabelecer a identidade dessa coisa:

“Quem diz diz a coisa sobre que fala”.

Na medida em que qualquer falante nomeia algo, ou diz algo acerca daquilo de que fala, diz esse algo como uma das coisas que são, separada das outras⁴². Na frase, o verbo declarativo tem por complemento não um predicado, mas a própria coisa nomeada. Dizer uma coisa é dizer o que ela é. Apoiado neste pressuposto, Eutidemo pode então atingir a conclusão escandalosa de que:

“Aquele que diz diz aquilo que é”;

“Aquele que diz aquilo que é e as coisas que são diz a verdade.”

(*Eutid.* 283e-284a).

⁴² “Separada” (*chôris*: 284a4), sem relação, pode implicar “existente” e “igual a si própria”. Na origem da falácia acha-se a indistinção funcional entre um nome e a declaração (*logos*) acerca da entidade nomeada.

No argumento acima, a falácia passa por diversas fases até a realidade da coisa se transformar na “verdade” do discurso que a diz. O raciocínio é a seguir legitimado pela citação de Parmênides B7.1, que proíbe dizer que “são coisas que não são” (284b; repetida no *Sofista* 237a), apontando o passo do Poema em que o terceiro momento da aporia se apoia.

A tese de que qualquer discurso forçosamente diz aquilo que é, confirmada pela identificação de “dizer, pensar e ser” (Parmênides B6.1a), comete equívoco sobre três leituras possíveis, “fundidas” no enunciado “é”. Enquanto, para quem entende a proposição no sentido predicativo/veritativo, a coisa dita será “verdade”, para quem a entender como a expressão de uma identidade, (a coisa) é aquilo que (ela) é; finalmente, para quem conferir à declaração um sentido existencial, a proposição afirma a existência (da coisa), separada e sem relação com qualquer outra. A ambiguidade no modo como a declaração é entendida, aparentemente responsabiliza o verbo por aquilo que é dito, atribuindo-lhe diversos sentidos, inseparáveis na sua unidade semântica. Vemo-la começar a dar origem a falácias quando um ouvinte ou leitor deduz uma leitura das outras e a afirma como um predicado separado⁴³.

Mas há mais neste sofisma. As três falácias manifestam-se no final do argumento envolvidas umas nas outras. A COV está presente na identificação da verdade com “o que é”. Mas essa identificação só é possível mediante a prévia leitura implí-

⁴³ Há outras leituras do argumento, que dispensam o recurso à ambiguidade de *einai*, concentrando-se no recurso à falácia *secundum quid*: L. Brown, 1986, reimpresso em 1999, 463-464. A autora aborda o paralelo do sofisma do *Eutidemo* com o *Sofista* 263b (452, n. 76).

A redução do sofisma a um equívoco sintático, proposta pela autora, é elegante e persuasiva. Mas não impede qualquer leitor, antigo ou contemporâneo, de interpretar o argumento de um ponto de vista semântico. Não prova a incorreção dessa leitura do passo, mas apenas que ela não é a única possível. De resto, a confusão gerada não teria o efeito escandaloso que o diálogo explora se não se apoiasse no equívoco semântico.

cita da negativa como contrariedade (NC). Pois, se “é” e “não é” não fossem contrários, seria impossível argumentar a eliminação da premissa negativa, de modo a dela resultar a atribuição da verdade à premissa afirmativa.

NSF (não-ser = falsidade) decorre como consequência da combinação de COV (ser = verdade) com NC (negativa = contrariedade ou contradição). Como dissemos atrás, o epílogo desta fase do argumento apoia-se numa versão adulterada de B7.1, de Parménides, para proibir:

1. a referência a não-entidades (“coisas inexistentes”);
2. dizer falsidades;
3. a contradição⁴⁴.

É essa adulteração que permite que o sofista leia B7.1 não como a interdição da contradição, mas como a constatação efectiva da impossibilidade factual da contradição no pensamento e na linguagem. A um leitor actual, sem acesso ao Grego, esta leitura parece inteiramente arbitrária. Mas pode bem apoiar-se numa teoria do discurso que o texto não revela e lhe é de todo estranha.

Talvez o sofista se limite a partir do truísmo segundo o qual as únicas “coisas” que existem e de que alguém fala, dizendo-as, são efectivamente “as coisas pensadas ou ditas”⁴⁵. Se assim é, o truísmo dispensa-o de, de algum modo, se comprometer com a suposição de que haverá uma realidade exte-

⁴⁴ Primeiro, a citação de B7.1 – “coisas que não são” (*mê eonta*) – é precedida do artigo definido neutro plural (*ta*), confirmando a leitura nominal do participio, expressa pela tradução: “as coisas”. Depois, é omitida a cláusula que completa a interdição eleática: “... *que são coisas que não são*” (*mê eonta einai*), reforçando ainda a leitura nominal do participio na forma completa (separada).

⁴⁵ Se não é possível pensar “o que não é” (Parménides B2.6-7), só se pode pensar o que é, logo (por conversão falaciosa), tudo o que é possível “pensar” é.

rior ao pensamento e ao discurso⁴⁶, ou que, se há, essa realidade possa, ou não, ser captada pelo pensamento e pelo discurso que o exprime.

Se o fragmento 3 de Górgias, bem como a “defesa da Protágoras”, no *Teeteto* 166c-168c, concedem ao sofista o suporte teórico da sua estratégia argumentativa, compreende-se perfeitamente a atenção que Platão lhes dedica. No entanto, o único sofista nomeado nesses dois diálogos é Protágoras.

No *Teeteto*, o filósofo dedica-lhe as duas refutações da tese que defende serem verdadeiras todas as opiniões⁴⁷ (170a-171c; 177e-179d), não deixando de o visar na longa crítica que sucessivamente analisa a opinião numa cadeia de operações cognitivas distintas: senso-percepção (152c-187a), pensamento (189e-190a; 195d-200c), memória (191c-195b) e *logos* (202 *ad fin.*). O seu objectivo é apontar cada um dos momentos em que o erro se pode manifestar seja por deficiência de uma das operações psíquicas elencadas, seja na assimilação dos produtos de uma por outra, seja por fim na sua expressão verbal.

De resto, a orientação da investigação para o problema do erro não resulta da intenção de refutar o sofista, mas de condensar num facto psíquico a diferença que separa o estado

⁴⁶ Como vimos, essa é a tese desenvolvida por Górgias ao longo da segunda secção do seu fragmento 3:

“De modo que, se as coisas pensadas são coisas que são, as coisas que não são não serão pensadas” (DK82B3.80).

Todo o passo sugere ao leitor actual que Górgias comete equívoco entre as coisas e o discurso acerca delas, já que as únicas “coisas que são” (*ta onta*) serão “as que são ditas” (*ta legomena*), ou “as pensadas” (*ta phronoumena*).

⁴⁷ A primeira secção contém a chamada “auto-refutação de Protágoras”. Mostra que, na medida em que concede verdade a todas as opiniões, o sofista considera verdadeiras as opiniões da esmagadora maioria dos homens, que acham que há opiniões falsas. A segunda secção exhibe um recorte pragmático, questionando a capacidade de previsão e acção futura dos homens, mostrando ser nela que as opiniões dos sabedores se distinguem das da generalidade das gentes.

infalível denominado “saber” do processo do qual resulta a opinião, que pode ser verdadeira ou falsa. É evidente o interesse de Platão em mostrar como o processo falível pode ser assimilado pelo estado infalível, ou conduzir a ele.

A mesma intenção domina o *Sofista*. Veja-se o duplo dilema em que a falsidade coloca o HE. Se o interdito de Parménides torna impossível dizer falsidades, então todo o discurso se acha encerrado na sua própria verdade⁴⁸. Se, pelo contrário, a falsidade decorre da manifestação do desacordo entre os falantes (*vide Teeteto* 170a-171c), há que mostrar como “coisas que não são de algum modo são” (240e) e “o que é de algum modo não é” (241e).

Mas nem por isso a dificuldade fica logo resolvida, já que admitir uma participação, mesmo qualificada, do não-ser no ser e vice-versa, em nada poderá afectar a relação da falsidade com a verdade, uma vez que estes dois não deixam de ser contrários.

A “viragem linguística” no pensamento platónico

Podemos agora abordar a segunda pergunta feita acima. Como se poderá explicar que os argumentos eleáticos tenham sido aceites por todos durante quase um século, sem serem objecto de críticas? Será que se pode atribuir aos sofistas toda a responsabilidade pela cadeia de aporias a que deram origem?

⁴⁸ Se todo o real é pensado, a mentira é impossível, pois cada um diz aquilo que pensa e (para si próprio) é. Vimos acima que este era o ponto de apoio da tese, atribuída a Protágoras, que defende a verdade de todas as opiniões.

Noutros diálogos em que o sofista é referido, note-se que as personagens não desdenham o recurso ao duplo estratagema de reformular a contradição ora como equívoco referencial (falar de “outra coisa”: *Eutid.* 285e-286b), ora como *flatus vocis*: nada (*Crátilo* 429b-430a; *Teeteto* 189a; *Sofista* 237e; *vide República* 478b).

É para todos incontestável a influência de Parménides na filosofia grega, embora não seja habitual assinalar o facto de se exercer em diversas vertentes. Até ao início do último quartel do século V, a primeira vaga dessa influência, expressa num conjunto bem definido de teses⁴⁹, marcou os últimos anos de proeminência da reflexão cosmológica. É nela que, explorando os argumentos de Zenão, os últimos pré-socráticos estruturaram as suas sínteses explicativas do real.

O nascimento de Platão (427 a. C.) acompanha o florescimento dos grandes sofistas, no movimento que os levou a convergirem para Atenas, retratado nos diálogos que Platão lhes dedicou. Mas esses sofistas, tal como Sócrates, são completamente alheios à cosmologia, virando para o estudo da linguagem o seu interesse em temas éticos e políticos.

Não é difícil perceber nessa viragem a influência de Parménides, como também na concepção de saber que Platão atribui a Sócrates, expressa tanto nas exigências lógicas e epistemológicas que suportam o *elenchos* – em particular a da infalibilidade do saber –, como na correspondente depreciação do valor epistémico da experiência pessoal e profissional (*Apologia* 23a-b). Como a abordagem elênctica insistentemente mostra, o saber de um homem passa a valer pela capacidade, que ele terá de provar possuir, de “prestar contas” (*logon didonai*) dele num debate.

Esta exigência mantém-se viva nos diálogos sobre a TF (*vide Fédon* 76b8, 95d7, 101d6; *República* VII 533c4, 534b4-5, *passim*), nos quais se detecta a manifestação explícita de uma segunda vaga da influência eleática. A sua marca acha-se impressa no coração da filosofia platónica: no dualismo onto-epistemológico que caracteriza a versão canónica da TF, em estreita associação à reminiscência, assinalando o apro-

⁴⁹ Directa ou indirectamente presente nas obras dos pós-eleáticos: de um lado, Zenão e Melisso; do outro, Empédocles, Anaxágoras e os Atomistas.

fundamento do confronto de Platão com as questões linguísticas.

O argumento da *República V*

Talvez o melhor exemplo desta orientação da pesquisa em epistemologia se encontre num passo famoso da *República*:

- “Aquele que conhece conhece alguma coisa (*ti*) ou nada?...
- “... conhece alguma coisa (*ti*).
- “Sendo ou não sendo⁵⁰” (*on é ouk on*)?
- “Sendo; pois como poderia conhecer algo que não é (*mé on ge tí*)?”

(R. V 476e7-477a1).

Sócrates vai a mostrar a Gláucon que as competências⁵¹ (*dynameis*) cognitivas, “pelas quais podemos aquilo que podemos” (477c1.2), são distintas e inconfundíveis⁵². À primeira

⁵⁰ Esta tradução pouco usual pretende respeitar o sentido da forma negativa utilizada – *ouk*, em vez de *mé* –, apoiando a leitura verbal do particípio, em vez da habitual leitura nominal, à qual falta o apoio do artigo *to*. Note-se na resposta de Gláucon o recurso ao pronome *ti* como sujeito putativo do particípio *mé on*.

Em Platão e Aristóteles lemos diferentemente as duas formas da negativa grega. Enquanto ‘*mé*’ nega a entidade – “o que não é” (vide “nome indefinido”: *Da interpretação* 16a30-32) –, ‘*ou*’ nega o predicado, expresso ou elíptico: “não sendo (x)”, como ocorre neste caso.

⁵¹ O mesmo termo grego é usado por Aristóteles para explicar o funcionamento dos organismos vivos. Neste caso, a tradução “faculdades” impõe-se por caracterizar a associação íntima de um órgão à sua função. A tradução “competências” (exemplificadas pela vista e o ouvido) tenta evitar a confusão com o sentido aristotélico do termo.

⁵² Desde o seu início (475d) este argumento está inserido num contexto cognitivo forte. Mas há problemas motivados pelas traduções dos termos

leitura, o paralelo com Parménides (B2) parece perfeito. Há, contudo, uma minúscula distinção que vai fazer toda a diferença.

Enquanto o Eleata opõe em bloco “é” a “não é”, Sócrates inicia o argumento colocando o pronome indefinido, que traduzimos por “algo”, na posição de objecto da cognição. De início, não é possível avaliar as consequências da inovação, visto que, alheios à inserção desse bloco identificado pelo pronome “algo”, continuam a opor-se, igualmente em bloco, “o que é de todo o modo” e “o que não é de modo nenhum” (477a-b).

Todavia, a segunda pergunta de Sócrates, como se a introdução de “algo” não tivesse consequências, insinua a possibilidade de integrar essa natureza indefinida entre as unidades do ser e do não-ser. Deste modo, a oposição original resolve-se numa aparente tripartição, mostrando que não se trata apenas de “algo”, mas, de algo “que cai entre o ser puro e o não ser de todo o modo” (478d).

Ora, sabendo que em Parménides essa inserção de “algo” entre “é” e “não é” é impossibilitada pelas cláusulas que completam B2.3 e B2.5, que conferem à negativa o sentido de contrariedade, esta terceira alternativa põe em causa a unidade e consistência do todo constituído por cada um dos dois blocos opostos.

A questão atinge o tipo de monismo classicamente atribuído a Parménides. Contra um monismo numérico, ontológico ou epistemológico, a sugestão de um “monismo pre-

gregos pela terminologia do conhecimento, pois, o que para nós é uma actividade unificada ligando duas entidades distintas – um sujeito e um objecto –, para Platão, não se acha unificada, nem articula duas entidades distintas, como, de resto, o argumento visa mostrar. Baste por ora notar que, no contexto da reminiscência, a natureza do cognoscível é constitutiva da do cognoscente (*Ménon* 81c-d).

dicativo”⁵³ não confere uma natureza substancial à unidade do ser eleático. Se “aquilo” que é é “o que pode ser pensado”, a expressão não aponta a uma entidade definida, nem à propriedade comum a todas as coisas que são. É a unidade e identidade de “o que é” e “é pensado” que é globalmente dita ser verdade, ser igual a si própria e existir.

Pelo contrário, no argumento da *República*, essas unidade e identidade são erradicadas pela inclusão de “algo”, surgindo como uma terceira alternativa entre ser e não-ser e causando lesões irreparáveis na integridade do argumento eleático⁵⁴. Se até aqui nos encontrávamos perante uma grave distorção do argumento eleático, a continuação do argumento platónico vai precipitar a falácia. Como é possível que, introduzindo uma terceira possibilidade entre “é” e “não é”, a negativa continue a significar contrariedade ou contradição?

No mesmo erro já tinham caído os sofistas ao argumentarem a partir do facto de que as “coisas pensadas” (*ta phronoumena*: por este ou por aquele, agora ou depois) se acham amarradas à percepção que cada um tem delas⁵⁵. Por isso, a leitura da negativa como contradição – particularmente notável em B3 e B3a, de Górgias – é falaciosa⁵⁶.

⁵³ “Cada coisa que é só pode ser uma coisa, só pode suportar um único predicado atribuível a todas as coisas e de modo particularmente forte”: vide J. Palmer, 1999, 91-92, citando P. Curd, 1977, 241-264 (vide 242-243).

⁵⁴ Não só deixa de haver justificação para a exclusão de “não é” como via de investigação (B8.16-18), como todo o sentido do argumento eleático se perde: não mais “resta apenas um caminho que é” (B8.1-2a), subsistindo um “outro além do ser” (B8.37); mas, veja-se F. A. Lewis, 2009; atrás, n. 23.

⁵⁵ Note-se que a ambiguidade da expressão grega reflecte, ou consente, o equívoco entre os “pensamentos” e os “conteúdos dos pensamentos”, que os torna independentes das realidades sensíveis por eles visadas.

⁵⁶ Na tradição, o primeiro texto em que a falácia da contradição ocorre é o acima citado fragmento *Do não-ser*, de Górgias (DK82B3; Sexto *Adv. mathematicos* VII 66-87). Enquanto a negativa caracteriza a oposição do ser ao não-ser (§§66-77), pode ser lida como contradição (nesta secção do fragmento,

Não é, porém, essa a nossa preocupação. O que está em causa aqui são os danos que a coalescência de “algo” com o ser causa no argumento platónico. É que, ao adular B2, Platão assimila duas leituras incompatíveis da unidade eleática. “Algo” não pode representar a unidade e totalidade de “o que é”, mas a unidade constitutiva de cada uma das coisas que são, sobre as quais são as opiniões, como fica claro em 478b10-12:

“Mas, aquele que opina não opina algo um (*hen ge ti*)?

– Sim.

– Contudo, não-ser não é algo um (*mê on ge oukh hen ti*), mas nada, falando com a maior correção?”

O esclarecimento introduz um novo equívoco. Além de um novo sentido da unidade – o “tudo” (*to pan*) e cada “todo” (*holon*) nele contido –, declara-se a confusão entre três leituras da unidade. Para além da unidade do “todo”, de um lado, fica a unidade constitutiva de algo; do outro, o atributo da unidade que lhe é imposto (*vide Sof.* 245a), sendo a confusão provocada pela contraposição de algo ao não-ser, identificado com “nada”. Apesar de “algo” só poder ser lido como “outro”, “não mesmo” (*República V* 477e3: *allo*; 478b2: *ou... tauton*; b3, b5), o “não-ser” só pode ser gerado pela leitura da negativa como contradição.

Consequentemente, será falaciosa a leitura platónica das três competências onto-epistemológicas, na *República V*, pois,

as aporias são obtidas, entre outras falácias, pelo equívoco entre os diversos atributos conferidos ao “ser”.

Todavia, a gradual manifestação da pluralidade das coisas pensadas (*ei ta phronoumena estin onta*: §79), por uns ou por outros, introduz uma diversidade que viola a alternativa estrita entre os dois únicos caminhos apontados por Parménides, tornando falaciosa a leitura da negativa como contradição. A falácia é ainda agravada pela alegada impossibilidade de “pensar coisas que não são”, em diversos modos de ler o verbo ‘ser’.

ao contrário do que a pergunta retórica de Gláucón dá a entender, não só falta motivo para “o que não é” não poder ser conhecido (476e-477a1), como daí não decorre que “algo” tenha de ser, tal como a continuação do argumento insiste em mostrar⁵⁷.

Como se vê de seguida, após ter identificado as duas competências – “saber” e “não saber” – com os seus “conteúdos” e “produtos” – o ser e o não-ser –, o argumento introduz uma terceira competência, que designa com o termo ‘*doxa*’ (“opinião”, “crença”, “aparência”⁵⁸), situada “entre” as outras duas. Contudo, na continuação, e tal como no início do argumento, a matriz dual do argumento eleático – “é ou não é” – continua a sobrepor-se à tripartição introduzida pela competência intermédia:

“Quem opina não aplica a opinião sobre algo? Ou pode quem opina opinar sobre nada?

– Impossível” (*Id.* 478b6-9).

⁵⁷ A negativa intervém duas vezes no argumento. Primeiro, “o que não é” não é o contrário de “o que é”, mas “outro”, que nada impede que possa ser conhecido. Depois, se “o que não é” pode ser conhecido, nada obriga a que só “o que é” possa ser conhecido.

⁵⁸ Os três termos em português tentam desfazer a abrangente ambiguidade do termo grego ‘*doxa*’, distinguindo aquilo que Platão deliberadamente confunde: a competência, o seu domínio de aplicação e o seu produto. Uma das maiores dificuldades do argumento incide no paralelismo, quando não na confusão, de uma faculdade/processo, com a realidade por ela visada e os enunciados produzidos sobre ela.

Todavia, talvez esta, para nós, “confusão” seja motivada pela “combinação da acção e do resultado, na área do pensamento e conhecimento..., nos substantivos que simultaneamente denotam um órgão, a sua função e o seu efeito” (J. Hintikka, 1974, 6-7, citando: J. Souilhé (*Étude sur le terme Dynamis dans les dialogues de Platon*, Paris 1919) e B. Snell (*Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonische Philosophie, Philologische Untersuchungen*, 29, Berlin 1924, 33; *The Discovery of Mind*, Cambridge (Mass.), 1953, 234).

O argumento remata pouco depois com a conclusão de que este “algo” “é e não é” (478e, 479d). Essa conclusão, porém, não só rompe em absoluto com Parménides (B2, B7.1), como, além de originar gravosos equívocos, é falaciosa. E por que será falaciosa? Para além das confusões que dela resultam, pela simples razão de que a intromissão de um terceiro termo entre “ser” e “não-ser” acarreta a impossibilidade de os encarar como contrários, obrigando à reformulação do sentido da negativa. Há que conferir a ‘não’ um sentido consentâneo com a disjunção entre mais de dois termos. Todavia, quando essa decisão for tomada, desfaz-se o vínculo que identifica “o que é” com o saber, gerando a COV a partir da NC e tornando necessário imprimir uma nova orientação à epistemologia dos diálogos.

É ainda falaciosa por atentar flagrantemente contra a interdição eleática de B7.1. Como pode “algo” “ser e não ser”? A continuação do argumento, a partir de 479a, vai mostrar que a orientação da cognição para o complexo da *doxa* é aparentemente responsabilizada pela habituação à contradição eleática.

Do que é para uns, mas não para outros, agora, mas não antes ou depois, *parece* (ou “aparece”: 479b2, 4) e *se diz* (479b7, 10) que “é e não é”, sem nunca “ser e não ser”, por não ser nem uma coisa, nem outra (479c4-5). Mas é claro que esta diferença de regime onto-epistemológico entre cada competência, o seu domínio de aplicação e produtos, impede a sua equivalência automática, agravando ainda o carácter falacioso do argumento.

A “viragem linguística” do platonismo e a revisão da TF

Surpreendentemente, não só Platão não se apercebe, na *República*, da necessidade de correcção da falácia, como o conflito da matriz dual com a disjunção entre uma infinidade

potencial de entidades provocará a reaparição do argumento, então já num contexto declaradamente aporético, em mais dois passos dos diálogos:

(*Teeteto* 189a) “Sócrates – O que opina não opina algo um?
Teeteto – Forçosamente.

S. – E o que opina algo um não opina algo que é?

T. – Estou de acordo.

S. – Por conseguinte, o que opina o que não é não opina nada.

T. – Parece que não.

S. – Mas, por certo, aquele que não opina nada não opina de todo?

T. – É óbvio, pelo que parece.

S. – [b] Não é possível, portanto, opinar o que não é nem sobre o que é, nem em si e por si.”

“Hóspede de Eleia – (*Sofista* 237d) “... é forçoso que o que diz ‘algo’ esteja pelo menos dizendo ‘um algo’?

Teeteto – Assim mesmo.

HE. – Pois então, dirás que o ‘algo’ é dito de um e que ‘duas coisas’ é de dois e ‘algumas’, de muitos.

T. – Pois, como não?

(237e) HE. – E que o que diz ‘não algo’, com toda a necessidade, ao que parece, está de todo dizendo nada.

T. – Mais necessário não se pode.

HE. – Portanto, nem mesmo isso devemos acordar; isto é, que alguém dizer algo desse tipo na verdade é dizer nada, mas nem se deve dizer que fala quem tentar pronunciar ‘que não é’.”

As três citações acima permitem responder à pergunta já formulada, sobre a explicação para o silêncio da tradição sobre o erro do argumento de Parménides. É que, como os textos mostram, o erro não está no Eleata, mas nos sofistas e em Platão, que nele se inspira.

Consequentemente, a atenção concedida pelo *Teeteto* e pelo *Sofista* aos problemas da opinião e da falsidade não se limita a corrigir o erro, mas ainda introduz uma perspectiva nova na obra platônica, constituindo a primeira plataforma crítica a um tempo da tradição reflexiva e da construção ideológica designada como a “versão canônica da TF”. É com ela que se inicia uma terceira vaga da influência de Parmênides na filosofia grega, alargando a reflexão platônica sobre a onto-epistemologia ao domínio da linguagem.

Uma última consequência do argumento da *República* há a notar. Com ele, a TF é forçada a consumir a sua “viragem linguística”. A introdução de “algo”, ao arrastar a intromissão do complexo da *doxa* – “aparência, crença, opinião” – no argumento de Parmênides, aprofundou ainda o compromisso do ser eleático com o pensamento e a sua expressão linguística. É deste modo que o problema do ser se manifesta na tradição em estreita dependência dos problemas postos pelo verbo ‘ser’.

A ESTRUTURA DO SOFISTA

RECAPITULAÇÃO

A leitura de um diálogo platônico não deve ser regida pelos princípios e hábitos comuns à leitura da generalidade das obras filosóficas⁵⁹. Um prolongado convívio com a obra de Platão sugere que um diálogo se presta mais a uma audição, eventualmente secundada por comentários esclarecedores, do que à leitura sequencial, requerida por qualquer tratado filosófico.

⁵⁹ Sobre este tópico, consultar J. T. Santos, 2008, I, 21-39.

Esta ideia é confirmada pela, hoje consensual, presença da estratégia proléptica na sua composição⁶⁰. O conjunto dos diálogos, aquilo a que se chama o *corpus* platónico, é unificado pelas problemáticas que o percorrem, para as quais o filósofo nalgum momento da obra acaba por propor uma solução, às vezes adiada indefinidamente (como ocorre na obra aporética).

Sendo então natural que a composição da obra execute as finalidades complementares da exposição do problema e proposta de uma solução, esta é antecedida por confrontos e debates para os quais a solução traz a resposta. Uma boa forma de testar esta hipótese é realizando uma leitura retroactiva, pela qual se poderá verificar se, na verdade, as soluções propostas adiante no diálogo efectivamente resolvem as dificuldades antes expostas.

Este exercício inspirou a proposta de interpretação do *Sofista* a partir das três falácias que, noutros diálogos, protagonizam a estratégia erística dos sofistas. De acordo com a hipótese, cada subsecção da secção central deverá poder ser relida a partir da falácia ou ambiguidade que a origina, pela perspectiva da solução para ela proposta.

★

A interpretação acima esboçada cruza duas linhas habitualmente não associadas: a recepção de Parménides por Platão e a leitura platónica da figura do sofista. Encontram-se uma com a outra na exploração da lógica eleática levada a cabo pelos sofistas, tanto aquela de que nos chegaram documentos, como a que é objecto de reconstrução nos diálogos.

⁶⁰ Proposta por C. Kahn, 1996.

O *Teeteto* e o *Sofista* condensam estas duas versões do eleatismo nas sucessivas propostas de formulação e resolução do problema da opinião falsa. Como a análise do argumento final da *República V* mostrou, a tentativa de integração da *doxa* na cognição, a par da *epistémê*, dá origem a dificuldades que impedem a aplicação da TF à análise do real.

Se, com o dualismo onto-epistemológico, Platão pretende preservar o ideal de um conhecimento perfeito, apto a captar a realidade inteligível, precisa de articular com ele a faculdade cognitiva adequada à exploração da realidade sensível, bem como o poder do discurso que a ela se refere. Essa tarefa, necessária à remoção dos obstáculos que os sofistas colocaram à capacidade humana de atingir a realidade, é realizada pelo programa do *Sofista*.

As dicotomias (218e-236d; 264b *ad finem*)

A primeira secção do diálogo, preenchida com seis exercícios de aplicação do método dicotómico, cobre as diversas visões do sofista que encontramos nos diálogos. Podemos condensá-las nas três imagens, do predador (221c-226a), do purificador⁶¹ (226-231b) e do produtor de ilusões (233d-236d). Subjacente a elas está o confronto de um projecto educativo, de âmbito político e cultural, com uma estratégia formativa pensada para facilitar a inserção na cidade da classe média promovida pela política democrática.

De 231b a 236d, é esboçada uma recapitulação do trabalho realizado. Enriquecida por breves interlúdios dramáticos, a recapitulação desemboca na ponte que conduz à exposição das aporias com que é iniciada a secção central do diálogo.

⁶¹ Neste caso, a “presa” serão todos quantos “julgam falar sobre algo não dizendo nada” (*Sof.* 230a).

Passando por cima dela, a última secção do diálogo (264b *ad fin.*) é marcada pelo retorno à definição do sofista pelo método dicotómico, agora tornada possível pelo enfrentamento e resolução dos problemas tratados na secção central. O sofista é finalmente integrado nas artes produtivas (nas quais as aquisitivas vêm a ser englobadas: 265a-b) e de novo contrastado, agora não com a memória de Sócrates, mas com o verdadeiro filósofo. A sétima dicotomia, retornando ao plano dramático, reforça nele os traços do imitador de fantasmagorias, que usa a contradição nas opiniões para produzir prodígios a partir de simulacros, com manifesto desinteresse pela verdade (como ironicamente confirma o final do diálogo).

DIVISÃO DA SECÇÃO CENTRAL DO DIÁLOGO (236D-264C)

A secção central do diálogo condensa o programa da investigação platónica. Podemos dividi-la em cinco subsecções, sendo as três primeiras aporéticas e as duas últimas construtivas.

Poderemos considerar a primeira subsecção aporética do diálogo (236d-246a) como o centro de gravidade em torno do qual gira a investigação. Vamos dividi-la em três partes. Começamos com a primeira, que subdividimos em três momentos:

1. aporias do não-ser: exposição das falácias atribuídas ao sofista, dependentes do sentido atribuído à negativa (236d-241c);
2. interlúdio crítico sobre a história da noção de 'ser' na tradição pré-platónica (241c-244b);
3. aporias do ser: unidade e ambiguidade do verbo 'ser' (244b-246a).

A seguir a esta primeira subsecção aporética, o diálogo aborda a segunda, na qual se volta para o exame das duas concepções de ser, ou de “entidade”⁶² (*ousia*: 246a, *passim*), que o Hóspede se obriga a criticar e superar: as daqueles que identificam a *ousia* com o corpo e os que a identificam com as Formas (246a-251a). Encerrando a abordagem da aporia, a terceira parte é dedicada à refutação dos que proíbem a “comunhão dos géneros” (251a-252e).

Deste ponto em diante, o argumento passa à primeira subsecção construtiva do diálogo, constituída pela exposição da teoria dos “cinco sumos géneros”. É no curso desta que serão resolvidas as falácias e proposta a estratégia de articulação da ontologia com a epistemologia que permitirá defender a tese de que é possível investigar a realidade através do discurso. A secção central termina com a segunda secção construtiva, que a encerra, integralmente dedicada à aplicação ao discurso e às faculdades cognitivas das conclusões atrás atingidas (259e-264c).

APORIAS E FALÁCIAS DO SOFISTA

Toda a secção central é unificada pela abordagem dos problemas postos pelo não-ser e pela falsidade e, consequentemente, por diversos aspectos do problema do ser. As subsecções que a constituem tratam as problemáticas comple-

⁶² Não é clara a intenção de Platão ao introduzir na investigação este segundo termo que, a par da expressão *to on* – dominante ao longo da secção aporética –, traduzimos por ‘ser’. Pode ser que a introdução do novo termo (dado que as suas aparições anteriores ocorrem no contexto estrito da oposição de *genesis* a *ousia*) constitua o ser como uma entidade de segunda ordem, visando não mais directamente o real, constituído como objecto da pesquisa, mas as Formas que explicam o funcionamento do real, determinando a estrutura dos fenómenos (por exemplo, o Movimento e o Repouso).

mentares, criadas pela associação do não-ser à falsidade (NSF), do ser à verdade (COV) e da negativa (NC).

Todas estas são resolvidas pela dedução dos cinco géneros supremos, que explicam a organização do real e tornam possível o discurso (250a-260b), no curso da qual é encontrada uma solução original para o problema posto pela NC (257b-c).

Num breve apêndice, a investigação confronta-se com o problema da estrutura do enunciado (*logos*: 260b-263a) e as definições de verdade e falsidade (263a-d), dos quais decorre a resolução da COV. A secção é concluída com as propostas de redefinição do pensamento, da opinião, e da aparência/imaginação (*phantasia*).

Como mostraremos adiante, as aporias do não-ser serão resolvidas pela reformulação da negativa que, de contradição, passa a ser lida como alteridade. Todavia, enquanto esta correcção não for inserida no argumento, a NC e a NSF continuam a gerar a COV, multiplicando-se em sucessivas aporias. Só serão todas superadas pela definitiva erradicação da COV, conseguida pela deslocação da verdade, das coisas para os enunciados que as referem e descrevem (263a-d).

Aporias do não-ser (236d-239b)

Geradas pela natureza da imagem (236d-e), as aporias do não-ser irrompem no momento em que alguém diz ou opina que a falsidade realmente é (pelo simples facto de ser possível!). A primeira é a da impossibilidade de atribuir um nome a “algo que não é” seja no singular, seja no dual ou plural, incluindo o número e qualquer expressão negativa corrente, de todo invabilizando o discurso (237c-239b). Mas é claro que todas as dificuldades se desvanecem se a negativa deixar de significar unicamente contrariedade.

Aporias da imagem e da opinião falsa (239d-241e)

A pergunta sobre a natureza da imagem, concebida à semelhança da verdadeira coisa, conduz à sua contraposição ao verdadeiro, identificado como o que realmente é (240b). A aporia é de novo produzida pela leitura da negativa como contradição. Se a imagem não é verdadeira, é o contrário da verdade; logo, não é. Daqui resulta o paradoxo: a imagem é, embora não verdadeiramente⁶³ (240b-c).

A contraposição do que é ao que não é reaparece na concepção da opinião falsa, entendida como aquela que opina coisas que não são, por serem contrárias às que são. No entanto, pelo facto de opinar algo, a opinião opina coisas que de algum modo são (240d-e). Consequentemente, da possibilidade da opinião falsa resulta a necessidade de admitir que de algum modo o não-ser é e o ser não é (241d-e).

Três falácias se conjugam nesta aporia. Evidentemente a NC comanda a COV e a NSF, na identificação de o que é com a verdade e na contrapolar identificação da falsidade com o que não é. Mas a ambiguidade de *einai* começa aqui a manifestar-se, suportada pela falácia *secundum quid*, no modo como o argumento desliza das opiniões – verdadeiras e falsas – para a realidade e existência das coisas que são, em todas as leituras atribuíveis ao verbo, contrapostas à inexistência das coisas que não são. É igualmente claro que a reformulação da negativa, ao desarmar a NC, inviabiliza as outras falácias. Mas haverá muito a dizer sobre esta reformulação.

⁶³ Começa aqui o jogo com a diversidade de leituras permitidas por *einai*. Por um lado, a imagem é aquilo que é (uma imagem), logo, existe. Por outro, não é aquilo que aparenta ser, de que é imagem, logo, não é verdade.

Aporias do ser (243d-244b)

A admissão da possibilidade de o ser de algum modo não ser e o não ser de algum modo ser orienta a investigação para a natureza do ser. A dificuldade manifesta-se nas consequências da redução da cópula à identidade entre os dois termos da definição do ser. A aporia é originada pela aparente incompatibilidade entre as leituras nominal e verbal do verbo 'ser'. Se "o ser" (*to on*) é um nome, portanto, nome de algo, como pode também funcionar como suporte da atribuição ao ser de um ou mais predicados⁶⁴? Por outro lado, se "é" não for lido predicativamente, como pode estabelecer a identidade do ser com um nome de outra entidade?

A primeira aporia do ser manifesta-se no equívoco entre os usos nominal e verbal do verbo 'ser'. Se admitirmos que a entidade nomeada pela expressão '*to on*' é a única a que essa dupla função pode ser atribuída, daí resulta que essa entidade é caracterizada simultaneamente como sujeito de predicação e predicado⁶⁵.

A tentativa de ultrapassar esta dificuldade através de uma leitura identitativa da cópula dá origem a um novo problema. Sejam quais forem as entidades nomeadas pelos termos colocados nas posições de sujeito e predicado, em função da identidade estabelecida pelo enunciado, elas têm de ser a mesma. Como podem então os dois termos diferentes referir a mesma entidade?

⁶⁴ No caso daqueles para quem o ser é mais do que um (por exemplo, "quente e frio").

⁶⁵ Se "o que é" é "sendo", que coisa é essa que é dita de "o que é"?

Aporias da unidade (244b-246a)

Se “só um é”, como pode ser chamado “ser” e “uno”; se, por outro lado, “ser” e “uno⁶⁶” são o mesmo, como podem ser chamados com nomes diferentes (244c)? Se o nome é nome de algo, então, são dois (244d), ou então, “o nome é nome de nada” (244e); ou, se é nome de algo, é nome do nome: no caso, “nome do uno e uno do nome”⁶⁷ (244e).

Outra aporia é gerada pela introdução de ainda outro nome correntemente atribuído ao ser: “o todo” (*to holon*). “Seria o todo diferente ou o mesmo que o uno que é?” (244d-e). E “seria o todo se tivesse partes” (244b-c)? Se tivesse, não seria “o uno em si”, mas o ser seria uno e todo por lhe “ter acontecido isso” (245a-b). Então, por ter sofrido a (atribuição da) unidade, o ser não seria o mesmo que o uno e todas as coisas (*ta panta*) seriam mais que um” (245b).

As duas últimas aporias da unidade apontam outras dificuldades, criadas pelo facto de uma diversidade de nomes se referir ao ser: “ser”, “uno” e “todo”. A referência é ainda complicada pelo triplo sentido do “um”, seja como nome, como atributo e como numeral (245b-c): “uno”, “unidade” e “um”.

O paradoxo culmina na constatação de que, sendo cada uno um todo, negar o todo implica rejeitar tanto a entidade, como a gênese (245c-d). Pois, o que não é um todo carece de quantidade ou é dessa quantidade como todo. E, com uma breve troca de impressões, o Hóspede encerra a secção aporética (245d-e).

⁶⁶ Na secção das aporias sobre a unidade, *hen* e *to hen* serão traduzidos por “um” e “uno”. É claro que o texto pretende explorar as dificuldades criadas pelas diversas leituras possíveis do termo e da expressão gregos que designam a unidade, como nome ou como atributo, coexistindo com outros nomes e atributos do ser.

⁶⁷ Na origem desta cadeia de aporias acha-se a tese eleática segundo a qual a uma única realidade corresponde um único nome (Parménides B8.54a).

A girândola de aporias que conclui o raciocínio do HE sobre a unidade do ser assenta uma vez mais na leitura da negativa como contradição. É através dela que toda a negação de identidade quer dos nomes, quer das realidades por eles referidas, implica que os dois termos da proposição sejam contrários (por exemplo, “sendo o ser privado de si próprio, será não sendo”: 245c).

O QUE O SER É

A finalidade da secção aporética do *Sofista* foi mostrar o que ser e não-ser não são. O Hóspede começou por apontar as aporias em que se achavam aqueles que usavam as expressões que traduzimos por “o que é” ou “o ser” e “o que não é” ou “o não-ser”. Após um interlúdio sobre os casos da imagem e da aparência, no qual são apontadas as dificuldades que assaltam quantos recorrem à noção de ‘falsidade’, a investigação atinge a culminância do paradoxo quando se confronta com a cadeia de perplexidades envolvida na questão do ‘ser’⁶⁸.

‘Ser’ na tradição pré-socrática

É então que, com um aparente anacronismo⁶⁹, o HE resume os pontos que considera capitais das concepções gre-

⁶⁸ Todas as dificuldades inventariadas atrás acham-se contempladas na segunda parte do *Parménides*. Com as teses sobre o ser e o uno aí expostas, Platão quererá denunciar a impossibilidade de referir o uno ao ser sem considerar a necessidade de o encarar como múltiplo. Se cada uma das Formas é, em si, uma unidade, o ser que as inclui inevitavelmente tomá-las-á como relativas a ele e, de alguma maneira, umas às outras.

⁶⁹ Se o exame dos fragmentos dos pré-socráticos mostra que o primeiro pensador a conferir protagonismo à noção de ‘ser’ foi Parménides, qual será a intenção de Platão ao estender essa revolução epistemológica a figuras que o antecederam na tradição (a saber, os Jónicos e Heraclito)?

gas sobre “as coisas que são”⁷⁰ (*ta onta*: 242c-243a). Uma avaliação sumária destas doutrinas conduz a uma primeira formulação crítica do conjunto das teorias apresentadas (243b), no qual converge uma série de problemas inter-relacionados:

1. como se relacionam ‘ser’ (*einai*) e ‘devir’ (*gignomai*)?;
2. pode falar-se de ‘uma’, de ‘duas’, ou de ‘muitas’ [coisas que são]?;
3. como se misturam ‘quente’ e ‘frio’?;
4. como se produzem as “combinações” (*synkriseis*) e “separações” (*diakriseis*) que geram um a partir de muitos e vice-versa⁷¹?

★

Antes de prosseguir na análise do passo, é oportuno conferir atenção à estratégia crítica desenvolvida por Platão. Depois de ter resumido poeticamente algumas teses sobre o ser sustentadas por figuras proeminentes da tradição, o Hóspede questiona “que terão dito” com elas, ao recorrerem ao verbo ‘ser’ para afirmarem o que o ser é. E espanta-se com o facto de ele próprio ter deixado de “compreender” (*xynienai*: 243b; *manthanein*: 243c) o que significam as expressões usadas.

⁷⁰ É consensual a suposição de que com a expressão o Hóspede se refere aos chamados “elementos”, bem como às Formas que comandam a unidade e a mudança do Todo, como se depreende dos exemplos apresentados: “um”, “dois” ou “três”; “húmido”, “seco”, “quente” e “frio”. São estes que “se reúnem” e “se separam”, dominados pelo “amor” ou pelo “ódio”, etc.

O passo em análise sugere que o Hóspede encara “as realidades” (“coisas que são”) como princípios constitutivos do real, por ele subsumidos no problema do ‘ser’ (243d-e). É-lhe indiferente que a problemática ontológica tenha emergido num momento posterior ao de algumas personagens da tradição.

⁷¹ Como a continuação desta fase do argumento vai patentear, as duas operações referidas serão adiante resgatadas e transferidas para o plano do inteligível como “participação” e “separação” das Formas.

As teorias tradicionais sobre o ser são abordadas de uma dupla perspectiva crítica. Aparentando preocupar-se com a especificidade de cada uma e a complexidade da sua estrutura interna, de facto o Hóspede concentra-se numa única pergunta: como é que relacionando “coisas que são” por meio de princípios físicos – “quente”, “frio”, etc. – e operações puramente mecânicas, os pensadores da tradição intentaram explicar “o que o ser é”.

É capital não perder de vista a tripla natureza desta abordagem do problema, na qual ontologia, epistemologia e filosofia da linguagem se envolvem (com manifesto desprezo pelas “causas naturais”: *vide Féd.* 96a-d), pois vai manter-se como uma constante da secção central do diálogo. De resto, esta observação já era válida para toda a secção aporética, uma vez que, desde o início da investigação, o Hóspede deixou claro que termos como ‘ser’, ‘não-ser’, ‘verdade’ e ‘falsidade’ são correntemente usados por todos, mesmo sem se aperceberem das dificuldades associadas ao seu uso.

★

Em consequência, fiel ao propósito de não cair nesse erro, o próximo passo que o Hóspede dará é começar por questionar o que querem dizer os que falam de “ser” e usam o verbo ‘ser’, por exemplo, quando sustentam que “todas as coisas são ‘quente’ e ‘frio’” (243d-e). Querem com isso dizer que cada um deles “é”, ou que ambos “são”, sem se darem conta de que com essa formulação referem nada menos que três entidades: o ser, o quente e o frio (243e-244b).

Por um lado, combinam essas entidades através da cópula; por outro, conferem-lhes existência ao recorrerem ao uso completo do verbo:

“... quantos de vós que dizem que todas as coisas são o quente e o frio ou quaisquer dois que tais (“... *tine dyo toioutó ta pant’ einai phate*”), por que calha pronunciarem isso de ambos, ao afirmar que ambos e cada um dos dois é” (*legontes amphó kai hekateron einai*: 243d-e)?

É desta pergunta capital que decorre o exame dos problemas da unidade e multiplicidade do ser (244b-245e). Com ela, o Hóspede prepara a abordagem da questão do ser da perspectiva que questiona “o que o ser é”. Essa nova abordagem acha-se condensada na expressão – “a entidade”⁷² (*hê ousia*) –, em torno da qual girará a investigação até 258b.

Embora nada aponte nesse sentido, o novo uso do termo supera imediatamente a aporia da unidade e multiplicidade do ser (243d-245d) pelo facto de destacar ‘o ser’ dos dois termos usados para o definir, implicitamente relegando-os para a posição de seus princípios constitutivos. O raciocínio do HE – não expresso no texto – poderá ser o seguinte: se cada uma das coisas que são é uma entidade (*ousia*), todas elas devem reunir-se na unidade do ser. É em busca da natureza desse *ser* que as engloba que a investigação vai avançar. Mas, em relação às concepções inventariadas atrás, parece legítimo supor que o destaque tem como função principal evitar o erro dos Antigos, possibilitando que “quente e frio” sejam encarados no mesmo plano em que se acha” o ser”.

⁷² Como referimos atrás, a *ousia* tinha já aparecido no diálogo sempre oposta à *genesis*. Este contexto, ultrapassado pela fusão do devir com o ser no todo (“o que veio a ser veio a ser um todo”: 243d), não será abandonado, mas reformulado a partir deste ponto.

A “gigantomaquia” (246a-250d)

A “batalha dos gigantes” opõe aqueles para quem o ser é corpóreo⁷³ aos que o defendem que ele é incorpóreo⁷⁴. À primeira vista, o Hóspede pretende apenas “ajustar contas” com duas concepções que, em virtude da crítica apontada, são redutoras da natureza da entidade. Enquanto uma a limita aos corpos sensíveis⁷⁵, a outra identifica-a com as Formas inteligíveis.

Ora, é necessário que a investigação sobre “aquilo que o ser é” supere esta dualidade, representativa do fosso que separa a natureza física dos fenómenos da idealidade da entidade que os congrega, expressa pelas formas do verbo ‘ser’ usadas (no caso, a cópula: “é”).

⁷³ Recusamos a identificação do corpo com a matéria e, consequentemente, a tradução de *sôma* por esse termo, embora não nos opunhamos a encerrar os Atomistas – que supomos serem visados pela referência – como “materialistas”. No *Timeu*, Platão introduz o conceito físico de ‘corpo’ no passo que anuncia a “esquematisação dos elementos por Formas e números” pelo demiurgo (53c).

Pelo contrário, o conceito de ‘matéria’ implica a postulação de um constituinte indeterminado, comum a todas as coisas, ausente dos textos da filosofia grega clássica. No passo em apreço, enquanto o “corpo” é identificado com o visível, as “Formas inteligíveis e incorpóreas” são ditas residir “numa região acima, invisível” (246b). Note-se, nas proposições em que destacámos o verbo ‘ser’ pelo itálico, a ambiguidade entre as leituras predicativa, identitativa e existencial.

⁷⁴ Todo o passo é um tanto complexo do ponto de vista dramático. O Hóspede argumenta contra os seus opositores, enquanto mantém o diálogo com Teeteto, por vezes inserindo comentários *ad hoc* às suas teses. Condensamos todo o debate nas teses propostas e contra-propostas, conferindo atenção apenas ao exame do argumento contra os “amigos das Formas”.

⁷⁵ Tal como Aristóteles (*Metafísica* A4,985b4-9), Platão compreende que, com a tese de que só há “átomos e vazio”, a grande inovação dos Atomistas reside no facto de terem reduzido a natureza a corpos que se movem no vazio que os separa.

Contra essa dualidade, o Hóspede desenvolve uma argumentação em três vagas. Na primeira, inicia a exposição crítica da tese que limita a entidade às naturezas corpóreas – “definindo entidade igual a corpo” (246a-b) –, forçando os seus defensores a admitirem, a par dos corpos, a existência⁷⁶ de entidades incorpóreas, como a vida que anima os seres, a alma e as virtudes (246c-247d).

Num segundo momento, propõe uma definição original, cuja consequência é a conceptualização da fenomenologia física. Com ela, as realidades principais são redescritas como “não mais do que potência”: seja de agir sobre algo, seja de ser afectado por algo (247d-e).

Na sua simplicidade, a proposta deve ser considerada revolucionária pelo facto de eliminar todas as dificuldades que afectavam não só as concepções tradicionais, criticadas em 243b, como as dos dois “gigantes” em luta. Ao subsumir o ‘devir’ no ‘ser’, a definição dispensa a referência tanto a “princípios físicos” (‘quente’, ‘frio’ ou outros), quanto às operações mecânicas responsáveis pela sua interacção (“combinações” e “separações”).

Como dissemos, o HE atinge esta solução, primeiro, destacando a sua concepção da entidade da dupla natureza – corpórea ou incorpórea – com que a apresentam as duas escolas de pensadores referidas. Esta elevação dialéctica permite definir a entidade em termos de propriedades metafísicas: ou seja, propriedades de propriedades físicas. Na medida em que englobam as propriedades físicas das coisas (o “quente”, o “frio”, etc.), estas propriedades constituem a potência activa

⁷⁶ Notem-se as repetidas aparições de expressões em que, apesar de o verbo apresentar uma formulação incompleta (“alguma coisa é um animal mortal”), é potencialmente patente a manifestação de um sentido existencial (“um animal mortal é alguma coisa”, isto é: “existe”): *ei phasin einai ti, einai ti, passim*: 246e-247d. Vide a análise de L. Brown, 1999, 469-470 (1986, 63-64).

e passiva que envolve o mundo físico e psíquico: não só a realidade, como o conhecimento que dela há⁷⁷.

É este último aspecto que a terceira vaga das críticas aos gigantes foca ao atingir a “versão canônica da TF”, aparentemente representada pelos “amigos das Formas”. Desta vez o alvo é o dualismo onto-epistemológico escrito, do *Fédon* e da *República*, condensado na oposição da “gênese” à “entidade” (*vide* a síntese da “analogia da Linha”, na R. VII 534a-c). Uma vez que essa oposição não é consentânea com a subsunção do devir no ser, a nova formulação corrige-a ao conseguir acomodar “movimento, repouso e ser” na série de formulações que os relaciona, embora dê sinal de que algo de muito importante se esconde por detrás da vaga advertência de que este último terá de ser entendido como “algo diferente daqueles” (250b-c).

Contra os “amigos das Formas”, o HE começara por argumentar que o movimento reflecte a manifestação da vida e da alma no ser quer através do fluxo, quer do pensamento (248e-249b). Compensa depois esta admissão reconhecendo que sem o repouso não é possível entender a gênese do que é idêntico a si próprio e permanece como tal (249b-c). Termina defendendo a necessidade de conjugação destes dois princípios com vista a uma delimitação satisfatória do saber, do pensamento e da inteligência. Estas admissões conduzem à tese, dominante em toda a argumentação seguinte, segundo a qual o ser e o todo *são* coisas imóveis e movidas⁷⁸ (249d).

⁷⁷ Recordemos que, no *Timeu*, a criação do cosmo começa pela construção da alma do mundo. Neste sentido, é impossível separar o físico do psíquico, ou entender as relações de um com o outro a partir da análise do psiquismo individual. Esta concepção suporta o traço cognitivista da cosmologia platónica: não só a alma preenche a exigência vitalista da criação do cosmo (não há vida sem alma: *Ti.* 30b-c), como a afinidade da alma com a estrutura do cosmo visa definir a possibilidade de o conhecer (*Ti.* 37a-c).

⁷⁸ E podem *ser* uma e outra coisa não porque “movimento” e “repouso” sejam reconhecidos como fenomenologias físicas, mas por serem investidos

De passagem, o HE esboça uma reserva ao mostrar ter consciência do paralelismo desta tese com aquela que sustentava *ser* o todo quente e frio (*vide* 243d-e). No entanto, sem aprofundar a dificuldade, entrega-se à análise do regime de relações que “ser”, “movimento” e “repouso” mantêm entre si (249e), sobre as quais a natureza do “ser” o leva a exprimir profundas dúvidas (250c-d).

Quatro problemas e uma digressão (250a-253a)

Este momento da investigação causa ao leitor alguma dificuldade, pois, em rápida sucessão, o HE encadeia três problemas distintos, que deixa em suspenso. Sem tentar achar para eles qualquer solução, opta por se fixar numa digressão que inesperadamente abre para um quarto problema (251b-253a).

Começa por registar dois factos salientes. Um reside na circunstância de movimento e repouso serem ditos “o mais contrários um ao outro⁷⁹”; o outro no de “ambos serem” (250a). Como é possível que, nada tendo em comum um com o outro, comunguem ambos de um terceiro?

Sem preparação prévia, a investigação dá conta de três problemas distintos, envolvidos uns nos outros. O primeiro é o da duplicidade da relação, que aparenta só poder explicar-se por uma correspondente duplicidade no uso de ‘ser’. Pois, não se concebe que o verbo tenha o mesmo significado nas expressões registadas: “ambos são” e “ambos não são

na função de princípios metafísicos que articulam a agência e potência do ser com os princípios físicos reguladores dessas fenomenologias (o “quente” e o “frio”, etc.).

⁷⁹ Aparentemente, com esta expressão o HE lê extensionalmente os dois opostos, proibindo a manifestação simultânea destas Formas em quaisquer entes em que se achem presentes.

repouso” (ou “movimento”: 250a-b). Todavia, quando se esperaria que se dedicasse a este problema, o HE aborda um outro.

A investigação parece-lhe ter atingido o núcleo da perplexidade (*aporia*: 250d-e). Aceitando a correção das duas expressões, o HE observa que, para que estas relações se acomodem, é necessário que “ser e não-ser” conjuntamente participem da *aporia*⁸⁰ (250e), contraditando de modo frontal o interdito de Parménides.

Essa problemática vai inserir-se na questão da “comunhão dos géneros”, que se inicia no final da crítica aos “amigos das Formas” e se prolonga até 259e. É, contudo, por ora mantida em suspenso para que o terceiro problema se declare.

Identidade e predicação: digressão (251a-253a)

O novo problema manifesta-se a todos na linguagem corrente, na qual a qualquer entidade nomeada (*eponomadzontes*: 251a) são atribuídos (*epipherontes*: 251a) inúmeros [nomes, predicados] (à letra: “chamadas inúmeras coisas”: 251b). Por isso:

“... cada uma (*hekaston*) [das coisas], de acordo com o mesmo discurso, supomos serem uma (*hen hypotithemenoi*) e dizemos [ser] muitas e com muitos nomes” (251b).

⁸⁰ Movimento e repouso *são*, mas cada um deles *não é* o outro. Logo, sustentar que “algo é” implica saber “o que [algo] não é”! A obrigação de compreender simultaneamente o ser e o não-ser foi designada por G. Owen pela expressão “hipótese da paridade” (“Parity assumption”: 1999, 416-454), aceite por grande número de intérpretes. Esta exigência vai dominar toda a investigação até ao final da secção central (264b), embora atinja a sua culminância com a eclosão do não-ser.

Esta observação dá azo a um comentário pessoal, que a Crítica pensa ser dirigido a Antístenes⁸¹, segundo quem:

“é impossível o múltiplo ser um e o um múltiplo”, ... “não deixando chamar ao homem bom, mas ao bom bom e ao homem homem...” (251b-c).

O sarcasmo nos comentários do HE denuncia a tentativa de resolução do problema da unidade e multiplicidade do ser pela redução da predicação à identidade. Esta solução redundaria na total proibição da participação ou combinação das coisas, umas com as outras.

Amplificando a questão, o HE esboça três possibilidades:

1. toda a participação é impossível (251d);
2. todas as coisas se combinam (251d);
3. algumas coisas combinam-se, outras não (251d-e).

A refutação de 1 merece ser citada, pelo facto de atingir:

“...ao mesmo tempo, os que movem o todo e os que, como um, o imobilizam, quantos, de acordo com as Formas, dizem que as coisas são sempre segundo elas mesmas, do mesmo modo; pois, todos esses acoplam (*prosaptousin*) o ser [ao movimento ou ao repouso]: estes dizendo que realmente se move, aqueles que realmente está em repouso“ (252a).

⁸¹ A atribuição da responsabilidade pela tese a Antístenes é feita com base na tese do “enunciado próprio” (*oikeios logos*), segundo a qual para cada coisa há apenas um enunciado, nada mais se podendo dizer sobre ela (Aristóteles, *Metafísica* Δ29,1024b26-34: fragmento 47a, Caizzi). Com a intenção de defender a possibilidade de dizer o ser pelo discurso, Antístenes reduziria o enunciado à expressão nominal, amarrando-o à coisa nomeada. A estratégia visa superar a tensão entre identidade e predicação, subsumindo o predicado próprio no nome do sujeito, a fim de evitar a contradição.

É difícil entrever o argumento. O HE parte da concórdia anterior de Teeteto, de que tanto as teses fluxistas, como as imobilistas, impedem a participação. No primeiro caso, porque nenhuma coisa há que participe, visto que nada “é em si”; no segundo, porque, embora haja, as coisas não participam, pelo facto de o ser ser imóvel/imutável. Por essa razão, como a continuação do passo (252a-c) evidencia, ambos se auto-refutam, ao dizerem que o ser é movimento ou repouso⁸².

A única alternativa que resta é a de que umas coisas se misturem, outras não (252d-e). O exemplo das vogais ajuda a compreender este processo (253a-b). No argumento, funciona como paradigma da tese platónica da “comunhão dos géneros” (253b ss.), que encerra a secção refutativa do diálogo, partindo em busca de soluções para os três problemas deixados em suspenso.

A COMUNHÃO DOS GÊNEROS (253A-259E)

Vogais e consoantes (253a)

O raciocínio seguido pelo HE no início desta nova secção não é difícil de seguir. Uma vez eleita a única alternativa capaz de explicar que alguns géneros se combinem, outros não⁸³, esta é elucidada por uma analogia com a linguagem,

⁸² A chave do argumento é dada pelo verbo que traduzimos por “acoplar”, no qual a preposição *pros* indica “relação”. Como é que algo se relaciona e com quê, se a participação é inviabilizada? Mesmo na posse da refutação, Teeteto argumenta ainda contra o fluxismo, alegando que, nessa hipótese, movimento e repouso se identificaríamos (252d).

⁸³ Platão recorre a diversos verbos para exprimir metaforicamente a ideia da combinação dos géneros: “*metechein*”, “*metalambanein*”, “*symmignysthai*”,

que aponta o facto de na fala as vogais encadearem os sons⁸⁴ (253a).

A escolha é feliz, pois ilustra perfeitamente um aspecto menos notado da analogia; a saber, a sua natureza híbrida. Pois, não apenas as vogais, mas as letras em conjunto, realizam a função de identificar e distinguir fenómenos que ocorrem na natureza recorrendo ao sistema convencional da fala.

As conseqüências desta duplicidade são imediatamente perceptíveis no aprofundamento desta analogia mediante uma outra, agora com as artes. Pois, tal como o conhecimento das letras é proporcionado pelo gramático e o da combinação dos sons agudos e graves é da responsabilidade do músico, a harmonização dos géneros caberá ao dialéctico.

A primeira analogia coloca dois problemas não evidentes. Das Formas consideradas, quais são aquelas que o HE toma como “vogais”, por se harmonizarem com as outras, e as que considera “consoantes”, “que não aceitam reciprocidade” (253b-c)? Essa distinção, que motiva o recurso à analogia, caracteriza o Ser como vogal, sugerindo que Movimento e Repouso⁸⁵ devem ser encarados como consoantes.

Mas há outro problema, mais profundo. Que géneros, por um lado, “congregam” (*symphônein*, *symmignysthai*) os outros, tornando possível a sua “mistura” (*mixis*), e, por outro, que

“*symplochein*”, “*symphonein*”, “*synarmottein*” e até “*dechesthai*”. Embora os seus significados difiram, aparentemente não há diferenças técnicas entre eles, excepto o último, que exprime a relação não-simétrica de “recepção”.

⁸⁴ Os gramáticos gregos dividiram as letras do alfabeto em “sonoras” (vogais: *phônênta*) e “mudas” (consoantes: *aphôna*). As primeiras participam do som e do ruído; as segundas nem do som, nem do ruído (*Filebo* 18b-c). Do seu encadeamento na fala resulta a possibilidade, que as vogais conferem às letras de harmonizarem os sons, produzidos pela vogais, com os ruídos, produzidos pelas consoantes.

⁸⁵ Adiante se verá que a outra Forma vogal é o Outro. A decisão de grafar os géneros com maiúscula reflecte a nossa suposição de, nesses passos, referirem as Formas epónimas.

gêneros os separam (*diairein*⁸⁶), agindo como causas da separação (*diairesis*: 253c)? De novo, ao Ser corresponde a função congregadora. Todavia, até ao momento, não se manifestou o gênero que causa e explica a separação. É em busca deste que a análise avança.

A dialéctica (253a-d)

O HE começa por chamar a atenção para a relevância das relações estabelecidas entre os gêneros. A complexidade dos problemas postos pelas modalidades de relacionamento dos gêneros é reveladora da importância da tarefa do dialético. Só ele sabe “dividir por classes”⁸⁷ (*to kata genê diairesthai*) e evitar que uma Forma seja tomada por outra (253a), porque é capaz de perceber:

1. uma Forma estendida através de muitas, cada uma delas separada das outras⁸⁸;
2. muitas Formas diferentes, contidas de fora por aquela⁸⁹;

⁸⁶ As metáforas escolhidas por Platão associam estreitamente as operações dialéticas – “dividir”, “conjuguar” – às relações ontológicas: “separar”, “unir”. Mas a estratégia do dialético deixa muito clara a intenção de abandonar definitivamente a ideia de que o ser possa depender de operações mecânicas, agentes no mundo físico.

⁸⁷ Recorrendo à analogia com o magarefe, a expressão “cortar pelas articulações” (*Fedro* 265e) revela a principal exigência a que a diérese deve atender. Na prática do método dicotômico, espera-se que o dialético respeite a integridade das Formas analisadas, preferindo “cortar pelo meio”, de modo a “melhor encontrar classes” (*Político* 262b), evitando “separar uma Forma do todo”, por exemplo, dividindo a Humanidade em Gregos e Bárbaros (*Id.* 262d-e).

Para alguns intérpretes (nomeadamente, Cornford), a dialéctica deve ser entendida com a diérese, se não identificada com ela.

⁸⁸ Encontramos esta relação exemplificada nas dicotomias propostas atrás. É o caso da “caça”, cujos diversos tipos são enumerados em 219e ss.

⁸⁹ Poderá ser o caso da relação entre o Ser, o Movimento e o Repouso (ver a citação de M. Pimenta, três notas abaixo).

3. uma Forma estendendo-se através de muitos todos, ajustados em conjunto numa Forma só⁹⁰;
4. muitas Formas separadas em tudo⁹¹ (253d-e).

A dificuldade da compreensão do esquema reside na variação das perspectivas adoptadas. Os pontos 1 e 2 descrevem a relação de “um sobre muitos”, vista de perspectivas contrapolares⁹²: da Forma envolvente para as nela envolvidas e das envolvidas para a envolvente. Não é, porém, isso que se passa em 3 e 4, que referem ora uma Forma que domina sobre muitos conjuntos (o termo usado sugere que pode não se tratar propriamente de Formas, mas dos todos definidos pelas suas instâncias), ora muitas separadas umas das outras e não envolvidas numa outra.

O saldo desta tabela das perspectivas que o dialéctico pode ter sobre as Formas define aquilo que *são*, através do regime das relações que mantêm com as outras Formas. Implica esta inovação que as Formas têm de ser avaliadas tanto “em si” – ou seja, separadas das outras –, como na relação em que se acham com elas. Em virtude desta exigência, aquilo que [algo] é torna-se inseparável daquilo que não é⁹³.

⁹⁰ Exemplo possível será o já citado, da correcta divisão do género humano em Gregos, Lígios, Frígios, etc., caracterizando a relação entre o género e as suas espécies, contraposta à divisão incorrecta, em Gregos e Bárbaros (*Político* 262a-e).

⁹¹ Não contidas em nenhuma outra Forma.

⁹² M. P. Marques, 2006, 226-227, 400, n. 89, citando diversos comentadores e apoiando-se em M. Dixsaut, 2001, 177-200, diferencia rigorosamente cada uma das “situações dialécticas” apresentadas.

⁹³ Esta exigência será dificilmente evidente neste passo, mas torna-se capital ao longo da argumentação seguinte, constituindo a inovação determinante da tese da “comunhão dos géneros”.

Sentido do argumento

Entre 247e e 254b, a argumentação do HE torna-se vertiginosa. A dificuldade de captação da importância do passo reside no facto de, sem que ao leitor seja dada informação, a cadeia argumentativa constituir o núcleo da “agressão a Parménides”. Dirigindo-se a outros interlocutores: “os Atomistas”, “os amigos das Formas”, presumivelmente Antístenes – todos eles, seguidores de Parménides –, o HE destrói as teses capitais da concepção eleática de ser, implicitamente aceite por aqueles.

Contra os primeiros, avança um novo entendimento da unidade do ser, estabelecendo a comunicação entre sensível e inteligível. Contra os segundos, impõe a rejeição da cisão entre os dois braços do dualismo. Contra o terceiro, defende a necessidade de articular a unidade com a multiplicidade do ser, na realidade e na linguagem. Globalmente, os três argumentos propõem uma concepção do ser na qual convivem movimento e repouso, unidade e multiplicidade, rejeitando o molde eleático que impunha a unidade e imobilidade do ser.

São as amplas consequências desta radical reformulação do eleatismo, que a abordagem do ser pela dialéctica anuncia: Formas envolvendo Formas, distintas umas das outras, mas unidas pela sua inclusão na primeira; Formas constituídas pela inclusão de “todos”; Formas separadas. É possível compreender este quadro contemplando os três géneros convocados: Ser, Movimento e Repouso. Falta, porém, explicar o novo problema, posto pela relação que mantêm entre si. Para tal, o HE terá de dar o golpe final em Parménides, mostrando como toda esta estrutura obriga à íntima convivência do Ser com o Não-Ser.

Os “sumos géneros” (254b ss.)

Esboçado o seu programa de pesquisa, o HE volta-se então para os “sumos géneros” com a finalidade de avaliar a sua capacidade de comungarem uns com os outros⁹⁴. Move-o o objectivo de, se não “captar com clareza o ser e o não ser”, pelo menos saber:

“se é permitido dizer que o não-ser é realmente não-ser” (254c-d).

Regressando ao Ser, Movimento e Repouso, o HE reitera a incapacidade que os dois últimos mostram de se misturarem um com o outro, concomitante com a disponibilidade do Ser para se misturar com ambos⁹⁵ (254d). Avaliando-os em conjunto, conclui então que cada um deles é *outro* em relação aos dois e o *mesmo* em relação a si próprio⁹⁶ (254d).

O seu próximo passo é legitimar esta abordagem, percebendo se se trata de cinco géneros, ou de três ou quatro, com nomes diferentes (254e-255a). Uma vez mais, a necessária não-participação de Movimento e Repouso entre si mostra não apenas que não podem ser o Mesmo, logo, que cada um deles tem de ser outro, mas também que o Ser não pode ser

⁹⁴ A partir deste momento, a investigação decorre exclusivamente entre Formas. Por essa razão, passamos a grafar cada um dos sumos géneros com letra maiúscula (nesta introdução, embora não na tradução citada).

⁹⁵ Se nem todas as Formas se misturam umas com as outras, ou participam umas das outras, é inevitável que a própria participação seja parcial, pois, de contrário, redundaria em identidade. “Participar” é “ter parte em” (“ter com”: *metechein*), o que implica que participante e participado mantenham as suas identidades próprias.

⁹⁶ Nem sempre é possível distinguir a Forma da característica por ela transmitida. Na frase acima, o uso do itálico exemplifica as características que permitem relacionar as três Formas referidas: cada uma delas, sem ser o Mesmo ou o Outro, é *outra* em relação às outras e a *mesma* em relação a si própria.

o Mesmo. Se assim fosse, Movimento e Repouso, pelo facto de ambos serem, seriam o Mesmo (e toda a participação redundaria em identidade: 255b-c). Correspondentemente, se o Outro e o Ser fossem o Mesmo, tudo participaria de tudo sem restrição (255c-d). Os sumos géneros terão, portanto, de ser cinco, sendo o Ser o género agregador e o Outro o género “separador”, buscado pela investigação (*vide* 253b-c).

Seres “em si” e “em relação”: a natureza do Outro

No entanto, estabelecidos os cinco sumos géneros, uma distinção tem de ser imediatamente feita. Por não ser como o Ser, o Outro não pode figurar ao lado dos outros quatro sem qualificação, pois também não é como eles. Pelo facto de “sempre ser em relação a outro” (255d) não pode ser “em si”. A comparação com o Ser mostra que “diferem totalmente um do outro” (255d). Em que consiste esta “diferença total” e qual é a sua relevância para o argumento?

Aparentemente, consiste no facto de o Outro não poder participar, por exemplo, do Movimento e do Repouso *do modo como o Ser participa*, uma vez que “ambos são⁹⁷”, mas

⁹⁷ Muita força é acrescentada à expressão que sela esta simultaneidade da participação, em Grego, pela utilização do dual (*amphoin meteiche toin eidoin*), número inexistente nas línguas europeias modernas. Mas o maior problema posto por esta alusão reside na dificuldade de estabelecer a sua referência. De que “ambos” está o HE a falar? A maioria dos intérpretes aponta “as coisas em si” e “em relação a outras” (ver M. P. Marques, 2006, 249-250, n. 40; *contra*, S. Rosen, 1983, 269). Vemos, contudo, que o contexto autoriza a referência de “ambos” ao Movimento e Repouso, recorrentemente mencionados para distinguir o Ser, do Mesmo e do Outro. De resto, a questão da determinação da referência da expressão no dual é indiferente, pois aponta sempre para aquilo em que o Ser e o Outro se distinguem: o facto de um poder ser em si, o outro não (*Contra*: M. Pimenta, 250).

não são, em si, outros⁹⁸. Pois o Outro *necessariamente* “é outro em relação aos outros, por causa de outro” (255d). Essa relação triádica obriga-o a não ser como eles. Por isso:

“... corre através de todos eles; pois cada um é outro em relação aos outros, não por causa da sua natureza, mas por participar da forma do outro” (255e).

Esta conclusão abre à argumentação do *Sofista* uma via inédita tanto em relação à tradição anterior, como à posterior. Por um lado, os eleáticos e pós-eleáticos sempre encararam o não-ser como o contrário do ser tanto em contextos cosmológicos, como erísticos.

Por outro, ao condensar o enunciado na forma sujeito-predicado (“S-P”), Aristóteles reduz a lógica à forma binária, o que o obriga a conceber o relativo como um predicado incompleto (*Categorias* X, 11b25-29). Essa perspectiva não só torna impensável tratar a relação como uma substância, um sujeito, como inviabiliza a formalização da relação em juízos ternários (“xRy”).

★

RECAPITULAÇÃO

A importância decisiva que o tratamento platônico da relação vai assumir no *Sofista* justifica que suspendamos o comentário do texto para esboçar uma breve recapitulação dos pontos admitidos, refazer o percurso do argumento e inserir nele a nova proposta de avaliação do Outro, antecipando a sua apresentação como figura do Não-Ser.

⁹⁸ O HE implicitamente denuncia a expressão “outro em si” como constituindo uma contradição nos termos.

De acordo com o texto do diálogo (237a), o HE sugere que o problema posto pelo sofista resulta da interpretação a que submete o interdito eleático: “não imporás que são coisas que não são” (237a). A proibição da contradição, em Parmênides B7.1, é, mediante uma série de distorções do texto e uma falácia *secundum quid*, transformada na impossibilidade factual de “dizer as coisas que não são”⁹⁹. Portanto, do facto de a falsidade ser reconhecida como uma das “coisas que não são” resulta que não pode ser dita (240a-b), com as duas consequências absurdas de todos os enunciados serem verdadeiros e a contradição ser impossível.

É para escapar a este paradoxo, que o HE irá tentar mostrar que:

“que o que não é de certo modo é e que por sua vez também o que é de algum modo não é” (241d).

Começa por acumular aporias geradas pelos usos acrílicos a que se prestaram as expressões “o que é” e “o que não é” na tradição reflexiva grega, apresentando as exigências que terão de observar para poderem responder à pergunta: “o que é o ser?”. As exigências são dirigida a três destinatários:

1. contra os pré-socráticos, o HE argumenta que o ser não pode ser explicado pela participação das propriedades físicas na mudança;
2. contra os defensores da redução do ser ao corpóreo, argumenta a favor da existência de entidades incorpóreas;
3. contra os “amigos das Formas”, argumenta a favor da extensão da participação do movimento ao inteligível.

⁹⁹ Explorando a proibição de dizer o não-ser e de se contradizer, em Parmênides, os sofistas interpretam cada alegada contradição como um *flatus vocis*. Ver atrás a análise do passo 283e ss. do *Eutidemo*, com referência a outros diálogos.

No texto, entre 2 e 3, o HE introduz a sua tese segundo a qual o ser e as coisas que são não são mais do que potência de afectar ou serem afectados (247d-e). A primeira consequência desta tese – visível já em 3 – é a introdução das Formas, tomadas como as estruturas onto-epistemológicas que constituem o ser. É neste contexto que 3 ganha sentido. Aprofundando esta inovação, a argumentação assegura a transmissão do movimento, do inteligível ao sensível.

Esta última especificação provoca uma inflexão no argumento, que momentaneamente abandona as questões relacionadas com a participação, para abordar a sua contrapartida no plano da predicação¹⁰⁰. A partir daqui, a continuação do argumento volta a atender à perspectiva ontológica, incidindo na participação, sem, contudo, abandonar a perspectiva lógica, expressa pela prática linguística da predicação. É nesses dois contextos que, no desenvolvimento sobre os cinco sumos géneros, começa por ser introduzido e certificado o Outro.

Talvez esta variação de perspectiva (*vide* 253d-e¹⁰¹) possa servir para explicar a diferença do Outro em relação aos outros, pois, a pergunta sobre se, por não ser “em si”, o Outro será uma Forma, por ora, não tem resposta. Se não for, não se percebe como pode causar e explicar o que quer que seja; se for, igualmente se torna impossível compreender a razão pela qual não pode ser “em si”.

Respeitando esta reserva, encararemos o Outro como uma perspectiva sobre as Formas, um modo de as ver na relação de umas com as outras. Tal variação parece-nos admissível se levarmos em conta que a natureza epistemológica da visão não atenua a dimensão ontológica do visto. A visão de

¹⁰⁰ Recordemos que a questão focada é a de como é possível dizer uma coisa “como se fosse muitas, com muitos nomes” (251b).

¹⁰¹ S. Rosen, 1983, 245 ss., insiste em considerar as Formas como “perspectivas” (*looks*).

“o que é” não é um mero “ponto de vista” sobre a realidade; só pode *ser* a realidade precisamente como é¹⁰².

Todas estas observações são relevantes para a compreensão do alcance da atribuição ao Outro de uma natureza relacional, cujas consequências são imensas. A mais importante é a mais notada: a reformulação da negativa como alteridade. Mas esta surge como uma consequência de outras, mais profundas, que afectam a disciplina da dialéctica, às quais o texto do diálogo não deixa de conferir atenção.

Os quatro problemas de 250a-251b

É agora possível perceber como os quatro problemas deixados em suspenso para que a tese da comunhão dos géneros fosse proposta encontram respostas no curso da dedução das relações que os sumos géneros mantêm entre si.

O primeiro é o de como Movimento e Repouso podem ambos ser, sendo “o mais contrários um ao outro” (250a-b). A solução começa a ser definida a partir da eleição da tese da comunhão dos géneros (253a), ficando registada nas duas primeiras modalidades de relação das Formas. Movimento e Repouso são as duas Formas através das quais se estende o Ser, contendo elas próprias muitas outras (253d).

Esta perspectivação das relações das Formas permite caracterizar a participação, distinguindo-a da identidade¹⁰³, con-

¹⁰² Tal como em Parménides B3 e B8.34, a identidade de pensar e ser, e, em Aristóteles *Da alma* Γ5 (*vide* B5.417a29-30), a coincidência do “pensamento produtivo” com a realidade, são condições necessárias e suficientes para que haja conhecimento da realidade. Do mesmo modo, no *Sofista* 253d-e, o dialéctico “percebe” as Formas, mas o modo como as percebe não pode deixar de ser como elas são.

¹⁰³ Essa resposta atende também à objecção de 249e. Movimento e Repouso *são*, por participarem do Ser, não por se identificarem com ele (do modo como, em 243d-e, é interpretada a expressão “o ser é quente e frio”).

duzindo ao segundo problema (250b). Movimento e Repouso são, por participarem *ambos* do Ser, sem que um *seja* o outro. O verbo ‘ser’ é, no primeiro caso, usado para construir uma proposição, cujo sentido se distingue daquele em que é usado para construir a outra.

O terceiro problema – o da relação entre ser e não-ser (250e) – começa a ser abordado em 254e, com a introdução do Outro. Uma vez esclarecido que o Não-Ser é outro em relação ao Ser, torna-se possível perceber por que motivo se acham envolvidos um no outro. A identidade de “algo” é conjuntamente definida tanto por aquilo que, predicativamente, “é”, como por aquilo que, identitativamente, “não é”. Isto acontece porque a predicação supõe sempre a negação de uma identidade, suportada pela afirmação de duas identidades distintas¹⁰⁴.

Finalmente, a solução para o quarto problema, de como “uma coisa” pode ser “muitas” (251a-b), é encontrada a partir das soluções encontradas para o primeiro e o terceiro. Faltará apenas esperar pela abordagem do *logos* para que a relação de predicação seja entendida como expressão verbal da participação.

Mas é claro que, em conjunto, todos estes problemas só podem ser abordados a partir do contexto da tese da comunhão dos géneros e, em particular, do enfoque proporcionado pela concepção da dialéctica. Só esta vai permitir enquadrar cada Forma no todo constituído pelo ser.

Dialéctica da unidade e multiplicidade

Por isso, é oportuno recordar 253d-e. Num breve e denso parágrafo, o HE explana as quatro perspectivas possíveis sobre as Formas e as modalidades de relação que as ligam. O objec-

¹⁰⁴ “A é B” se “A ≠ B” e “A = A” e “B = B”.

tivo explícito do passo é introduzir a “ciência da dialéctica”, com a finalidade de habilitar o investigador a “fazer divisões segundo os géneros”, distinguindo “o mesmo do diferente” (ou “outro”: 253d).

Nesse passo, apesar de ainda não se ter aberto a porta dos “Sumos Géneros”, já era claro que o problema visado era o da unidade e multiplicidade (*vide* 251a-b). As quatro perspectivas sobre os géneros apontam o problema que as aporias da unidade (244a-245d) tinham deixado por resolver: como é que o ser – que é também o todo e o uno – pode ser, em si, envolvendo muitos todos e unos.

Como o texto agora deixa perceber, mas então não podia precisar, a dificuldade é resolvida pela dialéctica da identidade e da diferença, ou do mesmo e do outro (no texto encontramos sempre os mesmos termos). Embora cada Forma seja ela mesma, só pode ser entendida pela sua participação noutra “de que ela é *parte* e que *tem parte* nela”.

É por isto que dizer “o que [algo] é” implica dizer “o que [algo] não é”, uma vez que são comparativamente menos as Formas separadas, que não têm relação senão com o todo que as envolve pelo facto de serem (253d-e). Esta observação justifica uma digressão sobre a TF, como proposta de análise da realidade.

O ser eleático e a TF

Como já afirmámos diversas vezes, o estudo dos diálogos em que é feita a exposição e defesa da TF evidencia a dívida de Platão a Parménides. Dos três argumentos a favor das Formas (*Fédon* 72-76; *R.* V 476e *ad. fin.*; *Tim.* 51b-e), o primeiro e o terceiro assentam nas concepções eleáticas do ser e do saber (B3, B6-B8) e o segundo começa por uma imitação de B2.

A “atomização” do ser eleático é provocada, ou talvez apenas explorada, pelo argumento da anamnese, no *Fédon*.

Embora o conjunto das Formas – aquilo a que se chama “o ser e o saber” (*vide Féd.* 65b-c) – seja constitutivo das estruturas da realidade e da alma, o *modus operandi* da dialéctica obriga a abordar uma Forma de cada vez. Este efeito, potenciado pelo dualismo que “separa” as Formas das suas instâncias, acantonando-as nos mundos sensível e inteligível, converte cada Forma numa entidade “em si e por si” (*auto kath’hauto*).

Surpreendentemente, a participação, que deveria explicar como as instâncias das Formas participam delas, mostra-se incapaz de superar o abismo ontológico¹⁰⁵, que separa as entidades inteligíveis – limitadas por serem apenas aquilo que são – das sensíveis que, ameaçadas pela compressão dos opostos, exibem propriedades contrárias¹⁰⁶.

É a essa situação que o argumento contra os “amigos das Formas” começa a pôr cobro. À partida, admitir movimento no inteligível obriga a abrir as Formas à participação de umas nas outras. Torná-las permeáveis à acção do Ser e do Não-Ser implica que nenhuma poderá ser reduzida à solidão a que o seu estatuto ontológico a condenava. Mostrar como as Formas se acham envolvidas pelo Ser poderá ser a principal intenção que guia o curto parágrafo de 253d-e.

★

¹⁰⁵ É essa a tese que “Parménides” desenvolve ao longo do diálogo que tem o seu nome.

¹⁰⁶ M. M. McCabe (1994, 4, *passim*), chama aos inteligíveis “austeros” e aos sensíveis “generosos”.

CONCLUSÕES DA DEDUÇÃO DOS “CINCO SUMOS GÊNEROS” (255E-259B)

Regressando à análise do texto, enumeraremos agora as conclusões a serem retiradas da definição dos cinco sumos gêneros. A primeira é a de que, como vimos, a natureza do Outro:

“... corre através de todos [os outros] ... “pois, cada um é outro em relação aos outros, não por causa da sua natureza, mas por participar da forma do outro” (255e).

As consequências desta observação, aparentemente passageira, são imensas. Não só merecerão ao HE precisões a inserir adiante, como justificam a retoma da análise do regime de relações entre os “sumos gêneros”.

Tal como antes, o ponto de partida é a excludência mútua dos gêneros Movimento e Repouso, concomitante com a participação de ambos no Ser. O argumento gira em torno da interpretação da fórmula: “*Estin* através da participação no Ser” (256a); residindo a dificuldade na leitura que deve ser atribuída à forma do verbo ‘ser’ que inicia a proposição.

A tradução padrão – “é” – parece ser a única, até ao momento em que notamos que a continuação do texto patenteia a sua debilidade. O Movimento é (predicativo) diferente do Mesmo, logo, não é (predicativo/identitativo) o Mesmo. No entanto, como todas as coisas participam do Mesmo, é o mesmo e o não mesmo (256a: *vide* Parménides B6.8-9). Esta contradição é aparente porque nos dois casos o Movimento é relacionado ora com o Mesmo, ora com o Outro (256a-b; *vide República* IV 436b).

Chegado à tese que reitera a defesa do parcelamento da comunhão dos gêneros, o argumento prossegue mostrando que, tal como antes em relação ao Mesmo, o Movimento é e não é [o] outro (256c), por ser diferente de (“outro em rela-

ção a...)” três dos géneros (Ser, Repouso e Outro) e *ser* o mesmo que o quarto (por participar do Mesmo, em relação a si próprio: 256c-d). Portanto, uma vez que “é diferente do ser”, embora “participe do Ser”, o Movimento não é (“... o Ser”: 256d):

“Logo, necessariamente o Não-Ser é sobre o movimento e por todos os géneros” (256d); “e diremos com correcção que todas as coisas não são, e, de novo, por participarem do ser, que são e também que existem” (256e).

★

O PROBLEMA DA LEITURA E TRADUÇÃO DO *ESTIN* DE 256A1

Antes de avançarmos para as muitas conclusões a registar, esta secção do argumento exige comentários sobre uma diversidade de questões envolvidas umas nas outras.

No bloco 255e11-256a11, sem contar as formas participiais e as subentendidas, o verbo *einai* é usado oito vezes, e, de 256c5 a 256e3, dez vezes. Dessas dezoito ocorrências, na análise do regime das relações entre os sumos géneros, quatro apenas são completas. Enquanto as outras catorze estabelecem relações entre dois géneros (na forma “A é/não é B”, com os sentidos predicativo/identitativo), três dessas quatro sustentam a tese enunciada em 256a1, de que um ou mais géneros *são*, pelo facto de participarem do ser¹⁰⁷ (256d, e: citados acima).

Nesse passo do argumento o HE pretende ilustrar uma vez mais a diferença que reside na relação que o Movimento

¹⁰⁷ O *estin* de 256a2 tem ou um sentido veritativo, por se limitar a exprimir a concordância de Teeteto com a frase anterior do HE, ou exhibe o mesmo sentido que ela, devendo a frase ser lida elipticamente.

tem com o Ser, em relação às que tem com qualquer dos outros géneros. Esta diferença é sobremaneira relevante pelo facto de todas as outras dependerem dela. O argumento parece-nos ser decisivo para poder traduzir existencialmente a forma do verbo que exprime a tese apresentada¹⁰⁸.

★

AS PROPOSIÇÕES FORMADAS COM *EINAI*¹⁰⁹

O cruzamento das perspectivas ontológica e epistemológica, suportando as problemáticas da participação e da predicação, precipita as dificuldades geradas pela ambiguidade de *einai*. Como vimos atrás, nos passos que acabámos de analisar, o verbo suporta proposições com sentidos distintos. É possível que uma das finalidades da argumentação do HE seja isolar e possibilitar a formação de proposições identitativas, em contraste com predicações.

O problema mais delicado é o da tradução existencial, acima referida; as outras poderão ser justificadas a partir da

¹⁰⁸ Parece evidente que, se o Movimento e Repouso são sumamente diferentes um do outro, e ambos “participam do Ser” (255e), se pode dizer que cada um deles “existe”.

Foi J. Ackrill, 1965 (originalmente 1957), 207-218, quem primeiro defendeu a tese de que “na sua análise de várias frases declarativas, Platão esboça a diferença entre a cópula, o signo da identidade e o *estin* existencial”. Esta interpretação foi depois criticada por: G. Owen (1999, 416-454); D. Bostock, 1984, 89-119 (para quem o problema do passo nada tem a ver com o verbo ‘ser’), e L. Brown (1999, 455-478), (para quem a questão é sintáctica e não semântica: *vide* 65, n. 26). M. Frede (1967), lê identitativamente o “*Estin*” de 256a1, reduzindo a leitura existencial à “referência das coisas a elas mesmas” (29). Sobre esta controversa tradução, é relevante a nota de N.-L. Cordero à sua tradução do diálogo (1998, 441-442, n. 233).

¹⁰⁹ Ver adiante o Apêndice “Sobre o Ser e o verbo ‘ser’”.

sua associação aos respectivos Sumos Géneros. Enquanto a leitura veritativa de *einai* é mantida em suspenso (será descartada em 263b), a identidade está de modo evidente associada ao Mesmo, enquanto a predicação exprime a participação no Outro. Mas esta última leitura levanta uma imensidade de problemas.

Não há dúvida de que o HE enuncia cabalmente o problema da predicação em 251a-b, ao questionar como é que *uma* coisa pode ser *muitas* e ser chamada por *muitos* nomes. Para que tal aconteça é necessário que, no plano ontológico, a natureza de cada coisa aceite a participação de outras, às quais não é idêntica, e, no do discurso, que o que é dito de algo se identifique, embora apenas parcialmente, com esse algo¹¹⁰. Só pode haver predicação se o predicado participar do sujeito sem, contudo, se identificar com ele, pois então, como já dissemos, haveria identidade.

É desta exigência que resulta a necessidade de distinguir os vários tipos de proposição em que ‘ser’ é usado, separando uns dos outros. Realizada esta tarefa, é possível mostrar que aquilo de que é dito o enunciado (a que se chamará “sujeito”) e o que dele é dito (a partir de Aristóteles, referido como “predicado¹¹¹”; ver adiante 262e-263d):

1. existem;
2. não são idênticos um ao outro;
3. podem ser ditos um do outro.

De onde vem esta aparentemente nova possibilidade de distinção das proposições em que é usado o verbo ‘ser’? Defen-

¹¹⁰ Veja-se a análise e interpretação de E. C. de Souza, 2009, 105-153.

¹¹¹ É oportuno notar que, se a noção de ‘sujeito’ pode ser contemplada pela concepção de ‘enunciado’ proposta adiante pelo HE (259e-264a), tal não ocorre com a de ‘predicado’. Como se verá adiante, a afirmação da participação dos dois componentes do enunciado assinala a comunhão das duas entidades referidas, possibilitada do ponto de vista ontológico por alguma das três primeiras modalidades de participação das Formas, elencadas em 253d-e.

demos que se manifesta como consequência da introdução da leitura da negativa como alteridade, proposta logo a seguir. Enquanto ser e não-ser foram contrários, o não-ser é “indizível, inexpressável”, etc. (238c), pela simples e única razão de que “nada não é” (Parménides B6.2a). Todavia, uma vez que se aceita que não são contrários, começa a valer a tese que o HE visa defender, de que “o não-ser de certo modo é e o ser de algum modo não é”, apontando a interdependência de um em relação ao outro.

Em si, a tese limita-se a anunciar um programa de pesquisa inédito, por começar com uma pergunta que nunca tinha sido feita antes. Pergunta que também não é feita, mas é respondida no texto: se o não-ser é, “o que é que [o não-ser] é”¹¹²? É com ela que o problema da ambiguidade de *einai* conquista o primeiro plano da investigação, pois a tese de que o não-ser é pode ser lida de quatro maneiras, cada uma das quais remete para um problema filosófico fundamental. Será que o não-ser existe? Que é ou não “aquilo que é”? Que é e não é “isto ou aquilo”? Que é verdade?

As respostas a estas perguntas dependem, primeiro, da possibilidade de separar logicamente cada tipo de proposição do complexo gerado pela unidade semântica do verbo, depois, da definição do estatuto onto-epistemológico do não-ser. Como vimos, a resposta à primeira começa a ser ensaiada nos dois passos que acabámos de analisar. A segunda é aquela com que o HE se defrontará na continuação do texto.

¹¹² Esta é (250e-251a) a base textual para a defesa da “hipótese da paridade”, segundo a qual o problema do não-ser é inseparável do do ser. Dramaticamente, a necessidade de explorar o Não-Ser é defendida como consequência da “obscuridade” do Não-Ser, que torna difícil raciocinar sobre ele, facilitando a estratégia do sofista (254a). Na realidade, a questão é mais simples e mais profunda: todos os argumentos parecem convergir na tese de que Ser e Não-Ser são diferentes nomes da mesma entidade, vista de perspectivas diferentes (*vide* 254e-255a).

O ESTATUTO DO NÃO-SER

Como vimos, entre os problemas com que Platão se confronta no *Sofista*, avultam dois, directamente relacionados com o tema do diálogo: o do não-ser e o da falsidade. Para que a falsidade seja possível o HE tem de provar que o não-ser de algum modo é (241d-e, 260a-d, 261a-c). Não pode, porém, desenvolver este projecto de pesquisa sem previamente apurar as relações do ser com o não-ser e destes com a verdade e a falsidade.

Vai nesse sentido a sua proposta sobre a dialéctica, que define as relações possíveis entre os géneros estruturantes dos regimes de combinação e separação das Formas (253c-e). Do envolvimento pelo Ser dos dois géneros reciprocamente excludentes – Movimento e Repouso –, o HE deduz o Mesmo e o Outro, esgotando as possibilidades de combinação de cada um dos géneros, entre si e com o grupo que os contém.

É, por isso, com surpresa que, em 256d, vemos o HE introduzir o que aparenta ser um novo género – o Não-Ser –, *que nunca chega a colocar como um sexto*. Tal como o Não-Ser “é sobre” o Movimento e todos os géneros:

“... em todos a natureza do outro opera, fazendo cada um não ser e, de acordo com isto, diremos com correção que todas as coisas não são, e, de novo, por participarem do ser, que são e também que existem” (256d-e).

Em todo o argumento (256d-259a), três particularidades concorrem para colocar o Não-Ser a par do Ser. Em primeiro lugar, tomada em si, a expressão “o Não-Ser é sobre (*epi ... einai*) o Movimento e os outros” (256d) é irreduzível à identidade e à participação. Aparentemente corresponde pela negativa ao “envolvimento” do Movimento e do Repouso pelo Ser e à “comunhão” dos dois nele (250b), metaforizada

na “mistura” do Ser com ambos (254d). Em segundo lugar, a expressão “a natureza do Outro *opera... fazendo...*” confere ao género um dinamismo único, expresso na capacidade do Outro, de separar cada género, distinguindo-o dos outros.

Esta ideia é confirmada na tese que remata o passo. No complemento de “opera, fazendo... *não ser (ouk on)*”, a forma da negativa usada (“ou” em vez de “mê”) sugere que o participio deve ser lido na forma incompleta, expressando uma predicação: “... *não ser...* (os outros)”, e não na completa.

O HE pode então concluir que cada um dos cinco “Sumos Géneros” e todos em conjunto são (existem e são iguais a si próprios: 256c) e não são (os outros). São por participarem do Ser (256e). Não são porque, não sendo cada um deles o mesmo que o Ser, a acção da “natureza do Outro” faz cada um deles “não ser” (256d-e).

Portanto, uma vez estabelecida a paridade entre Ser e Não-Ser, é oportuno questionar a natureza do género do Não-Ser, que acaba de ser introduzido. Para tal é necessário voltar a percorrer o caminho feito pelo Ser.

O Ser como género

Na crítica às doutrinas atribuídas a outros pensadores da tradição (242-245), o HE mostrou que, para poder explicar as fenomenologias físicas, o Ser tem de ser elevado para um plano metafísico, que o coloque numa posição superior à das operações físicas que determinam o funcionamento do Todo.

A mais notável consequência desse processo foi a atribuição às Formas da capacidade de se misturarem umas com as outras (253b-c). A definição dos regimes de relação das Formas (253d-e) mostrou como todas elas, embora se achem envolvidas pelo Ser (254b-c), se distinguem, combinando-se com as outras ou opondo-se a elas. Ficou, porém, por esclarecer a razão de ser dessa oposição, que através do caso para-

digmático da relação do Movimento com o Repouso, condiciona todo o argumento que define a comunhão dos géneros¹¹³ (255d-e).

O argumento sobre o Não-Ser

A aparição do género do Não-Ser (256d) constitui a resposta a esta derradeira pergunta. Muito acima do plano da fenomenologia física, o Não-Ser opera exclusivamente sobre as Formas, com vista a mostrar como se distinguem, combinam e opõem umas às outras.

Para que essa capacidade lhe possa ser conferida, porém, o Não-Ser tem de envolver o Ser, para além de se envolver com ele¹¹⁴. A complementaridade destes regimes de envolvimento do Ser com o Não-Ser obriga então a uma série de especificações.

O Não-Ser como relativo

Inicialmente o Não-Ser aparece como relativo, pois existe necessariamente pelo facto de participar do Ser (256e), embora não exista do mesmo modo que o Ser, que existe “em si” (255d). Nesta perspectiva, tal como o Outro, o Não-Ser tem uma existência relativa a tudo aquilo que é. Existindo como outro, constitui a diferença do Ser (255d, 256d-e), que pode ser encarada de duas perspectivas: individualmente, da de cada uma das coisas que “não é (o mesmo que)” qualquer das

¹¹³ O HE responde a essa pergunta ao identificar o género contraposto ao Ser, responsável pela separação das Formas (256b).

¹¹⁴ Estes regimes complementares de envolvimento são manifestos em expressões só aparentemente equivalentes, como: “o Movimento não é o Ser” (“é outro em relação ao Ser”) e “o Não-Ser é em relação ao Movimento” (256d).

outras ou todas elas, em conjunto (o Outro: 256d); globalmente, da totalidade das coisas que não são cada uma das coisas que é (o Não-Ser: 256d-e).

Consequentemente, aquilo que uma entidade é é correlativo daquilo que (ela) não é, sendo a natureza de qualquer ser – aquilo que ele é – delimitada pela natureza daquilo que ele não é, sempre relativamente ao que é (250e, 256d-257a). Por isso, o conjunto das coisas que não são é também o das que são¹¹⁵ (258a-c).

Este regime de relação implica a definição de uma hierarquia ontológica, por exemplo, como a descrita abaixo, na qual cada grau se distingue do anterior e do seguinte como a sua diferença, expressa pela sua negação (257b, d-e):

1. Belo;
2. Coisas belas;
3. Coisas que não são belas;
4. Coisas que são não-belas;
5. Feio.

Do grau 1 ao 4 – todos expressáveis pela linguagem corrente, por exemplo, através de comparativos¹¹⁶ –, a negativa lê-se como alteridade; na relação entre 1 e 5, poderá tam-

¹¹⁵ Como se viu, pela análise de 256d-e; de resto, se não fosse assim, o Não-Ser seria mais um género a par dos outros cinco. Consequentemente, o Não-Ser deve ser interpretado como o Ser enquanto outro, como diferença do Ser.

¹¹⁶ É admissível afirmar que o Belo é mais belo que as coisas belas, e assim por diante. Mas este modo de dizer não é correcto. Pois, cada um dos graus numerados nega o anterior ao mesmo tempo que se acha incluído nele. “Não são o Belo”, contudo, todos e cada um existem por dele participarem como a sua diferença, cada um deles como “parte da natureza do Outro” (257e-258a).

Sobre a confluência de um predicado incompleto com a sua forma no comparativo, ver L. Brown, a ser publicado em 2011, 6-7, ns. 16, 17.

bém ser lida como contrariedade. Embora relacionados com o Belo, conjuntamente, 2 a 5 constituem o Não-Belo.

À primeira vista, nada impede que estes gêneros, tal como as Formas que neles participam, comunguem com outros gêneros e Formas (coisas grandes, justas, etc.). No entanto, é lícito perguntar o que ganharia a concepção com a abertura a tamanha indeterminação.

Em todos os graus, o predicado de primeira ordem – ‘existência’ – recebe uma leitura unívoca, consentânea com a consideração, corrente nos diálogos, de “graus de realidade”¹¹⁷ aos diversos seres. Por este motivo, não parece ser necessário admitir “graus de existência”, já que as diferenças entre os graus podem ser suportadas por hierarquias ontológicas, nas quais o Não-Ser¹¹⁸, ocupava (por exemplo, na *República* ou no *Fédon*) uma posição inferior, *que, contudo, já não ocupa*¹¹⁹. Portanto, da natureza do Não-Ser, enquanto relativo, decorre como corolário a reformulação da negativa, que passa a poder ser entendida como alteridade e não mais só como contrariedade¹²⁰ (257b-c).

Na relação Ser/Não-Ser (257b, 258e-259a), Platão está a confirmar a sua rejeição do monismo do *Da Natureza* (B8.6a, *passim*), negando não apenas a concepção eleática do Ser como unidade numérica, através da postulação de uma pluralidade

¹¹⁷ G. Vlastos, 1973, 58-75. Os graus mais elevados da hierarquia ontológica acham-se muitas vezes identificados por expressões pleonásticas (p. ex., *ousia ontós ousa*: “o ser que realmente é”: *Fedro* 247c), ou mais frequentemente, por fórmulas como “*ho estin*”, “*auto kath’auto*”, etc.

¹¹⁸ Aristóteles dirá “a Díade”, entendendo-a como o princípio da pluralidade: *Metafísica* N2,1088b29-1090a2; *Física* A9,192a6-12.

¹¹⁹ Como é patente na formulação recorrente que considera o Não-Ser “não menos que o Ser” (“*ouden hêton*”, “*mêden ti mallon*”, dito do Ser: 257e, 258a, b; ver esta expressão usada por Górgias, no Pseudo-Aristóteles *De Górgia*, 979a26; e, em relação aos Atomistas, por Aristóteles *Met.* A4,975b7-8).

Sobre Górgias B3a, *vide* B. Cassin, 1980.

¹²⁰ Se o Não-Ser é outro em relação ao Ser, a negativa que o prefixa significa alteridade, expressando a diferença que o separa do Ser.

de Formas, integradas umas nas outras, mas ainda forçando a admissão de que o Não-Ser é constituído por uma infinidade de alternativas ao Ser, que dele participam na medida em que o negam (256e-257a, 257d-258b).

Com estas duas teses – que amarram a investigação do Ser à do Não-Ser –, Platão inaugura a Lógica Dialéctica, cunhando a descoberta de que toda a ontologia implica uma meontologia. Dessa descoberta, Aristóteles recolherá algumas importantes consequências, algumas das quais Plotino irá desenvolver na sua exploração dos múltiplos modos de entender a negativa¹²¹.

Portanto, enquanto relativo a cada coisa que é (257e), o Não-Ser não é em si, mas perspéctico; como o Não-Belo¹²², etc., é “algo outro das coisas que são” (257e), que “não é nada menos” que elas (existencialmente¹²³). Todavia, não “sendo o mesmo” que o Ser ou outro género, “não é” (identitativamente¹²⁴) qualquer deles. É, portanto, através da prefixação da negativa a um nome, identificado pela sua não-identidade com o género nomeado. *Ou seja, o Não-Ser é (o Ser), não em si, mas da perspectiva de qualquer outro género.*

¹²¹ Sobre os sentidos da negativa em Plotino, ver J. Martin, 1995, 169-196 (publicação online).

¹²² Em relação às “Formas negativas”, seguimos a posição de K. Sayre, 1970, 82: cada Forma inclui aquela que a nega como seu complemento. Neste sentido, a Forma negativa terá uma existência relativa, constituindo uma perspectiva sobre cada Forma: o que ela não é (a hierarquia ontológica esboçada acima exemplifica esta relação).

¹²³ Que outro sentido poderemos atribuir ao verbo ‘ser’ nas passagens citadas, que não o existencial? Que propriedade não-relativa poderá ser essa que todos os seres têm em comum mediante a sua participação no Ser, a não ser a existência?

¹²⁴ De que outro modo poderemos ler a cópula quando se pergunta ou se afirma a identidade de dois géneros, que não como identidade? *Vide* L. Brown, 2008, 3, n. 5; 437-462, em especial, 441, n. 14;. *Vide* ainda M. Frede, 1990, onde a identidade é interpretada como “predicação em-si” (400).

Esta diferença de perspectiva é particularmente relevante no contexto de uma hierarquia ontológica. Por um lado, serve para opor os graus de realidade da multiplicidade de seres a que é atribuído um mesmo nome (*Rep.* 596a; *Féd.* 102a-b; *Parm.* 130e). Por outro, a relação de não-identidade da multiplicidade de seres é necessária para fundar – a partir do princípio da comunhão dos géneros – a participação¹²⁵ e, a partir dela, a predicação¹²⁶.

Por isso, a existência relativa do Não-Ser impede-o de se manifestar fora da relação com outro. Por um lado, porque – ao contrário de “o que é” – cada uma das coisas que não é é destituída de identidade, pelo facto de ser muitas coisas, através da participação nelas, nomeadamente; por outro, porque a totalidade do Não-Ser é indefinida, sendo constituída por todas as totalidades que não são cada uma das coisas que é, *ad infinitum*:

“Logo, também o ser, quantas forem as outras coisas, em relação a essas tantas, não é; pois, não sendo aquelas, é ele próprio um, enquanto, de novo, indefinidas em número, por sua vez, as outras coisas não são¹²⁷.” (257a)

¹²⁵ Se o Movimento não é o mesmo que o Ser, mas se mistura com ele (254d), então participa do Ser (256a). O argumento define a participação como o tipo de combinação dos géneros suportado pela negação da identidade; seja, como “identidade parcial”.

¹²⁶ Como poderemos definir a predicação, se não como a capacidade de atribuir um nome ou nomes a um género (250a-b) pela sua participação noutros, em oposição e comunhão com eles (252c-d)?

¹²⁷ É oportuno acrescentar duas notas. Primeira, preferimos a tradução “indefinidas” à mais frequente “ilimitadas”, pelo motivo que adiante esclareceremos. Segunda, na tradução, o acusativo de relação “indefinidas em número” deve ser colocado na posição de aposto ao sujeito “as outras coisas”, de forma que o verbo seja lido no seu uso completo. Sem essa precaução, há o perigo de tomar o adjectivo grego como um complemento do verbo – “as outras coisas não são indefinidas em número” –, contradizendo o comentário final de 259b.

O passo confirma a indeterminação do Não-Ser como relativo. Todavia, como sugerimos atrás, esta indeterminação pode ser lesiva da consistência requerida pela ideia de uma hierarquia ontológica. Que ganharia a compreensão da diferença de cada Forma com a inclusão nela da totalidade das Formas que não são a Forma original¹²⁸? A continuação do passo vai, porém, afastar esta suspeita.

O Não-Ser em si

Até aqui, o entendimento da concepção do Não-Ser como relativo ao Ser foi bastante para proporcionar ao HE apoio para a tese de que o Não-Ser de algum modo é. No entanto, o seu corolário, segundo o qual também o Ser de certo modo não é (241d) não será suficientemente esclarecida enquanto o Não-Ser não puder ser encarado “em si”.

Enquanto relativo, o Não-Ser foi sempre entendido como diferença (256d-257c). No entanto, a atribuição à negativa do sentido de alteridade, ou diferença, particularmente no caso dos nomes negados (257c), imperceptivelmente qualifica a diferença com um novo matiz, pelo facto de relacionar dois “seres”.

O exemplo proporcionado pela comparação do saber com os diversos saberes (257c-d) introduz a ideia da “contraposição” de uma parte do Outro ao Belo, não “sendo menos” que ele. Identificada como o Não-Belo (257d), é considerada “uma certa contraposição¹²⁹ (*antithesis*) do Ser ao Ser” (257e).

¹²⁸ Entre essas totalidades estariam incluídas Formas “positivas” (que são) e “negativas” (que não são) e, nestas últimas, Formas igualmente positivas e negativas. Por exemplo, o Não-Grande incluiria o Belo e o Não-Belo, incluindo este último o Grande e o Não-Grande, gerando um progresso no infinito.

¹²⁹ Entre 257d e 258e, a ideia da “contraposição” (*antithesis*) recorre seis vezes numa série de expressões: *antitithêmenon*, *antitêthen*, *antikeimenon antithesis*. A importância assumida pela ideia da “contraposição” leva-nos a aceitar a

Finalmente alargada ao Grande e Não-Grande, Justo e Não-Justo e outras Formas (258a), não será mais redutível ao entendimento da diferença como relativo.

É essa irreduzibilidade que sobressai em 258b-c, nas duas perguntas sucessivas que o HE dirige a Teeteto. Sem se debruçar sobre a primeira, o jovem dá uma resposta padrão apenas à segunda, dando a entender que valerá também para a primeira. Mas esta é que é relevante, pois é nela que a contraposição é expressa¹³⁰:

“... como o grande era grande e o belo era belo, e, por sua vez, o não grande era não grande e o não belo não belo¹³¹, assim também o não ser era em si e é não ser, como forma numericamente uma, dentre as coisas que são? Ou ficou ainda alguma descrença em relação a isso, Teeteto?

Teeteto – Nenhuma.”

Nos últimos 80 anos, essa pergunta tem espalhado a maior consternação entre os comentadores do diálogo¹³². E a ninguém causa espanto que Teeteto não lhe responda explicitamente, pois, a resposta afirmativa obrigaria a rescrever todo o argumento a partir de 256d, e a negativa a repisar enfati-

interpretação de L. Brown, a publicar em 2011, 9-13, de acordo com a qual a diferença não contraporá à Forma “um número ilimitado de Formas” (vide 256e-257a), mas a indefinição dos predicados contrapolares (“grande”, “pequeno” “médio”, etc.: 257b).

¹³⁰ Em 258b, o HE pergunta a Teeteto: “Então, o que chamaremos a ela?” Optámos por rejeitar a tradução mais natural – “*lhe* chamaremos” – porque ocultaria o género feminino do pronome *autên*, que indubitavelmente refere a pergunta à ‘contraposição’.

¹³¹ Cornford suprime “era não grande” e “não belo”.

¹³² Ver, por exemplo, as notas de N.-L. Cordero, à sua tradução do *Sofista*, 1998, 447-454, que remetem para a bibliografia relevante. Ver ainda o atrás citado estudo de L. Brown, a publicar em 2011, que consideramos ter resolvido a dificuldade, indicando outra bibliografia relevante.

camente toda a argumentação expandida. Que saídas haverá para o dilema?

Creemos que a chave se acha no modo como o argumento subtilmente desloca a relação entre Ser e Não-Ser da diferença, enquanto relativo, para a diferença, qualificada como contraposição, e posteriormente identificada com o Não-Ser¹³³, como Teeteto e o HE confirmam (258b, e). Através dela, o Não-Ser deixa de se mostrar como um mero “Outro do Ser” – o conjunto dos géneros que não são o Ser – para se assumir como o género que permite a diferenciação do Ser em seres¹³⁴, explicando a geração de hierarquias ontológicas.

Mais do que certificar que cada um dos graus *não é os outros*, o Não-Ser realiza a função de, como contraposição a cada um deles, dar origem à cadeia ontológica pela qual cada coisa *é a outra* da qual procede (por participar dela) e *não é a outra*, por não se identificar com ela.

Todavia, esta relação coloca o Ser em posição subordinada ao Não-Ser¹³⁵, obrigando o próprio HE, na sequência do passo, a sintetizar a argumentação expandida. Não só é reforçada a concepção do Não-Ser como o outro do Ser, como é mostrado que, além de relativo, é uma Forma em si, que separa e agrega todas as outras, pondo-as em relação:

¹³³ N.-L. Cordero nas notas da sua citada tradução do diálogo – 1998, 446-456 – remete para a bibliografia relevante. Ver ainda M. Dixsaut, 1991, 165-214.

¹³⁴ M. Dixsaut, *Op. Cit.*, 207.

¹³⁵ Esta possibilidade – de considerar o Não-Ser como uma Forma que condensaria a relação do Ser ao Não-Ser – poderia explicar muitas interpretações médio e neoplatónicas (*vide*, por exemplo, Plotino *En.* VI, 9, 5, 30-39, ou a observação de Proclo, citando Espeusipo, de que o Uno se acha para lá do Ser: *In Parmenidem* 38.32-40.7 (Klibansky): Espeusipo F48, Tarán. *Vide* ainda as críticas de Aristóteles aos Platónicos, relativas à escolha dos princípios, que denunciam o recurso ao Não-Ser para explicar a pluralidade: *Met.* N2,1088b35-1089a32).

“... não só demonstrámos que as coisas que não são são, como também fizemos manifesta a forma do não ser, que por acaso é, ao termos demonstrado que a natureza do outro existe, repartida em pedaços sobre todas as coisas que são, umas em relação às outras. (258e) E tivemos a ousadia de dizer que cada parte do outro, contraposta ao ser, é realmente não ser.” (258d-e)

Uma derradeira consequência da introdução do Não-Ser é a erradicação do discurso do problema dos enunciados existenciais negativos. Se o Não-Ser é sempre outro em relação a cada um dos outros, necessariamente também ele participa do Ser. Ao ter mostrado que o Não-Ser é, o HE acaba por conferir um novo e inesperado sentido à tese eleática – “nada não é” (B6.2a) –, dando origem ao famoso argumento da “barba de Platão”¹³⁶.

Síntese do argumento

É oportuno referir alguns dos efeitos imediatos produzidos pelo resgate do Não-Ser do limbo a que a argumentação eleática o tinha relegado.

Entendido como o contrário do ser, o não-ser foi considerado “inconsumável” e “inexpressável” (Parménides B2.6-8a; Platão *Sof.* 238c; *vide* 258e). Todavia, ao ser-lhe conferida existência relativa, o Não-Ser passou a constituir objecto

¹³⁶ W. Quine, 1996, 1-19. O argumento sustenta que o não-ser tem de algum modo ser, sob pena de se mostrar impossível dizer com verdade que o não-ser não é.

Platão deve ser absolvido desta falácia, dada a sua distinção da existência em si e relativa a outro, que permite que o Não-Ser exista e não exista. Pelo contrário, Górgias deve ser considerado o criador da falácia, ao sustentar que o Não-Ser é, pelo facto de ser o Não-Ser (*vide* Górgias B3a: Pseudo-Aristóteles *De Gorgia* 980a9-b11).

de pesquisa. Pelo facto de ser outro em relação ao Ser, o Não-Ser é diferente dele, ostentando cada uma das suas partes, negado, o nome de algo que é, a que está contraposta, e sendo não menos entidade que ele (257e-258c). Por isso, não deixa de existir (258b) e de ser em si (258c-d), embora a sua natureza relativa faça com que “apareça retalhado” (258d-e), como é o caso do Saber, que inclui todos os saberes (257c-d). Esse caso é paradigmático da relação do Não-Grande com o Grande (257b) do Não-Belo com o Belo (257d-e), generalizada para o Não-Justo e os outros (258a).

Em suma, não só a natureza do Outro existe, como constitui o Não-Ser em relação à totalidade dos géneros (258d-e). São, pois, todos estes traços da positividade do Não-Ser que determinam o abandono da concepção do Não-Ser como contrário do Ser (258e), permitindo a comunhão dos géneros, em particular a do Ser com o Não-Ser:

“E o ser, por sua vez, tendo tomado participação do outro, seria outro em relação aos outros géneros, e, uma vez que é outro, não é cada um deles, nem todos os outros, a não ser ele próprio; de modo que, sem tergiversação, há dez mil sobre dez mil coisas que o ser não é; e, tal como os outros, em relação a cada uma e à totalidade das coisas, é de muitas maneiras e de muitas maneiras não é.” (259b)

Platão e Aristóteles sobre ser e não-ser

Estas últimas linhas poderão dar ao leitor do *Sofista* a ideia de que Platão antecipou a tese de Aristóteles de que “o ser se diz de muitas maneiras”. Admitindo essa possibilidade, deve, no entanto, reconhecer-se que as duas teses se inserem em contextos distintos. Enquanto a conclusão platónica exprime uma relação ontológica, a expressão usada por Aristóteles tem um alcance epistemológico, explorando a ideia

nova de que o termo ‘ser’ tem muitos significados (*vide Física* A2-3; *Metafísica* Δ7,1017a22-b9, *passim*). Por essa razão a tese só ganha sentido inserida no conjunto de críticas que o Estagirita dirigiu a Parménides e seus seguidores, entre os quais inclui Platão.

Estas críticas acham-se distribuídas por diversas perspectivas disciplinares, em diferentes obras. O *Organon* concretiza a tarefa de distinguir sistematicamente as mais importantes maneiras de dizer o ser: “sujeito”, “predicado”, “substância”, “essência”, “acidente”, “substrato”, “categoria”, etc. É à eficácia dessa terminologia que se deve a persistência da lógica aristotélica, vinte e cinco séculos depois da sua formulação.

Todo este trabalho de crítica visa, no Livro A da *Física*, a correção da tradição pós-eleática, que tinha varrido o não-ser do horizonte da investigação do real, usando-o para proibir a gênese e a mudança. É este veto que, através de Aristóteles, a concepção platônica de ser e não-ser vai anular.

Na *Física* e no *Da geração e corrupção*, Aristóteles recorre a ela para distinguir e resolver os problemas da geração e corrupção e da alteração qualitativa. Explorando a perspectiva hilemórfica – que aprofunda a definição platônica de ser como “potência de agir e de padecer” (*Sof.* 247d-e) –, o Estagirita enquadra as noções de ‘matéria’ e de ‘forma’ na teoria do acto e potência. Consegue assim estabelecer a substância e os contrários como protagonistas do devir, introduzindo a privação (A7,191a7-19) para explicar a alteração da substância a partir do não-ser, por acidente (*Física* A8,191b10-25).

Um derradeiro aspecto da influência platônica, mais subtil, pode colher-se na modalização da noção platônica de ‘existência’. Como é sabido, a existência não se manifesta como problema nos diálogos elênticos e naqueles que se entregam à exposição da teoria das Formas¹³⁷. Decerto, a

¹³⁷ Por essa razão, o recurso às Formas é introduzido na argumentação mediante o acordo do interlocutor (por exemplo, *Fédon* 65d; *Crátilo* 439b-c).

ausência dessa problemática não será alheia à falta de expressões gregas que permitam a manifestação separada da existência.

No entanto, no *Parménides* e no *Sofista*, a existência manifesta-se em proposições nas quais as formas do verbo grego 'ser' só podem ter uma leitura existencial. J. Ackrill alega ter Platão recorrido a perífrases para separar a existência, atribuindo o sentido existencial de *einai* à proposição "o movimento participa do Ser"¹³⁸ (*Sof.* 256a1).

Pelo contrário, na obra de Aristóteles a existência emerge separada e como problema. Para o Estagirita, *existem* a substância primeira – composta de forma e matéria – e os acidentes. Todavia, para que os acidentes se manifestem na matéria relativa à substância (*Cat.* 7,8a24–25), é preciso que cada um dos termos dos pares de contrários nela exista alternadamente, em acto e em potência (*Met.* *À*2,1070a14–32), bem como na *materia prima* de qualquer substância natural.

Preservando a univocidade do conceito de 'existência', é possível registar a hierarquia ontológica definida por Aristóteles:

1. Substância primeira (S1, existente em si).
2. Acidentes substanciais (existentes na S1).
3. Contrários (concomitantes na S1).
4. Privação (falta de um acidente de S1).

Todas estas inovações epistemológicas constituem variações inspiradas na concepção platónica do Não-Ser como relativo, defendida no *Sofista*. Sem esquecer as importantes transformações a que deram origem, os conceitos aristotéli-

¹³⁸ J. Ackrill, 1965, 207–218. No entanto, esta interpretação gerou intenso debate entre os comentadores do *Sofista* (*vide*, entre outros, G. Owen, 1999, 440 n. 46, e comentários; L. Brown, 1999, 455, 461, 471, e comentários; e 2008, 440–449).

cos de “matéria”, “potência”, “contrários”, constituem metáforas do não-ser platónico. Será nessa mesma linha que, indo além de Aristóteles, Plotino considerará a matéria “uma espécie de privação” (*esterêmenos poiós: Enn. II4,13,11*); “Não sendo ela própria, é outra em relação à beleza do ser”: *Id. Ibid.*,16, 26-27).

Aristóteles e o Sofista

Esta breve comparação do lugar ocupado pelo não-ser nas obras de Platão e Aristóteles sugere quanto as diferenças que separam os dois pensadores partem da recepção que fazem das concepções eleáticas sobre ser e não-ser. É claro que a obra do Estagirita afasta o não-ser do lugar que, entre os meados dos séculos V e IV a. C., ocupava na tradição. Todavia, a contribuição do *Sofista* para a crítica do eleatismo é bem mais difícil de perceber.

Do ponto de vista da História da Filosofia, na sequência do *Parménides* e *Teeteto*, o *Sofista* cria uma situação enigmática. É inegável que a “agressão ao pai”, constituindo mais um aspecto da presença do Eleata nos diálogos, prova o reconhecimento da influência que o *Da natureza* exerceu no pensamento platónico.

Os alvos da crítica platónica podem dividir-se em dois grupos: Parménides e os seus discípulos; o próprio Platão e a “versão canónica da teoria das Formas”, exposta no *Fédon*, *República*, *Banquete* e *Fedro*. Neste grupo, há que referir os dois argumentos consecutivos – contra a participação e separação das Formas –, colocados na boca do Eleata, no *Parménides* 130e-135c. Para os superar há, porém, que empreender a exploração da concepção eleática, criticando as teses sobre a unidade e imobilidade do ser e do saber.

Para atingir esse objectivo, Platão desenvolve o programa contido na teoria da “comunhão dos géneros” e na tentativa

de separação e distinção dos mais relevantes tipos de proposição construídos com o verbo 'ser' (predicação, identidade, existência), que nela se apoia. Neles entroncam a introdução do Não-Ser e a leitura da negativa como alteridade. Antecedendo-o e na sequência deste complexo programa, incluem-se a secção aporética do diálogo (237b-245e), da qual resulta a rejeição das teses eleáticas sobre a imobilidade (248e-249d) e a unidade do ser (251a-252e), coroadas pela recomposição das Formas, como unidades em si, porém, também em relação umas com as outras (252e-259b).

É neste ponto que a comparação com Aristóteles se revela enigmática, pois, não só a refutação de Parménides, levada a cabo pelo Estagirita, ignora a contribuição do *Sofista*¹³⁹, como são precisamente os sinais da influência do Eleata na obra platônica que a sua crítica visa.

No âmbito do *Sofista*, este enigma terá de ficar sem resposta. Para que o HE mostre como as consequências do programa de pesquisa desenvolvido se podem aplicar à realidade, o último passo da argumentação incide na definição dos horizontes da sua aplicação à prática linguística.

O LOGOS

A linguagem é, de modo aparentemente incidental, introduzida na investigação através da conclusão que epitomiza todo o trabalho levado a cabo na secção do diálogo dedicada ao esclarecimento de "o que o ser é":

¹³⁹ Se exceptuarmos a crítica à introdução do não-ser, na *Metafísica* N2 (citada acima, no comentário a 258c-d), aparentemente mais orientada para a Academia do que para Platão.

“é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado¹⁴⁰ (*logos*) se gera em nós” (259e).

O nó da questão que ocupou o raciocínio do HE ao longo da secção central do *Sofista* acha-se condensado nesta conclusão, que anuncia o programa delineado a seguir. O objectivo principal do passo é estabelecer o enunciado como um género para poder dizer o que ele é¹⁴¹; um género como os cinco referidos atrás, misturando-se com eles e, por sua vez, expressando, através da linguagem, a comunhão e a separação de uns com os outros.

É essa tarefa de transferência da participação e da separação, da realidade para o discurso que, como género, o *logos* leva a cabo. Todavia, tal função seria irrealizável se não partisse da tese da comunhão¹⁴², triunfante após a refutação das teses opostas, de que tudo se mistura com tudo e especialmente de que nada se mistura com nada (260a; *vide* 252a-c).

A raiz da dificuldade é detidamente explicada pelo HE. Se o Não-Ser é um género disseminado por todas as coisas que são, torna-se necessário apurar se ele se mistura com a opinião e o discurso (260b). Pois, caso isso não ocorra, todas as opiniões e enunciados são verdadeiros. Se, pelo contrário,

¹⁴⁰ O termo *logos* pode receber uma diversidade de traduções, que naturalmente devem ser determinadas pelo contexto. Ao longo do breve passo 259e-264b, o termo recebe duas traduções que se complementam. No sentido amplo, é traduzido por “discurso”; no sentido técnico de “proposição”, por “enunciado”.

¹⁴¹ O objectivo do HE é estabelecer:

“...para nós o enunciado como um dentre os géneros” (260a).

¹⁴² A comunhão deve aqui ser entendida em três planos concomitantes. O primeiro regista a participação das Formas umas nas outras. O segundo é o mais importante e consiste na participação da linguagem no ser. O terceiro plano é o da participação dos constituintes do enunciado uns nos outros, como se verá a seguir.

Note-se que é a conjunção destes três planos que adiante permitirá avaliar o *logos* pela sua correspondência à realidade.

ocorrer, há razões para sustentar que com essa mistura nascem a opinião e o enunciado falsos (260b-c), pois:

“... opinar e dizer as coisas que não são é de algum modo a falsidade, gerando-se no pensamento e nos enunciados”¹⁴³ (260c).

Mas há um ponto a acrescentar ainda. Uma vez que o sofista busca o não-ser para nele se refugiar (*vide* 254a), a obscuridade do local constitui a primeira linha de defesa a que recorre. Por essa razão há que:

“investigar em primeiro lugar o enunciado, a opinião e a aparência, a fim de que, se revelando o que por acaso são, (261a) possamos observar a comunhão deles com o não ser, e, depois de observarmos, demonstrar que o falso existe” (260e-261a).

Para tal, é mister começar com a análise da estrutura dos enunciados. O objectivo é perceber que:

“quando as coisas ditas numa seqüência mostram algo, se ajustam; enquanto aquelas que pela continuidade nada significam não se ajustam” (261d-e).

As dificuldades expostas nesta frase aparentemente inócua não são visíveis a uma leitura superficial. Um primeiro problema é posto pela utilização do verbo *harmottô*, que traduzimos por “ajustar”. Trata-se de uma metáfora que, na terminologia da Lógica moderna, remete para a noção de frase “bem formada”, como veremos adiante. Pelo contrário, os outros dois verbos incluídos – *déloumai* (“mostrar”) e *sêmainô*

¹⁴³ Este será o último momento em que a “concepção ontológica de verdade” (verdade = “o que é”) intervém no diálogo. A importância daquilo a que chamámos o segundo plano da comunhão (ver nota precedente) fica aqui bem registada.

(“significar”) – apontam vagamente para a noção daquilo a que Aristóteles chamará “significação”.

Esses “dois gêneros ditos pela voz acerca da entidade” (261e) são os verbos (*rêmata*) e os nomes, entendendo por “verbos...” “... o que se mostra na acção” (262a), e por “nome” (*onoma*) “o signo da voz posto no praticante das acções” (262a).

Percebe-se então que o objectivo principal do HE é mostrar que um enunciado obrigatoriamente inclui nome e verbo em sequência, visto que o género de apenas um deles em sequência não constitui um enunciado (262a-b). É por essa combinação de substantivo e verbo que o enunciado:

“Um homem entende...” “mostra já algo a respeito das coisas que são, ou que vêm a ser, ou que vieram a ser, ou que virão a ser, e não somente nomeia, mas conclui (*perainei*) algo, combinando os verbos com os nomes.” (262d)

A atribuição dessa dupla função, “mostrativa” e “significativa”, aos enunciados, compostos de substantivos e verbos, explica-se porque enquanto o substantivo designa aquele ou aquilo de que é o enunciado”, como foi dito atrás, o verbo especifica a acção que o enunciado lhe atribui (262e).

A questão é deixada em suspenso, passando o HE a esclarecer que essa atribuição deve ter uma “qualidade” (ou “ser de uma qualidade”). O enunciado verdadeiro:

“diz a teu respeito as coisas que são como são”... .. “e o falso diz coisas diferentes das que são” (ou “as coisas que não são, como sendo”: 263b).

Recapitulando os pontos já admitidos, é reiterada a exigência de que o enunciado seja de algo ou de alguém (ou “acerca de alguém”) para ser um enunciado (263c). É então possível concluir, considerando os dois exemplos de enunciados proferidos sobre Teeteto:

“... quando a respeito de ti são ditas coisas como se fossem as mesmas, mas são outras, e coisas que não são, como que são; esse tipo de composição, que se gera a partir de predicados e de nomes, ao que parece, real e verdadeiramente vem a ser um enunciado falso” (263d).

Esta conclusão responde adequadamente aos objectivos da investigação sobre a natureza do enunciado. É agora possível estabelecer “pensamento” (*dianoia*), “opinião” (*doxa*) e “imaginação” (*phantasia*), como “gêneros que nascem nas almas”, atribuindo-lhes verdade e falsidade (263d).

Ora, pensamento e discurso são o mesmo, mas o primeiro é considerado:

“... o diálogo íntimo da alma consigo mesma, que nasce sem voz” (263e).

Paralelamente, o enunciado (ou “discurso”) é:

“... um fluxo a partir da alma, indo através da boca, com som” (263e); consistindo em”... “... afirmação e negação” (263e).

Resumindo e concluindo: quando o enunciado se faz presente em alguém através de sensações, esta experiência tem o nome de “imaginação”. Portanto, também a mistura de opinião e sensação produzida pela imaginação, sempre que alguém diz “parece”, pode ser verdadeira ou falsa (264a-b).

Tendo atingido esta conclusão, que integralmente satisfaz as exigências apresentadas no início do passo, o HE regressa ao exercício, relatado no começo do diálogo, de tentativa de enquadramento do sofista no gênero que lhe é próprio.

A FUNÇÃO DA LINGUAGEM NO ARGUMENTO DO *SOFISTA*

O curto passo que acabámos de analisar poderá constituir a contribuição maior de Platão para História da Lógica. Com a maior simplicidade e com apenas duas teses a exigirem interpretação refinada (259e, 261d-e), o passo define a estrutura do *logos*, nos seus sentidos amplo – como “discurso” – e restrito, como “enunciado”. Com esta definição – distinguindo-os como géneros participando um no outro –, é conferido à linguagem um estatuto privilegiado na análise do real.

A questão poderá parecer rebuscada a um leitor actual, mas tanto o HE como Teeteto insistem na necessidade de impedir ao sofista o recurso a todas as estratégias de que habitualmente lança mão na desconstrução de argumentos (261a-b). Cabe-lhes então mostrar que a falsidade “existe no enunciado e na opinião” (261b), constituindo sinal da presença do Não-Ser neles. Para tal, é necessário começar por estudar a estrutura do enunciado.

Fixada esta numa sequência de nome e verbo (262c-d), levanta-se o problema de compreender a razão de ser desta exigência, no texto, expressa pela tese de que só essa sequência “se ajusta”. A dificuldade será pontualmente esclarecida adiante (263e), como veremos. Trata-se, contudo, de uma questão da maior relevância, que justifica uma digressão.

Opinião falsa e *logos* no *Teeteto*

Também o *Teeteto* – obra que dramaticamente antecede o *Sofista*¹⁴⁴ – aborda as questões da opinião falsa e do *logos*.

¹⁴⁴ Pois, o *Teeteto* termina com a marcação da continuação da investigação para o dia seguinte. Esta circunstância pode ser interpretada como a sugestão, fornecida por Platão, de que os dois diálogos – na realidade, os três,

No entanto, como aí o objectivo de Platão é compreender o que é o saber, é imprescindível que o compare com os dois processos cognitivos a que os humanos mais frequentemente recorrem: a senso-percepção e a opinião (aos quais, na secção intermédia (187a-201c), se acrescentam a memória e o pensamento: 189e ss.). É no decurso desta comparação que intervém a questão da infalibilidade.

Segundo a conclusão de Sócrates, nunca questionada ao longo do diálogo, a senso-percepção é “como saber, infalível” (152c; *vide* 188e). Essa característica acarreta uma série de consequências indesejáveis, pois, se a opinião se situa entre duas “potências” (185c) infalíveis – como Aristóteles bem compreendeu na transição do segundo para o terceiro Livro do *De anima* –, terá de ser nela que é possível o erro.

É na preparação da abordagem deste contexto problemático que a figura de Protágoras é convocada para prestar contas da tese, *que lhe é indirectamente atribuída por Sócrates*, de que “todas as opiniões são verdadeiras” (170a-171c).

O argumento aí desenvolvido é controverso e pode ser encarado de diversas perspectivas¹⁴⁵. Mas o saldo atingido é nítido: uma vez que aquele que sabe é forçado a admitir a possibilidade do erro nas opiniões dos homens (179a-d), deverá sentir-se obrigado a explicar em que circunstâncias ele se pode produzir.

contando com o *Político* – constituem uma unidade dramática, devendo ser lidos sequencialmente.

¹⁴⁵ O aspecto decisivo do debate reside na importância que deve ser concedida à cláusula – “para si” – que limita a verdade de uma opinião àquele que a profere (170d ss.). Tem Sócrates legitimidade para extrair uma teoria da verdade do contexto relacional em que “Protágoras” insere a noção? Sobre o tema, ver J. T. Santos, 2005, 59-88.

Note-se que, no *Teeteto*, a transformação da tese do *homo mensura* na tese que defende a verdade de todas as opiniões é da inteira responsabilidade de Sócrates, apesar de o título do escrito perdido do sofista referir o termo (*vide*, no contexto de DK80B1, a confirmação desta associação por Sexto Empírico).

Todavia, a sequência do diálogo (187a-201c) evidencia mais outra indesejável consequência da infalibilidade. Quem a aceitar como característica do saber obriga-se também a explicar como ela pode ser atingida *a partir* da necessária falibilidade da opinião, posto que não há outro modo além desse de aceder a ele. Mas essa explicação revela-se impossível, sobretudo após a conclusão a que Sócrates chegará¹⁴⁶ (201c).

Sintetizando, a situação é dilemática: se todas as opiniões são verdadeiras, não haverá qualquer motivo para buscar o saber (210a). Contudo, se, pelo contrário, há opiniões falsas, não se explica como, enquanto processo e estado cognitivo, a opinião poderá conduzir ao estado do saber infalível (188a-c; 189a-b).

Aparentemente, o dilema deveria remeter para a procura da falsidade no *logos*. Mas a tentativa não chega a ter início, dado que o diálogo se orienta no sentido da verificação da impossibilidade de usar o *logos* para passar da opinião verdadeira ao saber. Consequentemente, a investigação “deixa cair” o problema da falsidade para se concentrar no da utilização do *logos*¹⁴⁷, com vista à obtenção do saber a partir da opinião verdadeira.

O processo desenrola-se em dois momentos. De acordo com a definição do pensamento e da opinião como resultado do diálogo interior da alma consigo mesma (189e-190a), haverá uma opinião quando o pensamento chega a uma conclusão sobre algo (190a). É com base nesta concepção que a última proposta de entendimento do *logos*, expressa de modo

¹⁴⁶ Por um lado, a análise dos símiles do “bloco de cera” e do “aviário” não é capaz de explicar adequadamente o erro (191d-200c); por outro, a prática dos tribunais evidencia a não equivalência de saber e opinião (201b-c).

¹⁴⁷ Ao longo desta terceira definição de saber (“opinião verdadeira acompanhada de *logos*”), a “teoria do sonho” contribui para acrescentar aos sentidos habituais do termo o sentido técnico de “explicação”. Esta deve ser entendida como a capacidade de dizer a natureza de “algo”, mediante a sua identificação com uma expressão que o relaciona com outras naturezas.

a permitir a manifestação do saber, o dará como captação, na opinião verdadeira, daquilo que diferencia a coisa definida de todas as outras (208d-e).

Contudo, o procedimento não pode ser bem sucedido, pois o *logos* só pode apontar a diferença se a opinião verdadeira já a tiver captado. Nesse caso, porém, como o *logos* nada acrescenta à opinião, em nada pode concorrer para a aproximar do saber.

Esta conclusão basta já para deixar na aporia a última tentativa de definição do saber. Mas Platão reforça ainda a natureza aporética da situação a que a investigação chegou. Pois, se, por outro lado, a opinião não tiver captado a diferença, é o próprio *logos* que tem de ser descartado como meio de acesso ao saber¹⁴⁸ (209e-210a). Donde se conclui que, em qualquer dos casos, não poderá contribuir para a transformação da opinião verdadeira em saber. Por esta razão, logo depois o diálogo termina numa evidente aporia.

Opinião falsa e *logos* no *Sofista*

A circunstância de a aporia não eclodir no *Sofista* levamos a inquirir dos motivos pelos quais, ao contrário do que acontece no *Teeteto*, a análise do *logos* atinge neste diálogo resultados positivos. O mais evidente de todos reside no facto de, no novo contexto dialéctico, o HE não precisar de fazer qualquer referência ao saber e à sua infalibilidade.

Como vimos, no *Sofista*, a investigação acha-se desde sempre virada para o esclarecimento das naturezas do “ser” e do “não-ser”; para a descoberta das relações que mantêm entre

¹⁴⁸ Tal conclusão é particularmente gravosa para a filosofia platónica, pois os diálogos nunca deixaram de atribuir ao saber e ao homem sabedor a obrigação de “prestar contas” (*logon didonai*: *Ménon* 71d-e; *Fédon* 76b; *República* VII 534b; *Teeteto* 202c).

si e dos modos pelos quais essas relações se expressam na linguagem, através das noções de ‘verdade’ e ‘falsidade’.

No longo e intrincado argumento que conduz ao esclarecimento dessas relações, a teoria da comunhão dos gêneros constitui porventura o momento decisivo. A teoria não traria, contudo, as consequências que acarreta no diálogo se, à semelhança da sua função reguladora da realidade, não regulamentasse também o discurso que a investiga e desejavelmente descreve.

Não causa, portanto, qualquer surpresa que, em perfeito paralelo com a crítica da concepção que se opõe à comunhão dos gêneros, o HE defenda que a comunhão constitui também suporte do *logos*:

“... desligar cada coisa de todas é a mais perfeita obliteração de todo o discurso; pois, é através do entrelaçamento das formas entre si (*tên allélôn tón eidôn symplokên*) que o enunciado se gera em nós” (259e: vide *Teeteto* 202b¹⁴⁹).

Esta abordagem da questão do *logos* permite que o HE, depois de ter estabelecido o regime das relações entre Ser e Não-Ser, oriente a investigação para o esclarecimento das relações entre “opinião e discurso”¹⁵⁰ (260b-261a). Introduzirá então a série de especificações que conduz à reavaliação do *logos*.

Entendendo o enunciado como o entrelaçamento de nomes e verbos (e não apenas de nomes, como no *Teeteto*), fica estabelecido que, na sua forma mais simples, o enunciado é constituído por algo que pode ser entendido como

¹⁴⁹ Onde se afirma que o *logos* é o “entrelaçamento dos nomes” (*onomatón symplokên*).

¹⁵⁰ Na realidade, levando a cabo a investigação iniciada no *Teeteto* e, aí, “deixada cair”, de como a opinião falsa é possível, nomeadamente no *logos*.

um “sujeito” e um “predicado”, mas não confundido com eles¹⁵¹.

Pois, retomando a análise da estrutura do *logos*, interrompida para introduzir a distinção entre “verdade” e “falsidade”, o diálogo acrescenta de passagem, como se nenhuma consequência daí resultasse, a tese de que a função do *logos* é afirmar ou negar¹⁵² (263e). De modo que é na decorrência desta concepção que emergem as conclusões que apontam o discurso, ou enunciado, como a expressão verbal do pensamento (*Sof.* 263e; *vide Teet.* 189e–190a).

São estas que, por sua vez, permitem a produção de enunciados verbais – mediante o fluxo sonoro emitido pela boca –, que afirmam ou negam opiniões sustentadas em pensamentos (263e–264b), não mais dizendo “o que é” ou “o que não é”, mas “do que é, que é” e “do que não é, que não é” (263b; *vide Parmênides* B7.1).

Só agora pode então considerar-se, e duplamente, erradicada a “concepção ontológica de verdade”, uma vez que doravante verdade e falsidade, como “qualidades” do enunciado, não mais serão ditas das coisas (*vide Teet.* 202b–c¹⁵³), mas da afirmação ou negação da correspondência do que é dito àquilo de que é dito. As referências a seguir feitas à ima-

¹⁵¹ Como se viu, o enunciado “Teeteto voa” “é sobre” Teeteto e “diz coisas sobre ele. Embora aquilo a que Aristóteles chamará “sujeito” se ache bem identificado, basta comparar “as coisas ditas sobre ele” com a noção aristotélica de “categoria” para compreender que se acham longe de se assumirem como “predicado”.

¹⁵² Esta especificação inova em relação à posição da questão no *Teeteto*, onde o pensamento basta para “chegar a algo definido” (*horisasa*: 190a) no raciocínio que a opinião se limita a expressar. Mas o contexto da investigação não cria condições para que este refinamento seja apreciado.

¹⁵³ O passo visa provar a associação do *logos* ao saber, aludindo à possibilidade de “a alma estar na verdade”, mas “não saber” enquanto não expressar essa verdade por um enunciado. Com a qualificação introduzida no *Sofista*, torna-se irrelevante que a verdade se ache na alma, pois é apenas ao enunciado que expressa verbalmente a opinião que a verdade poderá ser atribuída.

ginação e à aparência tipificam os casos mais comuns de erro e falsidade (264a-b).

Uma vez mais, na simplicidade com que é expressa no diálogo, esta conclusão não é reveladora da importância que assume tanto no contexto do *Sofista*, como no futuro da investigação filosófica. No primeiro caso, a nova concepção de verdade conclui o processo de distinção dos tipos de enunciado formados com o verbo grego ‘ser’, separando-os definitivamente da leitura veritativa de “é”. É claro que, em si, essa leitura continua a ser possível. No entanto, não mais permitirá confundir a verdade ou falsidade do enunciado com a “verdade” ou “falsidade” da *coisa* dita por ele¹⁵⁴.

A primeira consequência da eliminação desta confusão de “ser” com “dizer” aponta para a separação definitiva dos registos ontológico e lógico/epistemológico da investigação e, implicitamente, para a autonomização de cada uma delas.

Mas a consequência mais relevante vai residir na definição do paralelismo que une os dois registos um ao outro, viabilizando o trânsito entre eles. É neste ponto da argumentação – possivelmente a partir deste momento na história do pensamento – que se torna possível investir a linguagem da capacidade de “dizer o real”.

Não basta sustentar que verdade é “dizer que são as coisas que são e que não são as que não são”. É necessário explicar como isso pode acontecer, esclarecendo em função de que poder se acha o enunciado habilitado a exprimir por meio de palavras uma relação que ocorre na realidade.

É aqui que o embrião da teoria da verdade como correspondência intervém no debate, matizando três estratos distintos: um lógico, outro epistemológico, o terceiro, ontológico. A verdade e falsidade são ditas do enunciado. Contudo,

¹⁵⁴ Ver *Eutidemo* 283e-284a; *Crátilo* 385c. Mesmo assim, na *Met.* Δ7,1017a, 31-33, Aristóteles usa as falácias, que designámos ‘COV’ e ‘NSF’, para referir o sentido veritativo de “é”.

por si, este nada diz, limitando-se a afirmar ou negar algo que por fim *um juiz externo à emissão da opinião* pode avaliar, como correspondência ou não ao que ocorre no real.

A coerência da opinião com o pensamento daquele que a profere não foi afectada, simplesmente deixou de ser relevante, tal como a correspondência dessa opinião aos factos. Estabelecido o “ajustamento” do enunciado, importam apenas a afirmação e a negação por ele expressas. Num registo totalmente diverso dos anteriores, é a correspondência da relação afirmada ou negada à realidade – avaliada independentemente do falante – que ditará a verdade e falsidade do enunciado.

A relevância desta nova problemática obriga a esboçar uma última síntese digressiva.

Separação da ontologia e epistemologia

Começamos por uma nota. É também neste ponto que radicam as teorias sobre a significação e a referência. Quanto à primeira, Aristóteles vai introduzi-la no início do seu *Da interpretação*¹⁵⁵. Quanto à segunda, será necessário esperar por Frege para ver ser-lhe atribuído um lugar a par da significação.

É claro que a dificuldade com a qual Platão se confronta é aquela a que o HE começou por se referir atrás: a de mostrar como Ser e Não-Ser se misturam (*mignytai*) com a opinião e o discurso (260b). Contudo, a “mistura” não consiste numa mera identidade, pois, como vimos, a análise do *logos*

¹⁵⁵ Estabelecendo a analogia das “coisas ditas” aos “factos”, a partir das analogias das “coisas pensadas” às “ditas” e das “coisas ditas” às “escritas” (*De int.* 16a4-8). É difícil encontrar nos diálogos platónicos lugar para a noção de ‘significação’. Enquanto uma Forma for encarada como “entidade”, não parece possível atribuir-lhe um “significado” através de enunciados.

esboçada a seguir sempre respeitou a separação entre a realidade e o discurso. Segundo a subtil proposta de 263-264, o HE limita-se a atenuá-la por aquilo que ficará para o futuro como o ponto de partida para a proposta de uma teoria da correspondência do discurso à realidade.

Todos os comentadores concordam neste ponto. Nem todos, porém, notam que os pressupostos da análise pela qual a correspondência é estabelecida se apoiam em dois momentos da avaliação do enunciado. O primeiro vincula-o ao pensamento de alguém que percebe a realidade e emite opiniões sobre ela (264a).

O segundo, por assim dizer, sela esse vínculo *transferindo integralmente verdade e falsidade, do pensamento do falante para a afirmação ou negação em que consiste o enunciado* (263e12). Os dois momentos conjugam-se de modo a separar a “qualidade” do enunciado da opinião de quem o profere, limitando a correspondência à afirmação ou negação do que é dito acerca daquilo de que é dito¹⁵⁶.

Serão, portanto, imensas as consequências de tal decisão. Aristóteles compreendeu bem a sua relevância, consagrando-as nas *Categorias* e no *Da interpretação*. A mais relevante de todas será porventura a de conferir ao discurso o poder de relatar factos e descrever estados de coisas, permitindo a utilização do discurso escrito para propor teorias explicativas da realidade¹⁵⁷.

Naquela linha do *Sofista* em que o HE especifica que o *logos* consiste em “afirmação e negação”, Platão acaba de

¹⁵⁶ É impossível exagerar a importância desta inovação! Com ela, a “Verdade de Protágoras” é definitivamente erradicada da investigação, seguindo o movimento que desloca a verdade, de quem a diz, para aquilo que diz sobre o real. O passo deixa bem claro que o conteúdo do enunciado é o que interessa ao dialéctico, não a questão da sua possível coerência com o pensamento de quem o propõe ou o discurso pelo qual o exprime.

¹⁵⁷ Deixando de se consagrar ao registo das opiniões atribuídas a personalidades celebradas pela memória da cultura.

inventar a objectividade (*vide* em Aristóteles, *Da int.* 4,17a1-5, a distinção do *logos* em *sémantikos* e *apophantikos*).

Problemas da predicação

A magnitude das consequências desta conclusão chega para mostrar como o tratamento conferido ao *logos* no *Sofista* remata o gradual processo de entrelaçamento dos dois temas paralelos – da participação e da predicação –, envolvidos um no outro a partir de 242c. A ideia que pretendemos sugerir é a de que – como é bem sabido pela generalidade dos comentadores – a síntese do *Sofista* tenta resolver uma cadeia de problemas, expostos noutros diálogos.

Por exemplo, no *Parménides*, Sócrates mostra dificuldade em explicar ao Eleata como os sensíveis participam dos inteligíveis que, embora separados deles, os causam e explicam (130b-135c). Os problemas convocados pelo debate são aqueles mesmos a que o *Sofista* prestará atenção: o da participação (*Parm.* 130e) e o da predicação (132a; ver *República* 479a-c).

Ora, se bem que alguns autores insistam em negar a Platão uma “teoria da predicação”¹⁵⁸, em alguns diálogos é manifesto o interesse conferido pela investigação ao *problema da*

¹⁵⁸ Citando Gadamer, S. Rosen, 1983, 270-271, insere a observação de que “em Platão, o *logos* é pensado essencialmente como “um estar-aí-junto, o ser de uma ideia com outra” (n. 1). Estaríamos de acordo, se, ao longo da “dedução dos sumos géneros”, a par da Forma, se não manifestasse também o “predicado” homónimo, como assinalámos atrás. Não vemos, portanto, razão para não entender a predicação platónica como a expressão verbal da participação (“dizer uma coisa com muitos nomes”: *Sof.* 251a-b).

Por isso, o termo ‘predicação’ é aqui usado em dois sentidos. No sentido amplo, refere a expressão de uma relação de participação através de um enunciado. O sentido restrito complementa o anterior aludindo à particular leitura da cópula que dá conta da participação de uma outra Forma naquela acerca da qual é o enunciado (ou um ente nela incluído: por exemplo, Teeteto: *vide* K. Lorenz, J. Mittelstrass, 1966, 113-152).

predicação. Por exemplo, no argumento final da *República* V, a comparação das competências cognitivas, denominadas *epistêmê* e *doxa*, passa pela avaliação dos domínios sobre os quais se exercem e os seus respectivos produtos. É nesse contexto que, relativamente à *doxa*, a compressão de opostos justifica a atribuição de predicados contrários aos sensíveis¹⁵⁹ (479b-c; *Féd.* 74b, relativamente à oscilação das aparências).

Mais evidentes ainda serão, no *Teeteto*, os casos do vento – quente para uns, frio para outros (152b) – e dos dados, ou da relação das dimensões relativas dos corpos humanos, que podem ser “dobros” ou “metades”, “maiores” ou “menores”, consoante aquilo com que são comparados e o momento em que é feita a comparação¹⁶⁰ (155a-c: *vide Fédon* 100a-103a).

Outro sintoma da atenção conferida à predicação colhe-se da leitura do *Parménides*. Numa passagem referida acima (132a), a ideia da característica (*idea*) comum a uma pluralidade de entes referida pelo mesmo nome (*vide Rep.* X 596a) dá origem à noção de ‘propriedade’ (*vide Féd.* 102e, 103b: *to en hêmín [eidos]*). Ora, como poderá a noção de ‘propriedade’ ser entendida, senão como um predicado?

Conjugando os passos acima citados dos diálogos, chegamos a um conflito. Enquanto as propriedades, sobretudo as relacionais, conviverem ontologicamente nos sensíveis, basta imaginar uma explicação *de dicto* para “salvar as aparências” da teoria¹⁶¹.

¹⁵⁹ Também na *República* (523b-524c), as impressões contrárias não podem deixar de se expressar pela atribuição de predicados opostos.

¹⁶⁰ Por exemplo, no caso da relação entre as idades de Sócrates e Teeteto.

¹⁶¹ Pois a integridade da teoria é o que o argumento pretende preservar. Será o caso da “aproximação” e “retirada” das Formas dos sensíveis (*Féd.* 103d-e), “salva” pela atribuição aos sensíveis de um estatuto ontológico inferior? Mesmo assim, como vimos atrás, as noções de “formas em nós” e de “forma sensível” (*morphê*), no *Fédon* 102-103, patenteiam a consciência da noção de “propriedades sensíveis”.

Todavia, quando o problema é encarado de um ponto de vista epistemológico e contextualizado numa análise do sensível, no *Sofista*, o HE sustenta que se torna necessário justificar a atribuição de um predicado a um ente por meio de um enunciado. Como poderá então a compreensão de propriedades relacionais opostas ser justificada?

A resposta é simples. No regime relacional estabelecido a partir dos Sumos Géneros, a compreensão de propriedades não ocorre nunca. No enunciado – “Teeteto é alto em relação a Sócrates” (“Teeteto é mais alto que Sócrates”) –, a propriedade ou o predicado “alto” são atribuídos a Teeteto em função da sua comparação com Sócrates. Mas a eventual comparação da altura daquele com a de qualquer outro mais alto ou mais baixo que ele não é presente com a anterior. O HE já tinha chamado a atenção para essa particularidade dos enunciados relacionais ao observar que, no enunciado:

“quando dizemos” [que o movimento é] ... ”o mesmo e o não mesmo, não dizemos que é de modo semelhante” (256a-b).

Na continuação da sua fala, o HE precisa que tanto no enunciado afirmativo, como no negativo, sejam aludidos casos de participação do Movimento. Mas, de um para outro, o participado – aquele em relação ao qual o Movimento é dito – mudou. Num caso é o Mesmo, no outro é o Outro.

Qual é então o problema? O problema reside na possibilidade de, nos dois enunciados, alguém confundir “participação” com “identidade”, lendo identitativamente o enunciado, como se identificasse o Movimento ora com o Mesmo, ora com o Outro (que é precisamente aquilo que o HE nega!).

O exemplo traz um outro ganho de compreensão da teoria, ao apontar que “Outro” é o mesmo que “Não-Mesmo”, mostrando que à negativa deve ser atribuído o sentido de alteridade e não o de contrariedade (que, como vimos, lhe é conferido no Poema de Parménides). Consequentemente,

verifica-se que as chamadas “propriedades Cambridge”¹⁶² deixaram de afligir a onto-epistemologia platónica, tornando irrelevantes os casos acima citados: dos dados, do vento, etc.

CONCLUSÃO: PARTICIPAÇÃO E PREDICAÇÃO ANTES E DEPOIS DO *SOFISTA*

O fio condutor da interpretação do argumento do *Sofista* aqui apresentado pode ser resumido na seguinte proposta. O objectivo programático de Platão, no *Sofista*, é resolver o problema da falsidade. Este objectivo, porém, não pode ser atingido sozinho, pois depende de uma cadeia de outros problemas, entre os quais se encontram algumas propostas defendidas nos diálogos sobre a TF.

A consciência que Platão mostra ter da complexidade dessa situação torna-se bem clara na secção dedicada ao *logos*. Não basta viabilizar a falsidade, explorando a interdependência das noções de ser e não-ser. Há que mostrar como, ao usar a linguagem para descrever a realidade, sem deixar de ser “pensamento”, o pensamento pode chegar ora à verdade, ora à falsidade, porém, sempre através dos enunciados que expressam opiniões.

Para que tal seja possível, há que reconhecer que toda a descrição do real por meio da linguagem requer uma teoria que aponte os diversos modos de dizer o Ser, nomeadamente separando os enunciados de identidade dos de existência e de predicação. No caso desta última, há ainda que – de acordo

¹⁶² “Propriedades inertes relativamente a dado objecto” (ver “Propriedade”, “P. Cambridge”, “P. essencial/acidental”, “P. relacional/não relacional”: D. Murcho, J. Branquinho, N. G. Gomes, 2006).

com o princípio que estabelece a correspondência do enunciado ao real – mostrar que toda a predicação (lógica) é suportada pela participação (ontológica).

Foi nesse sentido que apresentámos atrás uma análise das aporias do *Sofista*, mostrando que espelham e respondem a passos aporéticos de outros diálogos (nomeadamente, dos diálogos *Eutidemo*, *Crátilo*, *Fédon*, *República*, *Parménides* e *Teeteto*). Defendemos depois que Platão pretende resolver essas aporias explorando abordagens paralelas dos problemas da participação e da predicação, a partir da tese da comunhão dos géneros.

Os exemplos apresentados no último parágrafo da secção precedente permitem compreender como, no âmbito da tese da comunhão dos géneros, o Mesmo comanda a identidade¹⁶³, enquanto a predicação é explicada pela participação de uma Forma em outra. Tomando a identidade como ponto de partida, a participação deve ser entendida como “identidade parcial”; ou seja, como a comunhão de duas identidades diferentes.

Para compreender o alcance desta inovação é oportuno comparar exemplos de como a predicação deve ser entendida, primeiro, nos diálogos em que é exposta a “versão canónica da TF”; depois, no *Sofista*, no desenvolvimento da tese da comunhão dos géneros, naquilo que nos parece constituir uma proposta de revisão da TF.

¹⁶³ S. Rosen, 1983, 272-278, argumenta contra a substituição de o Mesmo (*Sameness*) pela “identidade”, por sua vez, explicada como um sentido de “é” (272). Com a proposta avançada acima, não pretendemos realizar esta substituição; mas apontar a Forma do Mesmo como a matriz dos enunciados identitativos (em “... é o Mesmo”, o “é” estabelece a identidade de uma Forma consigo mesma). Esta leitura não impede que, no enunciado “o Mesmo é”, o “é” possa ter uma leitura completa (predicando a “existência” da Forma; em contraste com “o Outro é...”).

“Predicação” no *Fédon*

Por exemplo, no *Fédon*, o enunciado “algo é X” parte de alguma forma da identidade de “algo” (mesmo no caso de um sensível: *vide Fédon*. 102e4), implicada na cópula “é”. No entanto, pelo facto de ser necessariamente diferente de “algo”, “X” predica-o, no sentido em que assinala que nalgum momento “algo tem X” (*Fédon*. 102b-c). Todavia, neste enunciado a leitura predicativa levanta problemas, uma vez que segue caminhos diferentes quando se trata de inteligíveis ou de sensíveis.

Por exemplo, no caso da alma, os predicados “mortal/imortal” são atribuídos em função da participação da alma noutra entidade que a inclui (seja, “a Forma da Vida”: *Fédon*. 106d; *vide* 103a-105e). Todavia, no caso da atribuição da “altura/pequenez” a Símas, esses predicados são atribuídos pela comparação da altura de Símas com as de Sócrates e de Fédon, o que implica legitimar a predicação de acordo com a observação casuística da variação relacional.

Sendo “X” diferente de “algo” (ou o “é” expressaria uma identidade), “algo tem” (pelo menos) momentaneamente um “x”, mediante a participação nele da Forma “X”. No entanto, como a atribuição deste predicado depende da variação de contextos relacionais (“x tem algo”, agora, mas não antes ou depois; para uns, mas não para outros; em relação a uns, mas não a outros, etc.), pode considerar-se que a atribuição de uma propriedade “x” a um sensível depende de factores externos, excepto no caso de se tratar de uma propriedade essencial¹⁶⁴, de “algo ser x”¹⁶⁵ (102b-c).

¹⁶⁴ “Propriedade essencial de um objecto é aquela sem a qual o objecto não poderia existir tal como é. Platão mostra ter perfeita consciência da distinção entre “propriedade essencial e acidental” no *Fédon* (99a-b, 102b-c), embora, ao contrário de Aristóteles, não chegue a recorrer a essa distinção para caracterizar dois tipos de predicados distintos (*Cat.* I,1b1-15).

¹⁶⁵ Por esta razão (*pace Parm.* 132a), será difícil encontrar nos diálogos uma caracterização precisa da noção de ‘propriedade’.

Esta dificuldade, gerada pela tensão entre predicação e identidade, acarreta consequências do ponto de vista da existência. Nos diálogos que propõem a TF, a declaração da existência de algo raras vezes aparece separada, mas “fundida” com as outras em bloco¹⁶⁶.

Por exemplo, se as Formas são “em si e por si” (*auto kath' hauto*), é impensável que não existam. Todavia, se, pelo contrário, pensarmos nas instâncias sensíveis que delas participam, a existência não pode ser-lhes conferida pela participação, uma vez que teria de ser encarada como um predicado separado¹⁶⁷, pois, não só desfaria a unidade semântica de *einai*¹⁶⁸, como levantaria insuperáveis dificuldades.

Desta comparação concluímos que, nos diálogos em que o dualismo onto-epistemológico é assumido como oposição (por exemplo, *República* V 476a ss.), as noções de “existência” e de “predicação”, tal como os problemas filosóficos a elas associados, não podem receber um tratamento unificado¹⁶⁹.

¹⁶⁶ São muito raros os casos em que é possível atribuir um sentido inequivocamente existencial a uma proposição, nestes diálogos (uma flagrante dificuldade ocorre no *Fédon* 76e-77b: “... a nossa alma [existia] antes de nascermos”, em que a proposição manifesta um sentido existencial/durativo).

¹⁶⁷ Como é evidente pela simples consideração da compresença de opostos e do fluxo a que se acham submetidas. Se não parece haver motivo para Sócrates duvidar da sua própria existência (*vide Fédon*. 102e), há boas razões para não o comprometer com a tese segundo a qual as propriedades que lhe são atribuídas existem nele. Seja como for, mesmo concedendo que existem de algum modo, é claramente impossível conferir a Formas, particulares e propriedades sensíveis um único regime de “existência”.

¹⁶⁸ Automaticamente cancelando, na tradução, todas as outras leituras da proposição.

¹⁶⁹ Na verdade, ao contrário do que se passa com a identidade e a predicação – a que o *Fédon* e a *República* dedicam atenção –, a questão da ‘existência’ nunca é abordada nestes diálogos. No *Fédon*, em particular a “existência” das Formas é concedida por Símias a Sócrates (65d), funcionando como condição para o prosseguimento do debate (*vide* 78d).

Isto acontece não só porque a existência das Formas não se manifesta separadamente, mas porque este regime não pode aplicar-se às suas instâncias e às propriedades que as caracterizam. E, no caso da predicação, porque as Formas não “têm” os predicados eidéticos, “são” esses predicados.

Predicação” no *Sofista*

Naturalmente, este critério não se aplica ao *Sofista*. Para começar, a reserva implícita nas críticas do HE ao dualismo dos “amigos das Formas” anula a diferença ontológica que separa Formas de instâncias. No entanto, esta perspectiva nada traria de novo se não se associasse a outras.

A primeira é a da definição do paralelismo entre participação e predicação, que supera a ambiguidade na avaliação das competências cognitivas, patente na *República V*, a partir dos seus domínios de aplicação e produtos.

Por exemplo, no enunciado “Teeteto voa”, o predicado “voa” pode ser atribuído a Teeteto mediante a sua participação no género dos voadores. Pode verbalizar-se essa participação no seguinte enunciado:

“Teeteto participa do vôo¹⁷⁰”.

Sendo o enunciado validado pela tese da comunhão dos géneros e a verdade/falsidade conferida ao enunciado por

¹⁷⁰ Pode parecer difícil explicar como neste enunciado se acha implicado o “entrelaçamento das Formas” (vide F. M. Cornford, 1935, 312-318). Cremos que derivativamente o enunciado acima pretende exemplificar a falsidade que consiste em atribuir a um membro da “tribo terrestre” uma propriedade que exclusivamente caracteriza a “tribo alada” (vide 220a-b), atribuindo-lhe participação numa Forma diferente daquela em que ele participa. Ver a resolução do problema dos enunciados falsos em L. Brown, 2008, 453-461.

correspondência com o estado de coisas pertinente, a natureza sensível dos componentes do enunciado (“Teeteto” e “voa”) não interfere com a predicação.

No entanto, o processo de legitimação da predicação, levado a cabo na dedução dos sumos géneros¹⁷¹, segue um intrincado caminho. O primeiro passo é definir a diferença (“O Movimento não é o mesmo que o Mesmo”). O segundo é definir a identidade como “autopredicação” (“O Movimento é o Mesmo em relação a si próprio”).

Definidos estes, é possível estabelecer a participação como comunhão de duas identidades diferentes (“Movimento e Repouso participam de o Mesmo e o Outro”), sendo a predicação entendida a partir dela.

Consequentemente, é possível sustentar que a dedução dos sumos géneros fornece o paradigma pelo qual a predicação de sensíveis pode ser entendida a partir da sua participação nas Formas, superando os obstáculos postos pelo dualismo, apresentados no *Parménides*.

Toda esta estratégia é coroada, na secção dedicada ao *logos*, pela desactivação da leitura veritativa de ‘ser’. Contudo, uma vez mais, a inovação ficaria aquém do desejado, se ao enunciado não fossem atribuídas as funções de afirmar e negar opiniões acerca de estados de coisas que ocorrem na realidade. Só neste contexto, “verdade” e “falsidade” podem emergir como expressão verbal da correspondência do pensado e dito aos estados de coisas acerca dos quais são pensados e ditos.

Mesmo que não concedamos ao HE êxito na tentativa de definição de cada tipo de proposições que o verbo consente, é inegável que tenta isolar cada uma delas, deduzindo umas a partir das outras. O ponto de partida é dado pela identidade, explicada pela intervenção do Mesmo, e pela diferença, atribuída à presença do Outro (gradualmente identificado com a negativa).

¹⁷¹ Ver o Apêndice “Sobre o Ser e o verbo ‘ser’”.

Por fim, como mostramos no Apêndice, a noção de ‘participação’ é construída a partir da combinação da identidade com a diferença, com vista à viabilização da predicação¹⁷². Fica deste modo aberta a porta à tradução do *estin*, de 256a1, por “existe”, como é confirmado pela paráfrase – “participa do Ser” – com que o HE justifica a conclusão atingida.

¹⁷² Por ser outra em relação a cada uma das Formas, cada uma delas pode ou não participar das outras sem perder a sua identidade.

APÊNDICE

SOBRE O SER E O VERBO ‘SER’

O problema

Ao longo dos 40 anos que já dura, o debate sobre a ambiguidade do verbo grego *einai* tem sido marcado por equívocos, resultantes da heterogeneidade das questões que tem abordado. Inicialmente motivado pela contestação da tradução existencial de passos canônicos de Parménides e Platão¹⁷³, não pôde deixar de se centrar na tradução e interpretação dos passos relevantes das obras desses pensadores.

No entanto, a recepção do debate foi dominada por dois pressupostos, de todo alheios à interpretação dos textos gregos em apreço. O primeiro é o de que o verbo grego ‘ser’ admite quatro sentidos: predicativo, existencial, identitativo e

¹⁷³ A tradução e interpretação existencial de *einai* era corrente na época. Para além de L. Tarán, 1965, ver as influentes traduções e interpretações de: G. S. Kirk, J. E. Raven, 1957, 1983 (Lisboa 1979, 275–284); W. Guthrie, 1965, 13–49. O pressuposto comum a estas leituras do *Da natureza* é o de que com *to eon* Parménides se refere à realidade existente.

A leitura existencial de *einai*, em Platão, foi discutida pelo artigo de G. Vlastos, 1973, 43–57. No que respeita a Parménides e Platão, a contestação da leitura existencial de *einai* acha-se numa série de textos de C. Kahn, condensada em “The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being”, 1966. Os estudos relevantes, publicados entre 1966 e 2009, são citados na bibliografia e reimpressos em 2009).

veritativo. O segundo, o de que estes “sentidos” ou “leituras” do verbo são separáveis da sua unidade semântica pelo facto de cada um deles dar origem a um problema filosófico, relevante para a interpretação das obras dos pensadores estudados.

Terá sido a convergência destes aspectos da questão que contribuiu para a difusão da crença, não fundada nos textos, de que a ambiguidade semântica das expressões originais constituía um problema específico do verbo ‘ser’ grego. Assistiu-se então à proliferação de leituras dos textos que deslocaram o debate para questões distintas das que o tinham motivado.

Abordagens: semântica e sintáctica

A resultante inconsistência terá suscitado a proposta de uma abordagem que lhe pusesse cobro. Em 1965, Gwil Owen dedicou um estudo à análise dos problemas criados pela atribuição de um sentido existencial ao verbo *einai*, em contextos filosóficos relevantes¹⁷⁴. Todavia, em artigo publicado em 1970¹⁷⁵, o A. abandonou a ideia dos “sentidos de *einai*”, para ensaiar uma abordagem sintáctica das proposições em que o verbo é usado, qualificando como *completo* o uso “que determina um predicado monádico” (“X existe”) e como *incompleto* aquele que “determina um predicado diádico” (“X é Y”: 416).

Até este momento, as duas abordagens do problema posto pela ambiguidade de *einai* podiam ser vistas como complementares, pois, se, no uso *completo*¹⁷⁶ do verbo, o sentido existencial será o mais plausível (“X é”=“X existe”¹⁷⁷), nos

¹⁷⁴ “Aristotle on the Snares of Ontology”, 1965.

¹⁷⁵ “Plato on Not-Being”, 1970 (reimpresso em 1999, 416-454).

¹⁷⁶ Para além dos usos *completo* e *incompleto*, problemático será o uso “incompleto elíptico”, em que o complemento não é expresso, embora seja requerido para entender a frase: por exemplo, “João é bom”? – “É... (bom).”

¹⁷⁷ É neste caso que se nota o erro da opção pela tradução existencial, pois implica o cancelamento de outros sentidos da frase.

demais casos é dominante o sentido predicativo e as suas variantes.

A ambiguidade residiria num uso aparentemente completo, dito *incompleto elíptico* (“X é...”), no qual a elisão do complemento torna admissível a atribuição de outros sentidos às proposições: por exemplo, predicativo (“A é... (B)”), identitativo (“A... (A)”) e veritativo (“A é... (verdade)”). Sendo claro que o recurso a elipses continuou a estimular a proliferação de leituras dispares dos textos, é evidente que a aplicação do critério sintáctico, proposto por Owen, restringe a flutuação admitida por C. Kahn, que aborda a ambiguidade de *einai* do ponto de vista semântico¹⁷⁸.

Segundo Kahn, qualquer dos usos enumerados acima é filosoficamente relevante e encontra-se bem atestado em Parménides. Por exemplo, o sentido predicativo/existencial é requerido para entender B6.2a (“nada não é”), consoante “é” seja considerado um uso completo, ou incompleto elíptico¹⁷⁹. O sentido identitativo será o que melhor exprime a identidade do ser (B8.29), ou “amarração” do ser ao ser (B8.37–39a), que sela o argumento sobre a imutabilidade do ser (B8.26–31). Por sua vez, o sentido veritativo, começando por exprimir a verdade do caminho “que é” (B2.3–4), assinala a autenticidade do ser (B8.18b), cuja afirmação é indirectamente identificada com a verdade; por exemplo, no início da “via da opinião” (8.50–51¹⁸⁰).

¹⁷⁸ Particularmente, ao propor a tese da *sobredeterminação*, pela qual é por vezes permitida a combinação de sentidos do verbo numa única proposição, por exemplo, “copulativo/veritativo”. Neste caso, “ser” e “é” significam que algo é verdadeiro e “não-ser” que é falso”: Aristóteles *Metafísica* Δ7,1017a31–33 (vide “Some Philosophical Uses of ‘To Be’ in Plato”, in *Essays...*, 77–78).

¹⁷⁹ Admitindo traduções como: “Nada não existe” e “Nada não é (coisa nenhuma)”.

¹⁸⁰ Em “Parmenides and Plato Once More”, 2009, 201–202, C. Kahn enumera e comenta seis usos do verbo no *Da natureza*: veritativo, “afirmação da existência do sujeito”, copulativo, estativo/durativo, locativo, identitativo.

Sintaxe vs semântica

A contradição entre as duas abordagens da ambiguidade vai manifestar-se em dois outros textos seminais, suscitados pelo artigo de Owen: o primeiro, de David Bostock¹⁸¹, o segundo – que consideramos particularmente importante –, de Lesley Brown¹⁸². Nele, reconhecendo na proposta de Owen a intenção de anular o alcance da leitura existencial de *einai*, no *Sofista* (456), a A. empreende a reformulação da distinção *completo/incompleto*. Para tal, proscree o recurso ao uso incompleto elíptico, que autoriza cada intérprete a imaginar um complemento implícito no texto, propondo, em vez dele, dois tipos de uso completo (459-460):

1. aquele em que o verbo não tem, nem permite complemento;
2. aquele em que o verbo não tem complemento (*explícito ou elidido*), embora permita complemento¹⁸³ (459).

Em termos práticos, as consequências desta inovação são enormes. Aceitando a analogia dos verbos no exemplo citado (“ensinar”, “comer”) com *einai*, a proposta provoca a transferência da ambiguidade, do significado do verbo – daquilo que era lido como qualquer dos seus “sentidos” –, para a sintaxe da proposição em que o verbo se acha inserido. A transferência faz ainda cair o pressuposto, herdado de Frege, de

¹⁸¹ “Plato on ‘is not’”, 1984.

¹⁸² “Being in the *Sophist*: A Syntactical Enquiry”, 1986 (reimpresso em 1999, 455-478).

¹⁸³ Por exemplo, na proposição “Joana ensina”, apesar de o verbo exibir um uso completo, os complementos não explícitos admitidos – “inglês”, “francês”, etc. – em nada afectam o sentido do verbo. Com esta solução, a A. pretende afastar a abordagem semântica do problema, pois o verbo não muda de significado com a adjunção do complemento (como acontece com “é”/“existe”).

acordo com o qual ao verbo correspondem os quatro sentidos filosoficamente relevantes¹⁸⁴, proeminentes nos passos em discussão dos pensadores citados, nomeadamente do *Sofista*.

Esta proposta merece-nos os seguintes comentários. A abordagem sintáctica tem sobretudo o mérito de mostrar que os problemas de interpretação das proposições em que formas de *einai* ocupam posição proeminente não se limitam ao próprio verbo. Em especial, a ideia de que “o verbo muda de sentido” num argumento – como é o caso atrás citado do *Eutidemo* platónico (283-284, 285-286) – parece difícil de fundamentar¹⁸⁵.

É evidente que o verbo *einai* permite que às proposições sejam atribuídos esses sentidos. Nada, porém, garante que a sua unidade semântica seja compatível com a *manifestação separada* desses sentidos nas formas do verbo. Ora, esta simples mudança de abordagem vai revelar-se muito frutuosa na interpretação do *Sofista* platónico.

O *Sofista*

A interpretação da secção central do diálogo, atrás proposta, baseia-se na ideia de que Platão terá tido consciência de que as dificuldades apontadas à noção de “participação”, no *Parménides*, atingem a “versão canónica da TF”, tal como o *Fédon* e a *República* a apresentam¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Em “The Greek Verb ‘Be’, Some remarks”, 1994, criticando as “leituras semânticas” e, em especial, os quatro sentidos de *einai*, L. Brown enumera dez sentidos, nos quais encontra “um completo espectro de usos, sem fronteiras nítidas entre os usos completos e incompletos, *a fortiori*, sem nenhuma a que a distinção semântica possa corresponder” (225).

¹⁸⁵ Sobretudo, na leitura da falácia que defende que, em poucas linhas, o sentido do verbo muda de “identitativo” para “existencial” e daí para “veritativo”.

¹⁸⁶ É precisamente a colocação dessas dificuldades na boca de “Parménides” que sugere essa consciência.

Para superar essas dificuldades, o filósofo terá concebido no *Sofista* um programa de pesquisa cujo objectivo principal consistiria em separar diversos tipos de proposição que o verbo 'ser' permite, cada uma delas com relevância filosófica. Para tal, impõe-se a tarefa de denunciar e neutralizar as três falácias, atrás identificadas com as designações "COV", "NC" e "NSF".

Para superar a segunda, vai bastar-lhe reformular o sentido da negativa, de contrariedade para alteridade. No entanto, para a primeira vê-se obrigado a enfrentar o complexo de relações estabelecido entre a COV, suportada pela identificação da verdade com "o que é," e a NSF, que identifica a falsidade com o "o que não é". É na subsecção da secção central do diálogo, dedicada aos "cinco sumos géneros", que se confronta com os problemas postos pelos sentidos atribuídos a certos tipos de proposições em que o verbo 'ser' figura.

Os "cinco sumos géneros"

Do início da dedução dos sumos géneros, é possível extrair as seguintes proposições:

1. "O Movimento (M) e o Repouso (R) são contrários" (250a);
2. "M, R são" (250a).

Sem que o texto formalmente deduza uma proposição da outra, é claro que 1 constitui a base que permite (a Teeteto) aceitar 2. Surpreendentemente, pouco depois, o próprio HE regista a "extrema perplexidade" a que chegou a tentativa de relação dos três géneros (250e). Por isso, só depois de ter com sucesso feito vingar a tese da comunhão dos géneros (252e), da qual decorre o estabelecimento do quadro das relações possíveis entre os sumos géne-

ros (253d-e), se permite retomar a análise das relações entre eles (254b-d).

Passada a recapitulação inicial (254d-e), o HE procede à introdução do Outro e do Mesmo, observando que não se identificam com nenhum dos outros três (254e-255b). Obtém então:

3. “M, R participam de o Mesmo (Mm) e o Outro” (O: 255a-b);
4. “M, R não são [o mesmo que] Mm, O” (255b);
5. “O Ser (S) e Mm não são um” (255b-c).

Usando o género Mm para caracterizar a noção de *identidade*, as duas proposições introduzem duas novas relações:

- 3 estabelece a *participação*¹⁸⁷ de M, R em Mm, O;
- 4 estabelece a *não-identidade* de M, R com Mm, O;
- 5 completa o esboço da inidentidade dos cinco géneros, registando a não-identidade, ou diferença, entre S, Mm.

Após um novo interlúdio na dedução, necessário para distinguir entidades “em si” e “relativas a outras” (255c-d), é confirmada a introdução de (O) como quinto género, permeando todos os outros (255d-e). O HE aborda então os últimos passos da dedução das relações entre os cinco sumos géneros:

6. “M não é R” (“M é outro em relação a R”: 255e);
7. “M *existe*”¹⁸⁸, “M participa de S” (256a);

¹⁸⁷ Entendida como “identidade parcial”: “ser parte de”/“ter parte em”.

¹⁸⁸ Na cláusula, *estín* não pode ter nenhuma leitura incompleta porque M não pode receber nenhum complemento. Sendo diferente de todos os outros, embora participe *relativamente* de Mm e de O, *em si* só participa de S. É essa participação que traduzimos por “existência”.

8. “M não é [o mesmo que] Mm” (256a);
9. “M é o mesmo [em relação a si próprio]” (256a).

Síntese da dedução

Regressando à “dificuldade” de 250e, a finalidade destas relações parece ser a de explicar como é que duas entidades “sumamente contrárias” (250a, 255e) podem ambas participar de uma terceira, diferente delas. Uma vez que 6 repete 1 (no que respeita apenas a M), pode entender-se que 7 repete 2 (no que respeita a M). É deste modo resolvida a dificuldade inicial, mediante a recapitulação que fixa o estabelecimento das relações entre os cinco géneros (255e-256a).

Para mostrar como é possível chegar a 2 a partir de 1 tornou-se necessário introduzir mais dois géneros, cuja função é separar e combinar todos os outros (3-5). Enquanto Mm legitima declarações de identidade (9), (O) legitima a negação da identidade (4-5). A noção de “participação” (3) é explicada como combinação de géneros não idênticos (4-5).

O último bloco da dedução completa o quadro das relações possíveis entre todos os géneros. À semelhança do que ocorre com M (7), todos os géneros participam de S, cada um sendo [o mesmo que] si próprio (9) e diferente dos outros (8). Consequentemente, todos os outros géneros participam entre si, exceptuando M e o R, que não participam um do outro.

Esta dedução é possível mediante a afirmação e negação de predicções e de identidades, que viabilizam a afirmação de existências. Em todas elas o verbo ‘ser’ leva a cabo uma função copulativa, ligando ou separando entidades, ou entidades e predicados. Um predicado é a propriedade que a respectiva Forma exemplifica¹⁸⁹.

¹⁸⁹ O exemplo mais frequente é – “é o mesmo que” –, justificado pela participação em Mm; note-se a preocupação do HE, ao extrair o atributo

Conclusão

Esta análise da dedução dos “cinco sumos géneros”, no *Sofista*, aceita tanto a atribuição a *einai* de uma “força predicativa”, sustentada por Kahn, quanto as objecções às leituras semânticas do texto platónico, apresentadas por L. Brown. Defendemos, porém, que a ambiguidade do verbo grego ‘ser’ persiste, embora não mais através da mudança dos seus sentidos.

Na análise do *Sofista*, é tentador evidenciar o paralelismo entre os tipos de proposições filosoficamente relevantes, que participam na dedução dos géneros (identitativas, existenciais, predicativas), os predicados em que se apoiam (“o mesmo que”, “existe”) e as Formas das quais derivam (Mm/O, S).

Parece-nos ser difícil provar que uma das finalidades de Platão nesse passo seja mostrar como o verbo ‘ser’ pode ser usado nessas proposições, respeitando os princípios da dialéctica (253d-e), sem cair em sofismas, como os que são documentados no *Eutidemo* e no *Crátilo*. Mas a hipótese ajuda a compreender o texto.

“parado” (*stasimon*) da participação impossível de M em R: 256b. Analogamente, “Existe” é justificado pela participação em S; e “não é o mesmo que” é explicado quer pela negação de Mm, quer pela participação em O.

A derivação de um predicado da respectiva entidade é legitimada pela ambiguidade da forma participial *to on*, que pode ser lida como sujeito e predicado. Veja-se a crítica de Aristóteles, *Física* A2,185a20-b5, denunciando o paralogismo de tomar o ser quer como substância, quer como qualidade, quantidade, etc. (*vide* L Brown, 2008, 446-449).

BIBLIOGRAFIA

A. Fontes

Pré-socráticos e Parmênides:

Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch, übers. von H. Diels, hrsg. von W. Kranz. I-III, Zürich, Hildesheim 1951-2⁶.

F. Santoro, *Poema de Parmênides: Da Natureza, Edição do texto grego, tradução e comentários*, Rio de Janeiro 2009.

Parmênides, Da natureza, Tradução, comentário e notas de José Trindade Santos, S. Paulo 2003.

H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Assen 1986.

L. Tarán, *Parmenides*, Princeton 1965.

Sócrates e socráticos:

G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, IV vols., Napoli 1990.

Antístenes

Antisthenis fragmenta, coll. F. Deleva Caizzi, Milano 1966.

Platão:

Platonis quae extant opera, Accedunt Platonis quae feruntur scripta. Ad optimorum librorum fidem recensuit in linguam latinam convertit. Annotationes explanavit indicesque rerum ac verborum accuratissimos adiecit FRIDERICUS ASTIUS. Tomus I MDCCCXIX, Tomus II MDCCCXX, Tomus III MDCCCXXI, Tomus IV

MDCCCCXXII, Tomus V MDCCCCXXII, Tomus VI
MDCCCCXXIII, Tomus VII MDCCCCXXIV, Tomus VII
MDCCCCXXIV, Tomus VIII MDCCCCXXV, Tomus IX
MDCCCCXXVII.

Platonis Opera. Ed. I. Burnet. I-V, Oxford, 1900-1907.

Oeuvres complètes, I-XIV, Paris, Les Belles Lettres, 1920-1964; *Le Sophiste*, texte établi et traduit par A. Diés, Paris 1923.

Plato I-XIII, transl. by W. R. M. Lamb, H. N. Fowler, P. Shorey, R. G. Bury, Loeb Classical Library, London, Cambridge (Mass.) 1914-1935.

Scholia Platonica, ed. by C. Greene, Haverford 1938.

Traduções utilizadas:

Crátilo, tradução de Maria José Figueiredo, “Introdução” de J. T. Santos, Lisboa 2001.

Eutidemo, tradução, introdução, notas de Adriana Freire Nogueira, Lisboa, 1999.

Fédon, tradução, introdução e notas de M. T. S. Azevedo, Coimbra, 1988².

Ménon, tradução e notas de E. R. Gomes, “Introdução” de J. T. Santos, Lisboa 1994³.

Parménides, tradução de Maria José Figueiredo, “Introdução” de J. T. Santos, Lisboa 2001.

Protágoras, tradução, introdução, notas de Ana Elias Pinheiro, Lisboa, 1999.

A República, tradução, introdução e notas de M. H. da Rocha Pereira, Lisboa, 1990⁶.

Teeteto, tradução de Adriana Nogueira e Marcelo Boeri, “Prefácio” de J. T. Santos, Lisboa 2005.

Timeu, tradução de Maria José Figueiredo, “Introdução” de J. T. Santos, Lisboa 2004.

Outras edições, traduções e comentários:

Platón, *Dialogos V, Parmenides, Teeteto, Sofista, Politico*, Traduciones, Introducciones e Notas por, M. Isabel Sta. Cruz, Alvaro Vallejo Campos, Néstor-Luis Cordero, Madrid 1998.

- R. S. Bluck, *Plato's Sophist*, Manchester 1975.
- F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist*. Transl. with a running commentary by F.M.Cornford, London, 1935.

Plotino:

Enneads I-VI, Tradução de A. H. Armstrong, Loeb Classical Library 1966-1988.

Proclo:

In Parmenidem, Opera Inedita, V. Cousin (ed.), Paris 1864.

Bibliografia Secundária:

- J. Ackrill, "Plato and the Copula: *Sophist* 251-259", *Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen (ed.), 1965, 207-218 (originalmente 1957).
- J. Ackrill, "Symplekê Eidôn", *Plato I*, G. Vlastos (ed.), Garden City 1970, 201-209 (originalmente 1955).
- P. Aubenque (org.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli 1991.
- S. Austin, *Being, Bounds and Logic*, Yale 1986.
- D. Bostock, "Plato on "is not" (*Sophist* 254-9)", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 1984, 89-119.
- L. Brown, "Negation and not-being: Dark Matter in the *Sophist*", in *Presocratics and Plato: A Festschrift in honour of Charles Kahn*, V. Karasmanis, A. Hermann (eds.), Parmenides Publishing, Las Vegas, a ser publicado em 2011.
- L. Brown, "The *Sophist* on Statements, Predication and Falsehood", *The Oxford Handbook of Plato*, G. Fine (ed.), Oxford 2008, 437-462.
- L. Brown, "The Greek Verb 'Be', Some remarks", *Language*, Stuart Everson (ed.), Cambridge 1994, 212-237.
- L. Brown, "Being in the *Sophist*: a Syntactical Enquiry", *Plato I*, G. Fine (ed.), Oxford 1999, 455-478 (originalmente 1986).
- L. Brown, "Innovation and Continuity: the Battle of Gods and Giants: *Sophist* 245-249", *Method in Ancient Philosophy*, Jyl Gentzler (ed.), Oxford, 1998, 181-208.

- G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Firenze 1977² (originalmente Roma 1932).
- G. Casertano, *Il nome della cosa*, Napoli 1996.
- B. Cassin, *Si Parménide*, Lille 1980.
- V. Caston, D. Graham (orgs.), *Presocratic Philosophy: Essays in honour of Alexander Mourelatos*, Burlington, Vermont 2002.
- T. Chance, *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Berkeley and Los Angeles 1992.
- S. M. Cohen, "The *aporiai* in Plato's Early Dialogues", *Journal of the History of Ideas* XXIII, 1962, 163-174.
- J. M. Cooper, "Plato on sense perception and Knowledge: *Theaetetus* 184 to 186", *Phronesis* 15, 1970, 123-146.
- P. Curd, "Parmenidian Monism", in *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism in Later Presocratic Thought*, Princeton 1977, 241-264.
- I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines I-II*, London, 1962-1963.
- N. C. Denyer, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London 1981.
- M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique de Platon*, Paris 2001.
- M. Dixsaut, "La négation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste*", *Études sur le Sophiste de Platon*, P. Aubenque (org.), Napoli 1991, 165-214.
- S. Everson (ed.), *Language*, Cambridge 1994.
- G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008
- G. Fine (ed.), *Plato I-II*, Oxford 1999.
- G. Fine, "Immanence", *Oxf. St. in Anc. Phil.* VI 1986, 71-97.
- B. C. van Fraassen, "Logical Structure in Plato's *Sophist*", *Rev. of Metaph.* 22, 1968-1969, 2, 484-487.
- M. Frede, "The Literary Form of the *Sophist*", *Form and Argument in Late Plato*, C. Gill and M. M. McCabe (eds.), Oxford 1996, 135-152.
- M. Frede, "Plato's *Sophist* on False Statements", *The Cambridge Companion to Plato*, R. Kraut (ed.), Cambridge 1992, 397-424.
- M. Frede, *Prädikation und Existenzaussage*, Göttingen 1967.

- M. Frede, "Bemerkungen zum Text der Aporienpassage in Platons Sophistes", *Phronesis* 1962, 132-133.
- M. Furth, "Elements of Eleatic Ontology", *Journal of the History of Philosophy* 6, 1968, 111-132.
- A. Gómez-Lobo, "Plato's Description of Dialectic in the *Sophist*", *Phronesis* 22, 1977, 41-42.
- W. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge 1965; V, 1978.
- R. Heinaman, "Being in the *Sophist*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 1983, 1-17.
- R. Heinaman, "Self-Predication in the *Sophist*", *Phronesis* 1981, 55-66.
- J. Hintikka, "Knowledge and its Objects in Plato", in *Knowledge and the Known*, Dordrecht-Boston 1974, 1-30.
- W. Jordan, *Plato's Arguments for Forms*, Cambridge, 1983.
- C. Kahn, *Essays on Being*, Oxford 2009.
- C. H. Kahn, "Introduction", *The Verb 'Be'...* 2003².
- C. Kahn, "Parmenides and Plato Once More", in *Essays on Being*, 192-206.
- C. Kahn, "Parmenides and Plato", in *Presocratic Philosophy: Essays in honour of Alexander Mourelatos*, V. Caston and D. Graham (eds.), Burlington, Vermont, 2002, 81-93.
- C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue; the Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996.
- C. H. Kahn, *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*, *Cadernos de Tradução*, Série Filosofia Antiga 1, Maura Iglésias, Irley Franco (orgs.), PUC-Rio, Rio de Janeiro, s. d. (doravante *Iglésias-Franco*).
- C. Kahn, "Being in Parmenides and Plato", *La Parola del Passato*, *Rivista di Studi Antichi XXIII*, Napoli 1988; *Iglésias-Franco*, 197-227.
- C. Kahn, "Retrospect on the verb 'to Be' and the Concept of Being", in *The Logic of Being*, Knuuttila and J. Hintikka (eds.), Dordrecht/Boston, 1986, 1-28; *Iglésias-Franco*, 155-196.
- C. Kahn, "Some Philosophical Uses of 'to Be' in Plato", *Phronesis* 26, 1981, 105-134; *Iglésias-Franco*, 107-154.

- C. Kahn, "Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, 1976, 323-334; *Iglésias-Franco*, 91-106.
- C. Kahn, *The Verb 'Be' and its synonyms, The Verb 'Be' in Ancient Greek, Philosophical and grammatical studies edited by W. M. Verhaar*, Dordrecht/Boston 1973.
- C. Kahn, "On the Theory of the Verb "to be"", *Logic and Ontology*, M. Munitz (ed.), New York 1973; *Iglésias-Franco*, 33-62.
- C. Kahn, "On the Terminology for Copula and Existence", *Islamic Philosophy and Classical Tradition. Essays presented to Richard Walzer*, 1972; *Iglésias-Franco*, 63-90.
- C. Kahn, "The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being", *Foundations of Language* 2, 1966, 245-265; *Iglésias-Franco*, 1-32.
- R. J. Ketchum, "Participation and Predication in the *Sophist* 251-260", *Phronesis* 23, 1978, 42-62.
- G. S. Kirk, J. E. Raven, J. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983.
- G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957.
- J. P. Kostman, "False Logos and Not-Being in Plato's *Sophist*", *Patterns in Plato's Thought*, J. M. Moravcsik (ed.), Dordrecht/Boston 1973.
- R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992.
- E. N. Lee, "Plato on Negation and Not-Being in the *Sophist*", *Philosophical Review* 81, 1972, 271-281.
- F. A. Lewis, "Parmenides' Modal Fallacy", *Phronesis* 54 (1), 2009, 1-8.
- F. A. Lewis, "Did Plato discover the *estin* of Identity?", *California Studies in Classical Antiquity* 8, 1975, 113-143.
- K. Lorenz, J. Mittelstrass, "Theaitetos fliegt: Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon", *Arch. Gesch. Phil.* 1966, 113-152.
- J. Malcolm, "Remarks on an Incomplete Reading of Being in the *Sophist*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67, 1985, 162-165.
- J. Malcolm, "Does Plato revise his Ontology in the *Sophist* 246c-294d?", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 1983, 115-127.

- M. M. McCabe, *Plato's Individuals*, Princeton 1994.
- J. McDowell, "Falsehood and Not-Being in Plato's *Sophist*", *Language and Logos*, M. Nussbaum, M. Schofield (eds.), Cambridge 1982, 115-134.
- M. Pimenta Marques, *Platão, Pensador da Diferença, Uma Leitura do Sofista*, Belo Horizonte 2006.
- J. Martin, "Existence, Negation, and Abstraction in the Neo-Platonic Hierarchy", *History and Philosophy of Logic*, 1995, 16:2, 169-196 (online publication).
- A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven & London, 1970.
- D. Murcho, J. Branquinho, N. Gomes (orgs.), *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, S. Paulo 2006.
- A. Nehamas, *Virtues of Authenticity*, Princeton 1999.
- A. Nehamas, "Participation and Predication in Plato's Later Thought", in *Virtues of Authenticity*, 196-223.
- N. Notomi, *The Unity of the Sophist*, Cambridge 1999.
- G. Owen, "Notes on Ryle's Plato", *Plato I*, G. Fine (ed.), Oxford 1999, 298-319 (originalmente 1986).
- G. Owen, "Plato on not-being", *Plato I*, G. Fine (ed.), Oxford, 1999, 416-454 (originalmente, 1970).
- G. Owen, "Eleatic Questions", *Studies in Presocratic Philosophy II*, R. E. Allen, D. Furley (eds.), London 1975, 48-81 (originalmente, 1960).
- G. Owen, "The Platonism of Aristotle", *Articles on Aristotle*, 1. Science, J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (eds.), London 1975, 14-34.
- G. Owen, "Aristotle on the Snares of Ontology", *New Essays on Plato and Aristotle*, R. Bambrough (ed.), London 1965, 69-96.
- G. Owen, "A Proof in the *Peri Ideôn*", *Journal of Hellenic Studies* LXXVII, 1957, 301-311.
- J. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford 1999.
- L. Palumbo, *Il non-essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli 1994.

- A. Peck, "Plato and the *megista genê* of the *Sophist*: a reinterpretation", *Class. Quart.* 2, 1952, 32-56.
- M. Perine (org.), *Estudos platônicos*, S. Paulo 2009.
- E. Pirocacos, *False Belief and the Meno Paradox*, Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney 1998.
- W. Prior, "Plato's Analysis of Being and Not-Being in the *Sophist*", *Southern Journal of Philosophy* 18, 1980, 199-211.
- W. Quine, "On What There is", in *From a Logical Point of View: Nine Logical-Philosophical Essays*², Cambridge/London 1996, 1-19.
- R. Robinson, "Plato's Consciousness of Fallacy", *Mind* LI, 1942, 140-155.
- S. Rosen, *Plato's Sophist, The Drama of Original and Image*, Yale 1983.
- D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- G. Ryle, "Logical Atomism in Plato's *Theaetetus*", *Phronesis* 35, 1990, 21-46 (reconstituição feita a partir da conferência original, de 1952).
- G. Ryle, "Plato's *Parmenides*", *Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen (ed.), London 1965, 97-148 (originalmente, *Mind* 1939).
- F. Santoro, H. Cairus, T. Ribeiro (orgs.), *Acerca do Poema de Parmênides*, Rio de Janeiro 2009.
- J. T. Santos, "Pensando o Ser no Poema de Parmênides", *Hypnos* 26, S. Paulo 2011, 48-72.
- J. T. Santos, "Presença da identidade eleática na filosofia grega clássica", *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. III 2009, Issue 2, 1-41: in www.filosofiaantiga.com.
- J. T. Santos, "O sistema conceitual de *einai*: Presença e efeito na teoria platônica das Formas", in M. Perine 2009a, 27-48.
- J. T. Santos, "Parmênides *contra* Parmênides", in F. Santoro 2009b, 27-46.
- J. T. Santos, *Para Ler Platão* I, II, S. Paulo 2008.
- J. T. Santos, "O problema da 'verdade' nos diálogos platônicos", *Metafísica, História e Problemas*, J. A. Bonaccini, M. P. Nunes de

- Medeiros, Markus F Silva, O. F. Bauschwitz (orgs.), Natal 2005, 107-118.
- J. T. Santos (org.), *Do Saber ao Conhecimento*, Lisboa 2005a.
- J. T. Santos, “*Epistêmê* e Formas, no *Teeteto*”, *Do Saber ao Conhecimento*, 43-62.
- J. T. Santos, “El nacimiento de la Verdad”, *Méthexis* XVII, Sankt Augustin, 2004, 3-27.
- J. T. Santos, “‘Existir’ e ‘Existência’ em Platão”, *Disputatio* 16, Lisboa 2004a, 38-57.
- K. Sayre, “Falsehood, Forms and Participation in the *Sophist*”, *Nous* 4, 1970, 81-91.
- E. Seligman, *Being and Not-Being. An Introduction to Plato’s Sophist*, The Hague 1974.
- J. Solana Dueso, *De logos a Physis, Estudio sobre el Poema de Parmenides*, Zaragoza 2006.
- E. C. Souza, *Discurso e Ontologia em Platão*, Ijuí 2009.
- R. S. Sprague, *Plato’s Use of Fallacy. A Study on the “Euthydemus” and some other Dialogues*, London 1962.
- L. Tarán, *Parmenides*, New Jersey 1965.
- G. Vlastos, “Separation in Plato”, *Oxf. St. in Anc. Phil.* V, 1987, 187-196.
- G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1973.
- G. Vlastos, “A Metaphysical Paradox”, in *Platonic St.*, 43-57.
- G. Vlastos, “Degrees of Reality in Plato”, in *Platonic St.*, 58-75.
- G. Vlastos, “An Ambiguity in the *Sophist*”, in *Platonic St.*, 270-322.
- G. Vlastos (ed.), *Plato I*, Garden City 1970.
- M. Wedin, “Plato on what ‘being’ is not”, *Philosophia* 10-11, 1980-1981, 265-294.
- D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford 1980.
- D. Wiggins, “Sentence Meaning, Negation and Plato’s Problem of Not-Being”, *Plato I*, G. Vlastos (ed.), New York 1970, 286-303.

O SOFISTA

Teodoro – Segundo o acordo de ontem, Sócrates, chegamos pontualmente e trazemos um Hóspede, este aqui, natural de Eleia, do círculo de Parmênides e de Zenão, um homem realmente filósofo. 216a

Sócrates – Por acaso, Teodoro, trouxeste sem o saber não um Hóspede, mas algum deus, segundo o dito de Homero, que diz a quantos homens participam de justo pudor¹⁹⁰ haver outros deuses, e ainda que o deus dos Hóspedes não é menos amigo de vigiar excessos e comedimentos dos homens. Certamente poderia te acompanhar um assim, desses superiores, sendo um deus refutador, para nos examinar e criticar por sermos fracos nos argumentos. 216b

Teodoro – Não é esse, ó Sócrates, o carácter do Hóspede, mas é mais moderado do que os que se ocupam com controvérsias. E, embora me pareça que um homem de modo nenhum é um deus, este, contudo, é divino; pois eu assim denomino todos os filósofos. 216c

Sócrates – E bem, caro amigo; contudo, como se costuma dizer, esse género corre o risco de não ser mais fácil de discernir que o da divindade. Pois, essa variedade de homens, que aparece no meio da ignorância dos outros, frequenta muito as cidades. Os que não se disfarçam, mas são realmente filósofos e observam do alto a vida dos de baixo, parecem a

¹⁹⁰ *Od.* IX 271, XVII 485-7.

- 216d uns ser de nenhum valor, a outros dignos de tudo. Ora, aparecem como políticos, ora como sofistas, ora dando a alguns a impressão de estar em completo delírio. No entanto, do nosso Hóspede gostaria de saber, se for do agrado dele, como
- 217a os da terra dele consideram e chamam a esses.

Teodoro – Que esses?

Sócrates – Sofista, político e filósofo.

Teodoro – O que é e qual é a dificuldade que tens em mente com a tua pergunta?

Sócrates – Esta: consideravam todos esses um só, ou dois? Ou, segundo os três nomes, distinguem também três gêneros, atribuindo um só nome a cada coisa?

Teodoro – Mas ele – acho eu –, não faz nenhuma objeção a analisar esses três; ou como podemos dizer, ó Hóspede?

- 217b Hóspede de Eleia – É assim, ó Teodoro: nenhuma objeção há, nem é difícil dizer que consideravam três gêneros. Contudo, delimitar claramente o que é cada um deles não é trabalho pequeno, nem fácil.

Teodoro – Por sorte, ó Sócrates, tocaste em questões muito próximas daquelas sobre as quais, antes de chegar aqui, por acaso o interrogávamos, pois analisava essas mesmas que agora são apontadas por ti e antes por nós; se bem que diga ter ouvido o bastante para não esquecer.

- 217c Sócrates – Não nos recuses agora, ó Hóspede, esse primeiro favor que pedimos e explica-nos isto: tens por hábito discorrer por meio de um grande discurso, que diga aquilo que desejas explicar a alguém, ou preferes fazê-lo por perguntas, como Parmênides, quando eu, jovem, e ele muito mais velho, o ouvia discorrer usando belos argumentos?

- 217d Hóspede de Eleia – Com alguém que responda com docilidade e sem irritação, é mais fácil assim, um com outro; caso contrário, é melhor discorrer por si.

Sócrates – É possível escolher dentre os presentes o que quiseres, pois todos te seguirão docilmente; contudo, se queres o meu conselho, escolhe um dos jovens, Teeteto aqui, ou ainda um dos outros, se assim entenderes.

Hóspede de Eleia – Ó Sócrates, agora que estou pela primeira vez entre vós, sinto alguma vergonha em não conduzir a discussão com pequenas falas, uma após outra, mas alongar-me, estendendo um longo discurso, dirigido a mim mesmo ou a outro, como se fizesse uma exibição. Na realidade, ao que agora é indagado não se responde assim, por mais que alguém o espere, mas com um longo discurso. Por outro lado, não agradar a ti e a estes aqui, particularmente tendo dito o que disseste, parece-me um tanto inóspito e rude. Uma vez que antes já tinha conversado com Teeteto, aceito-o como interlocutor, principalmente por isso e também porque tu agora me recomendas. 217e
218a

Teeteto – Acaso então assim, ó Hóspede, como disse Sócrates, agradarás a todos?

Hóspede de Eleia – Quanto a isso, receio que nada mais haja a dizer, ó Teeteto. Depois disto, parece que devo passar a dirigir-te a palavra. Portanto, se te cansar a extensão da tarefa, não me culpes por isso, mas a estes teus companheiros.

Teeteto – Por ora creio que assim não hei-de cansar-me. Caso algo assim aconteça, tomaremos este Sócrates aqui, homónimo de Sócrates, meu coetâneo e companheiro de ginástica, que está habituado a se exercitar comigo em muitas coisas. 218b

Hóspede de Eleia – Dizes bem. Sobre isso decidirás em privado, à medida que avançar o discurso; mas, primeiro, parece que deves começar agora por examinar em comum comigo acerca do sofista, buscando explicar por um enunciado o que ele é. Pois, até agora, em comum, tu e eu temos 218c

acerca dele apenas o nome; mas a função que lhe atribuímos será particular a cada um de nós. É preciso sempre, acerca de tudo, estar de acordo sobre o próprio facto mais por enunciados do que apenas pelo nome, sem enunciado. A tribo que agora entendemos pesquisar não é de todas a mais fácil de captar: o que é o sofista. Em relação às grandes coisas, para
218d trabalhar bem sobre elas, há muito tempo que a todos parece ser preciso, primeiro, cuidar delas em suas pequenas e mais fáceis partes, antes propriamente das maiores. Por enquanto, ó Teeteto, eu, de minha parte, assim aconselho a nós dois que consideremos ser duro e difícil de caçar o género do sofista, e que pratiquemos antes com outro mais fácil de pesquisar do que ele, se não tens outro caminho mais ágil.

Teeteto – Mas, não tenho.

Hóspede de Eleia – Queres então que, propondo um género dos mais insignificantes, tentemos oferecê-lo como
218e paradigma do maior?

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Que escolheríamos então, que seja bem reconhecível e pequeno e tenha definição, mas que em nada seja inferior a nenhum dos maiores géneros? Por exemplo, pescador. Acaso, não é um género familiar a todos, não merecedor de muito esforço?

219a Teeteto – É assim.

Hóspede de Eleia – Espero que esse método e a definição não nos sejam inúteis para o que queremos.

Teeteto – Seria óptimo.

Hóspede de Eleia – Pois bem, comecemos por aqui; diz-me: vamos colocá-lo como praticante de uma arte ou como alguém que, sem arte, tenha uma outra capacidade?

Teeteto – Tudo, menos sem arte.

Hóspede de Eleia – Mas de todas as artes há como que duas formas.

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – Agricultura e quanto cuidado há de todo corpo mortal e ainda aquilo que for acerca do composto e moldado, por nós denominado utensílio, e a arte de imitar: tudo isso seria com a maior justeza chamado com um só nome. 219b

Teeteto – Como e com que nome?

Hóspede de Eleia – De tudo que, não existindo antes, alguém depois leve à existência; dizemos que aquele que leva a existir produz e que o que é levado é produzido.

Teeteto – Correcto.

Hóspede de Eleia – Todas as artes que referimos dirigem essa sua capacidade para isso.

Teeteto – Pois dirigem, então.

Hóspede de Eleia – Recapitulando em conjunto, então, podemos designá-la como arte produtiva. 219c

Teeteto – Seja.

Hóspede de Eleia – Por sua vez, depois disso vem toda essa forma do que é relativo a aprender e conhecer e do relativo ao lucro, à luta e à caça, na medida em que nenhuma dessas artes cria, mas submete com palavras e acções coisas que são e nasceram, ou não o consente aos que podem submetê-las; do conjunto dessas partes resultaria dizer-se uma certa arte da aquisição.

Teeteto – Sim, pois resultaria. 219d

Hóspede de Eleia – Sendo todas as artes de aquisição e produção, em qual das duas, ó Teeteto, vamos pôr a do pescador à linha?

Teeteto – Na aquisição, é claro.

Hóspede de Eleia – Acaso não há duas formas de aquisição? A do intercâmbio voluntário, que é arte de aquisição por troca voluntária, através de presentes, locações e compras; e a restante, que submete tudo, seja por obras, seja por palavras, seria a arte da submissão?

Teeteto – Parece mesmo, a partir do que está dito.

Hóspede de Eleia – E então? A arte da submissão por acaso não se deve dividir em duas?

Teeteto – Como?

219e Hóspede de Eleia – Colocando, de um lado, o todo visível, a luta; do outro, a caça, tudo o que submete às ocultas.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Contudo, não é razoável deixar de dividir em duas a arte da caça.

Teeteto – Diz, de que modo?

Hóspede de Eleia – Separando uma, do género inanimado, e outra, do género animado.

220a Teeteto – E então? Se são mesmo duas!

Hóspede de Eleia – E, como não são? É preciso que deixemos de lado o género dos inanimados, que não tem nome, salvo algumas partes da arte de mergulhar e outras que tais sem importância, e que chamemos ao outro, por ser caça aos animais vivos, o género da caça aos animais.

Teeteto – Seja.

Hóspede de Eleia – Acaso, não se diria justo dobrar a forma de caça aos vivos? Uma, a forma do género pedestre, que se divide em muitas formas e nomes, será a caça ao

género pedestre; outra, a forma do género de animal que nada, como todo, será a caça ao género aquático?

Teeteto – Completamente.

220b

Hóspede de Eleia – Do género de animal que nada, vemos a tribo com asas e a imersa na água?

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – E, quanto à tribo do género alado, para nós, toda a caça se diz mais ou menos relativa a aves.

Teeteto – Diz-se, de facto.

Hóspede de Eleia – Quanto à forma do género aquático, quase na totalidade, a caça se diz relativa à pesca.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E então? Essa caça, por sua vez, acaso não poderíamos distinguir segundo suas maiores partes?

Teeteto – Segundo quais?

Hóspede de Eleia – Segundo isso se faz com armadilhas propriamente para a presa, ou se faz isso com ferimento da presa.

Teeteto – Como dizes? E por onde distinguiremos cada parte?

220c

Hóspede de Eleia – Por um lado, digo que tudo quanto encerre algo para aprisionar, contendo-o, é justo denominar armadilha.

Teeteto – Completamente.

Hóspede de Eleia – Jaulas, redes, laços, cestos e coisas assim, há que chamá-los com algum outro nome que não armadilhas?

Teeteto – Nada disso.

Hóspede de Eleia – Então, esse género de caça por armadilha diremos ser a parte da captura, ou algo desse tipo.

Teeteto – Sim.

220d Hóspede de Eleia – Por outro lado, o género de caça que se dá por ferimento, com anzóis e tridentes é diferente daquele. Há necessidade agora de dizermos por uma só palavra uma caça relativa a ferimento; que melhor alguém diria, ó Teeteto?

Teeteto – Descuremos do nome, pois esse mesmo é suficiente.

Hóspede de Eleia – Então, da caça relativa a ferimento, por um lado, a que acontece à noite, creio eu, à luz do fogo, faz com que seja dita, pelos que a praticam, caça com lanterna.

Teeteto – Completamente.

220e Hóspede de Eleia – Por outro lado, a que acontece de dia, com tridentes que têm anzóis até nas pontas, faz com que toda ela seja chamada pesca com anzol.

Teeteto – É dito, de facto.

Hóspede de Eleia – Então, sendo o género da caça por ferimento com anzol, que acontece de alto a baixo, por servir-se principalmente de tridentes, creio, é chamada caça com tridentes.

Teeteto – Alguns chamam, de facto.

Hóspede de Eleia – O restante é, como dizer, uma só forma.

Teeteto – Qual?

221a Hóspede de Eleia – A forma de ferimento contrário a essa, sendo com anzol e pela qual alguém não tocara ao acaso o corpo dos peixes, como com tridentes, mas sem-

pre em torno da cabeça e da boca, e ao contrário, de baixo para cima, sendo o peixe puxado com varas e paus. Disso, ó Teeteto, que nome será preciso dizer?

Teeteto – Parece que o que há pouco propusemos ser preciso procurar; isso mesmo está agora concluído.

Hóspede de Eleia – Então, chegamos agora a um acordo acerca da pesca à linha: não apenas captámos o nome, mas também a definição bastante da própria acção. Pois, da arte inteira, metade era a parte relativa à aquisição; dessa parte da aquisição, metade era a parte relativa à captura; e da captura, metade era a parte relativa à caça; e da caça, metade era a parte relativa à caça aos viventes; e da caça aos viventes, metade era a parte relativa à caça ao género aquático; e da caça ao género aquático, metade, toda a secção inferior, era a parte relativa à pesca; e da pesca, metade era a parte relativa à caça por ferimento; e da caça por ferimento, metade era a parte relativa à caça com anzol. Desta, a relativa a ferimento, puxando-se de baixo para cima, tendo-se assimilado o nome a essa prática, vem o nome da arte da pesca à linha, que era buscada. 221b

Teeteto – Isso está suficiente e completamente demonstrado.

Hóspede de Eleia – Vamos então! Segundo esse modelo, tentemos achar o que é mesmo o sofista.

Teeteto – Plenamente.

Hóspede de Eleia – Então, a primeira questão era esta: o que se deve considerar o pescador, algum leigo ou alguém que tem técnica. 221c

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E agora, ó Teeteto, vamos considerá-lo um leigo, ou de todo o modo um verdadeiro sabedor? 221d

Teeteto – De maneira nenhuma um leigo, pois entendo o que dizes: aquele que tem esse nome precisa de tudo saber para ser tal.

Hóspede de Eleia – Mas, ao que parece, devemos considerá-lo como tendo uma certa técnica.

Teeteto – Que técnica vem a ser essa?

Hóspede de Eleia – Pelos deuses! Acaso ignoramos que há parentesco de um homem com outro?

Teeteto – De um com quem?

Hóspede de Eleia – Do pescador à linha com o sofista.

Teeteto – Como?

221e Hóspede de Eleia – Parecem-me ambos caçadores.

Teeteto – De que é este caçador? Pois aquele outro, já dissemos.

Hóspede de Eleia – Há pouco dividimos em duas toda a captura, separando a parte que anda daquela que nada.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E exploramos uma, quanto à capacidade de nadar dos aquáticos, e deixamos indivisível a pedestre, porque dissemos que seria multiforme.

222a Teeteto – Perfeitamente.

Hóspede de Eleia – Então, até aqui o sofista e o pescador caminham ambos juntos pela técnica da aquisição.

Teeteto – Ambos parecem, de facto.

Hóspede de Eleia – Mas divergem na caça aos viventes: um vai caçar em algum mar, rios e pântanos os viventes nesses lugares.

Teeteto – E então?

Hóspede de Eleia – Outro, vai à terra e a rios diferentes – de riqueza e juventude –, como em prados copiosos capturar as criaturas desses lugares.

222b

Teeteto – Como dizes?

Hóspede de Eleia – São duas as maiores partes da caça a pé.

Teeteto – Qual é cada uma?

Hóspede de Eleia – Uma, dos domesticados, outra, dos selvagens.

Teeteto – Por acaso, é possível alguma caça dos domesticados?

Hóspede de Eleia – Se o homem é mesmo um animal domesticado... Mas propõe como te agradar: seja que não há nenhum animal domesticado, seja haver um outro animal domesticado, achando, porém, que o homem é selvagem; seja, por outro lado, dizer que o homem é domesticado, mas que achas não haver nenhuma caça de homens. Para ti, qual dessas propostas consideras preferível? Determina isso para nós.

222c

Teeteto – Mas, ó Hóspede, considero que somos um animal domesticado e digo haver caça de homens.

Hóspede de Eleia – Digamos então que mesmo a caça aos domésticos é dupla.

Teeteto – Falando segundo o quê?

Hóspede de Eleia – Definindo a caça violenta como um todo a que se refere toda guerra de rapina, de escravidão e de tirania.

Teeteto – Bem!

Hóspede de Eleia – Chamando, por sua vez, como um conjunto, uma certa técnica da arte da persuasão, a que se

222d refere a toda guerra de oratória forense, de discurso público e de conversa.

Teeteto – Correctamente.

Hóspede de Eleia – Digamos que há dois géneros da arte de persuasão.

Teeteto – Quais?

Hóspede de Eleia – Um, que acontece em particular; outro, em público.

Teeteto – Acontece assim uma e outra forma.

Hóspede de Eleia – Então, do género de caça que acontece em particular, uma forma é relativa a salário, outra, a gratificação?

Teeteto – Não compreendo.

Hóspede de Eleia – Ao que parece, ainda não prestaste atenção à caça dos amantes.

222e Teeteto – Acerca de quê?

Hóspede de Eleia – Que oferecem presentes aos que são caçados.

Teeteto – Dizes o que há de mais verdadeiro.

Hóspede de Eleia – Seja essa então uma forma de arte de amar.

Teeteto – Completamente.

223a Hóspede de Eleia – Segundo penso, do género relativo a salário, o que conversa para gratificar, e faz de todo o prazer o isco, convertendo o salário somente em nutrição do próprio, todos diríamos ser uma arte de adulação ou de deleite.

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – E o que se propõe fazer conversas com vista à virtude, convertendo o salário em moeda, por acaso não é digno chamar esse género com outro nome?

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Que nome é esse? Vou tentar dizer.

Teeteto – Está claro! Pois parece-me que encontrámos o sofista. Tendo eu dito esse nome, consideraria tê-lo chamado com nome conveniente.

223b

Hóspede de Eleia – Então, ó Teeteto, segundo o raciocínio de agora, ao que parece, a arte da caça, feita por arte de apropriação, de aquisição, arte de caça a um vivente que caminha, terrestre, domesticado, humano, em particular, por um salário, sendo caça de jovens ricos e ilustres, arte da educação aparente, como o raciocínio de agora nos faz concordar, deve ser dita sofisticada.

Teeteto – Totalmente, de facto.

223c

Hóspede de Eleia – Vejamos ainda aqui; pois o que se procura agora é algo que participa de arte não desprezível, mas bem mais variada. Mesmo nas coisas antes ditas, apresenta uma aparência de não de ser isso que dizemos agora, mas de um género diferente.

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – Da arte da aquisição havia como que uma forma dupla: uma parte tendo relação com caça, e outra parte, com troca.

Teeteto – Pois era, então.

Hóspede de Eleia – Da troca, digamos haver duas formas: uma relativa a presentear, outra relativa à venda.

Teeteto – Fique dito.

Hóspede de Eleia – Então, agora diremos que a arte da venda é repartida em duas partes.

223d Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – De uma parte, dividida em relação à venda de produtos dos próprios produtores e, de outra parte, dos produtos de outros: arte da troca.

Teeteto – Completamente.

Hóspede de Eleia – Quê, então? Da arte da troca, segundo a troca é praticada em cada cidade, a sua quase meia parte não é chamada comércio no varejo?

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E o que se troca de uma cidade a outra por compra e venda não é chamado comércio no atacado?

Teeteto – Por que não?

223e Hóspede de Eleia – Por acaso não percebemos que, do comércio por atacado, o que se vende e troca por moeda, de um lado, o corpo se nutre e utiliza muitas coisas, de outro, a alma?

Teeteto – Que queres dizer?

Hóspede de Eleia – Talvez ignoremos, a respeito da alma, visto que de algum modo compreendemos o outro.

224a Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Digamos então que em geral a cultura é importada de cidade para cidade, toda vez comprada numa e transportada e vendida a outra: pintura, ilusionismo e outras artes da alma, umas vezes para diversão, outras, para necessidades sérias. O que transporta e vende essas coisas seria corretamente dito mercador nada menos do que o que vende alimentos e bebidas.

224b Teeteto – Dizes coisas muitíssimo verdadeiras.

Hóspede de Eleia – Então, chamarás com o mesmo nome o que compra ensinamentos no atacado, trocando-os de cidade em cidade por moeda?

Teeteto – Forçosamente!

Hóspede de Eleia – Dessa arte de mercadorias da alma, uma parte não se diria muito justamente ser de exposições? Quanto à outra, não menos ridícula que a anterior, por ser venda de ensinamentos, não há que chamá-la com algum nome afim à sua prática?

Teeteto – Completamente.

Hóspede de Eleia – Desse comércio de ensinamentos, deve-se chamar uma parte, acerca dos ensinamentos de outras artes, com um nome; enquanto a que é acerca da virtude, com outro. 224c

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Acerca das outras seria adequado o nome de vendedor de artes; acerca desta procura tu dizer o nome.

Teeteto – E quem destoaria se dissesse outro nome que não fosse aquele que se procura agora: o género sofisticado?

Hóspede de Eleia – Nenhum outro. Vamos agora concluir a questão, dizendo que o género da arte aquisitiva, de troca, de venda, de comércio, de comércio de mercadorias da alma acerca de discursos e ensinamentos, de venda de virtude, surgiu pela segunda vez como a sofisticada. 224d

Teeteto – Muito bem!

Hóspede de Eleia – E um terceiro género, creio; se alguém desse tipo, estabelecido na cidade, comprando e também fabricando ele mesmo ensinamentos acerca das mesmas coisas, e vendendo, se tivesse predisposto a viver disso, tu o chamarias por nenhum outro nome que não esse de agora.

Teeteto – Por que não haveria de chamá-lo?

224e Hóspede de Eleia – Então, o género aquisitivo relativo a troca, a mercado ou venda a varejo, se do próprio produtor, de ambos os modos, qualquer que seja o género de venda desses ensinamentos, sempre tu dirás, como parece, género sofisticado.

Teeteto – É forçoso; pois é preciso seguir o discurso até aí.

Hóspede de Eleia – Examinemos ainda se a um tal discurso convém então o género agora procurado.

225a Teeteto – A qual discurso?

Hóspede de Eleia – Tínhamos a agonística como uma parte da arte aquisitiva.

Teeteto – Tínhamos, de facto.

Hóspede de Eleia – Não é fora de propósito, então, dividi-la em duas.

Teeteto – Diz, segundo quais partes.

Hóspede de Eleia – Pondo uma parte dela relativa à competição; outra, ao combate.

Teeteto – É.

Hóspede de Eleia – Da parte relativa a combate, de um lado, sendo próxima a um corpo a corpo, é justo e conveniente dizer um tal nome como relativo à violência.

Teeteto – Sim.

225b Hóspede de Eleia – De outro lado, sendo por palavras, que outro nome, ó Teeteto, alguém pode dizer, senão um relativo ao debate?

Teeteto – Nenhum.

Hóspede de Eleia – E o género acerca de debates deve-se pôr como duplo.

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – Conforme dá origem a longos discursos, opostos a longos discursos, tanto acerca do justo, quanto do injusto, em público, será judiciário.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E, por sua vez, aquele em particular, entrecortado de perguntas e respostas, não estamos acostumados a chamar de algum outro nome que não seja controversista?

Teeteto – De nenhum.

Hóspede de Eleia – Do género controversista, quando se discute acerca dos contratos, fazendo-se ao acaso e sem arte, deve propor-se uma forma para eles, já que o nosso argumento distinguiu-o como sendo diferente; no entanto, nem os que vieram antes o acharam digno de ser nomeado, nem agora nós. 225c

Teeteto – É verdade, pois está muito dividido em pequenas e variadas partes.

Hóspede de Eleia – E, quando se faz com arte, discutindo acerca das coisas justas e injustas, em si, e acerca das outras em geral, acaso não estamos acostumados a chamar-lhe género erístico?

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Do género erístico, não é por acaso uma parte relativa ao consumo; e outra, ao lucro? 225d

Teeteto – Completamente!

Hóspede de Eleia – Tentemos nós mesmos dizer a denominação com que é preciso chamar cada parte.

Teeteto – Portanto, é preciso.

Hóspede de Eleia – Na verdade, parece que o que acontece pelo prazer da diatribe sobre essas questões, descuidando interesses pessoais, quando não é ouvido com prazer, é chamado, pelo dizer da maioria dos ouvintes, segundo meu conhecimento, não diferente de loquacidade.

225e Teeteto – De facto, é dito desse modo.

Hóspede de Eleia – Então, o contrário disso, o género que ganha dinheiro com as disputas privadas, tenta agora tu, na tua vez, dizer.

226a Teeteto – E, só não erraria alguém que não dissesse algo diferente daquele homem admirável, perseguido por nós, que novamente chega, agora pela quarta vez: o sofista.

Hóspede de Eleia – O sofista não é, ao que parece, senão o género crematístico da arte da erística, da controvérsia, do debate, da luta, da agonística, da aquisição, como o discurso ainda agora revelou.

Teeteto – Exactamente.

Hóspede de Eleia – Vês, então, como se diz com razão, que é variegada essa fera, dita “não apreensível com uma só mão”?

Teeteto – Certamente, há necessidade das duas.

226b Hóspede de Eleia – É necessário, sim, que, na medida da nossa capacidade, façamos algo desse tipo para seguir o seu rasto. Mas, diz-me, chamamos alguns dos nomes das ocupações servis de algum modo?

Teeteto – De muitos! Mas queres saber quais, dentre tantos?

Hóspede de Eleia – Esses, como filtrar, por exemplo, dizemos também peneirar, sacudir e distinguir.

Teeteto – E o quê?

Hóspede de Eleia – E além desses, ainda dizemos cardar e puxar para baixo e manobrar a lançadeira e conhecemos milhares de outros assim nas artes. Não é?

226c

Teeteto – Ao propor esses exemplos, entre tantos, perguntaste para mostrar o quê acerca deles?

Hóspede de Eleia – Os nomes ditos falam todos de algum modo de divisão.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Segundo o meu raciocínio, havendo acerca desses nomes uma só arte, achamo-la digna de um só nome.

Teeteto – Chamando-lhe de quê?

Hóspede de Eleia – De arte discriminativa.

Teeteto – Seja.

Hóspede de Eleia – Examina se dela poderíamos de algum modo discernir duas formas.

Teeteto – Ordenas-me um exame rápido assim.

226d

Hóspede de Eleia – E, no entanto, nas ditas discriminações estava, de um lado, separar o pior do melhor; de outro, o semelhante do semelhante.

Teeteto – Assim parece mais ou menos o que foi dito agora.

Hóspede de Eleia – Agora não tenho um nome dito desta última; mas tenho o da separação que deixa o melhor e repele o pior.

Teeteto – Diz qual.

Hóspede de Eleia – Toda discriminação desse tipo, segundo entendo, se diz comumente uma espécie de purificação.

Teeteto – Diz-se, de facto.

226e

Hóspede de Eleia – Então, não se vê que a forma da purificação é toda ela dupla?

Teeteto – Sim, talvez com vagar; contudo, eu mesmo não distingo agora.

Hóspede de Eleia – E, no entanto, convém circunscrever a um só nome as muitas formas de purificação dos corpos.

Teeteto – Quais formas e a que nomes?

227a Hóspede de Eleia – As formas de purificação dos seres vivos, quantas actuam discriminando correctamente as impurezas, por dentro dos corpos, pela ginástica e medicina; e as que actuam por fora, indignas de se dizer, quantas se aplicam, referentes ao banho; e, dos corpos inanimados, as relativas a cardar e a tudo de cosmético, que toma cuidado deles, tem para cada pequena parte numerosos nomes, que parecem ridículos.

Teeteto – E muito mesmo!

227b Hóspede de Eleia – Certamente, ó Teeteto. No entanto, pelo método dos argumentos, a arte relativa à limpeza com esponja nada consegue fazer, nem mais, nem menos, que a da administração de medicamentos, ainda que, num caso pouco, no outro muito, sejam úteis purificando. Pois, tem em vista ganhar compreensão do que é e do que não é afim
227c a todas artes; por isso, honrando a todas igualmente, em nada considerando umas mais ridículas do que outras, devido à sua semelhança, não tem hábito de considerar a arte da caça ou a da estratégia mais venerandas que a arte de catar piolhos, apenas, na maior parte dos casos, mais vulgar. Ora, foi isto mesmo que perguntaste: com que nome chamaremos todas as actividades, quantas tiveram por destino purificar o corpo, animado ou inanimado? Nenhuma, por essa concepção, se distinguirá, seja qual for que se diga mais conveniente. Rete-

nho apenas aquele nome que reúne tudo quanto purifica tudo o mais, separado das catarses da alma. Pois, até aqui o método empreendeu separar das outras a purificação do pensamento; se é que compreendemos o que realmente visa.

Teeteto – Mas compreendi e concedo haver duas formas de catarse, uma só, que é acerca da alma, separada da que é acerca do corpo.

Hóspede de Eleia – Ótimo! E depois disso presta atenção a mim e tenta ainda dividir em dois o que foi dito. 227d

Teeteto – Por qual via conduzires, tentarei dividir contigo.

Hóspede de Eleia – Dizemos que a vileza na alma é algo diferente de virtude?

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Então, purificação era mesmo deixar o diferente da virtude de fora e rejeitar tudo quanto seja de algum modo vil.

Teeteto – Era, de facto.

Hóspede de Eleia – Então, quando encontrarmos alguma remoção de maldade da alma, falaremos com propriedade se declararmos que isso é purificação.

Teeteto – E muito, mesmo!

Hóspede de Eleia – Devem dizer-se duas formas de mal acerca da alma.

Teeteto – Quais?

Hóspede de Eleia – Uma, semelhante à doença no corpo; 228a
outra, à deformidade.

Teeteto – Não compreendi.

Hóspede de Eleia – Talvez não tenhas considerado serem o mesmo doença e sedição?

Teeteto – Ainda não sei o que é preciso responder a isso.

Hóspede de Eleia – Pensando que sedição nenhuma outra coisa é senão uma discórdia nascida naturalmente por causa da corrupção?

Teeteto – Nenhum outra.

Hóspede de Eleia – Mas, a deformidade é outra coisa que não o género da desproporção, disforme em toda parte?

228b Teeteto – De modo algum é outra coisa.

Hóspede de Eleia – E então? Não percebemos que na alma dos vis opiniões dissentem de desejos, coragem de prazeres, razão de dores e todas essas umas das outras?

Teeteto – E muito, mesmo!

Hóspede de Eleia – Essas coisas todas tornaram-se afins por necessidade.

Teeteto – Pois, como não?

Hóspede de Eleia – Então, falaremos correctamente se dissermos que maldade é sedição e doença da alma.

228c Teeteto – Com a maior correcção, sim!

Hóspede de Eleia – E então? Quantas coisas, por participarem de movimento e terem um fim em vista, ao tentar alcançá-lo, em cada impulso são afastadas dele e não o alcançam? Que diremos delas: que são afectadas por serem proporcionadas uma com a outra, ou o contrário, por serem desproporcionadas?

Teeteto – É evidente que por serem desproporcionadas.

Hóspede de Eleia – Mas então, vemos que toda alma que tudo ignora é ignorante contra vontade.

Teeteto – Forçosamente!

Hóspede de Eleia – Então, o facto de a alma impulsio-
nada para a verdade ignorar e se afastar da compreensão, nada 228d
mais é que demência.

Teeteto – Absolutamente!

Hóspede de Eleia – Então devemos sustentar que a alma
inepta é deformada e desmedida.

Teeteto – Parece.

Hóspede de Eleia – São dois, ao que parece, esses géne-
ros de males nela: um é chamado maldade pela maioria e é,
não se pode mais claramente, uma doença dela.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Outro, chamam-no ignorância e
não querem concordar que só ela, na alma, se torna vício. 228e

Teeteto – É preciso conceder plenamente; embora
eu tenha duvidado de ti quando disseste há pouco haver
dois géneros de vício na alma; vileza, intemperança, injus-
tiça, tudo isso deve considerar-se doença em nós, e a afecção
da ignorância, muito e variada, deve ver-se como deformi-
dade.

Hóspede de Eleia – Então, pelo menos no corpo, surgi-
ram como que duas artes para essas duas formas de afecções?

Teeteto – Quais são essas duas artes? 229a

Hóspede de Eleia – Para a deformidade, a arte da ginás-
tica; para a doença, a arte da medicina.

Teeteto – Assim parece.

Hóspede de Eleia – Então, para insolência, injustiça e
vileza, a arte correctiva é aquela dentre todas artes que por
natureza mais se aproxima da justiça.

Teeteto – O que é realmente provável, para falar segundo
a opinião dos homens.

Hóspede de Eleia – E então? Para a ignorância, no todo, acaso alguém diria mais corretamente que há alguma outra arte que a do ensino?

Teeteto – Nenhuma.

229b Hóspede de Eleia – Vamos lá! Por acaso deve dizer-se que o gênero de ensino é um apenas, ou que são muitos, e dois deles são os principais? Examina.

Teeteto – Examino.

Hóspede de Eleia – Também me parece que, por esse meio, os encontraremos mais depressa.

Teeteto – Por qual?

Hóspede de Eleia – Tendo visto se de algum modo a ignorância tem alguma secção pelo meio dela. Sendo ela mesma dupla, é evidente que obriga também a arte do ensino a ter duas partes, sendo uma parte para cada uma das partes da ignorância.

Teeteto – E então? De que modo fica claro para ti o que procuramos agora?

229c Hóspede de Eleia – Parece-me ver uma forma da ignorância, um tanto grande e difícil de delimitar, contraposta a todas as outras partes dela.

Teeteto – De que tipo?

Hóspede de Eleia – Daquele que, não sabendo uma coisa, julga que sabe; arriscamo-nos por causa desta a dar origem a todos os erros de pensamento que cometemos.

Teeteto – É verdade.

Hóspede de Eleia – E, segundo creio, a essa única parte de ignorância cabe o nome de inépcia.

Teeteto – Totalmente!

Hóspede de Eleia – E que nome se deve dar então à arte do ensino que nos afasta disso?

229d

Teeteto – Segundo creio, ó Hóspede, uma outra parte é do ensino artesanal; e esta parte aqui é por nós chamada educação.

Hóspede de Eleia – De facto, ó Teeteto, quase em toda Hélade. Mas isso ainda deve ser examinado por nós: se é já um todo indivisível ou algo que tem uma divisão, digna de ser nomeada.

Teeteto – Certamente, é preciso examinar.

Hóspede de Eleia – Ora, parece-me que de algum modo ainda se pode dividir.

Teeteto – De que modo?

Hóspede de Eleia – Da arte do ensino em palavras, uma via parece ser mais áspera; a outra, mais plana.

229e

Teeteto – De que qualidade dizemos ser cada uma delas?

Hóspede de Eleia – De uma parte, o modo venerando de que os pais se utilizavam muito para os filhos e de que muitos ainda hoje se utilizam quando seus filhos cometem uma falta, seja se enfurecendo, seja exortando mais placidamente; a isso mesmo, alguém muito corretamente poderia chamar no seu todo arte de admoestar.

230a

Teeteto – É assim.

Hóspede de Eleia – Da outra, tendo reflectido consigo mesmos, alguns parecem considerar que toda falta de instrução é involuntária e que aquele que se acha sábio nada quer aprender daquilo em que se considera hábil, e que a forma de admoestar dá muito trabalho e consegue pouco em educação.

Teeteto – Consideram correctamente!

230b Hóspede de Eleia – Procedem de modo diferente à rejeição dessa opinião.

Teeteto – Por que modo?

Hóspede de Eleia – Interrogam sobre as coisas que alguém julga que diz, sem nada dizer; questionam com facilidade as opiniões assim erráticas e, conduzindo-as com argumentos para um mesmo alvo, comparam umas com as outras e demonstram que se acham em contradição consigo mesmas acerca das mesmas coisas, em relação a elas e segundo elas mesmas. Ora, vendo isso, os questionados irritam-se contra si próprios e amansam-se em relação aos outros; desse modo, liberam-se das suas próprias opiniões, grandiosas e obstinadas, e esta liberação é de todas a mais agradável de ouvir e a mais segura para quem a experimenta. Pois, ó querido jovem, os que se purificam a si mesmos, considerando, como acham os médicos acerca dos corpos, que um corpo não poderia tirar vantagem do alimento oferecido antes que alguém retirasse as impurezas que nele há, pensam o mesmo acerca da alma: que ela não tirará proveito dos ensinamentos oferecidos antes que alguém, contestando o refutado, o rebaixe pela refutação, expulsando as opiniões contrárias aos ensinamentos e pela purificação torne manifesto aos que julgam saber apenas aquilo que sabem e nada mais.

230d

Teeteto – Essa é mesmo a melhor e a mais sensata das disposições.

Hóspede de Eleia – Por isso tudo, ó Teeteto, é necessário dizer da refutação que é a maior e a mais potente das purificações e ainda considerar que aquele que não é refutado, se por acaso for um grande rei, não purificado nas questões mais elevadas, se tornou não educável e deformado naquilo que convém ser o mais puro e o mais belo para realmente chegar a ser feliz.

230e

Teeteto – Completamente.

Hóspede de Eleia – E então? Que diremos dos que se servem dessa arte? Pois eu mesmo receio dizer que são sofistas.

231a

Teeteto – E então?

Hóspede de Eleia – Para não lhes atribuirmos maior honra.

Teeteto – Contudo, assemelha-se a esse tal o que agora foi descrito.

Hóspede de Eleia – Pois, também um lobo se assemelha a um cão, o mais selvagem ao mais domesticado. Deve o cauto, mais que todos, sempre estar atento às semelhanças, pois o sofista é o género mais escorregadio. Sejam então sofistas; pois, penso que a controvérsia não será acerca de coisas mesquinhas, enquanto nos mantivermos atentos o bastante.

231b

Teeteto – É o que parece.

Hóspede de Eleia – Seja a arte catártica parte da arte distintiva, separando a parte da catártica acerca da alma; desta parte fique separada a arte de ensinar, e desta, a arte de educar. E, da arte de educar, escolhamos a refutação da vã aparência de saber, revelada por este raciocínio como nada mais do que a estirpe da genuína sofisticada.

Teeteto – Seja dito, de facto; mas, por mim, fico perplexo pela multiplicidade que se manifestou, esforçando-me o que for preciso para, falando verdades, dizer o que o sofista realmente é.

231c

Hóspede de Eleia – Naturalmente que estás na aporia. Mas, sobretudo, é preciso que creias que agora aquele está ainda em maior aporia sobre como iludirá o nosso argumento. Pois, correto é o ditado “não é fácil se esquivar a todos”. Então devemos nos aplicar a ele ainda mais agora.

Teeteto – Dizes bem!

231d Hóspede de Eleia – Primeiro, paremos para retomar fôlego e, enquanto estamos quietos, calculemos aqui para nós – vamos lá! – de quantas formas se nos mostrou o sofista. Pelo que creio, primeiro encontramos-lo como caçador assalariado de jovens ricos.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Segundo, como um mercador dos ensinamentos da alma.

Teeteto – Certamente!

Hóspede de Eleia – Terceiro: por acaso não se mostrou um varejista desses mesmos?

Teeteto – Sim, e quarto: mostrou-se-nos fabricante-vedor dos ensinamentos.

231e Hóspede de Eleia – Lembras corretamente. Tentarei lembrar-me do quinto. Era então um atleta da agonística acerca dos discursos, reservado à arte da erística.

Teeteto – Pois era, de facto.

Hóspede de Eleia – O sexto era ambíguo, contudo, decidimos conceder que era um purificador de opiniões que impedem a aprendizagem da alma.

Teeteto – Completamente.

232a Hóspede de Eleia – Por acaso pensas, quando alguém que parece saber muitas coisas, mas é chamado com nome de uma só arte, que essa aparência não é sã? Pois é evidente que aquele que se comporta assim em relação a uma arte não é capaz de contemplar aquilo dela que concerne a todos esses conhecimentos; por isso, em vez de um, chama com muitos nomes aquele que os tem.

Teeteto – Há um risco de isso ser o mais natural.

Hóspede de Eleia – Não deixemos que isso mesmo aconteça na pesquisa, por causa de preguiça, mas retomemos a primeira das coisas que se disseram do sofista. Pois uma, sobretudo, mostrou-se-me reveladora. 232b

Teeteto – Qual?

Hóspede de Eleia – Dizíamos que ele é de algum modo um controversista.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E então? Não dizíamos também que era professor disso mesmo a outros?

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Examinemos então o que dizem esses tais que fabricam controversistas. Começemos o exame do princípio, vamos lá deste modo: é acerca das coisas divinas, quantas são ocultas à maioria, que os fazem capazes de agir assim? 232c

Teeteto – Diz-se, de facto, issó acerca deles.

Hóspede de Eleia – E o que se diz de quantas coisas são visíveis na terra e no céu e outras desse tipo?

Teeteto – Pois é.

Hóspede de Eleia – Mas, nas reuniões particulares, quando se disser algo acerca da geração e do ser, de modo geral, vemos que são hábeis em contradizer e fazem que os outros sejam, como eles mesmos, capazes disso?

Teeteto – Completamente!

Hóspede de Eleia – E, que dizem ainda acerca de leis e de todas as coisas políticas? Por acaso não prometem fazê-los hábeis em discuti-las? 232d

Teeteto – Pois ninguém, por assim dizer, dialogaria com eles se não promettessem isso.

Hóspede de Eleia – Contudo, acerca de todas e de cada arte em particular, em relação ao que é preciso o mesmo praticante contradizer cada um, isso está estabelecido em público e por escrito, para quem quiser aprender.

232e Teeteto – Parece-me ter falado dos escritos de Protágoras acerca da luta e das outras artes.

Hóspede de Eleia – E de muitas outras coisas, ó meu caro. No entanto, o género da arte de contradizer por acaso não parece ser, em suma, uma competência voltada para a discussão de todas as coisas?

Teeteto – Parece mesmo que quase nada resta.

233a Hóspede de Eleia – Mas tu, pelos deuses, ó moço, consideras ser isso possível? Pois provavelmente vós, os jovens, poderíeis olhar para isso mais agudamente que nós, cuja vista é mais fraca.

Teeteto – De quê e em relação a quê exactamente falas? Pois, de algum modo não compreendo o que perguntas agora.

Hóspede de Eleia – Se é possível algum dos homens saber tudo.

Teeteto – Realmente feliz, ó Hóspede, seria a nossa raça.

Hóspede de Eleia – Como então, em relação a quem sabe, alguém que é ignorante poderia contradizer quem sabe, falando com propriedade?

Teeteto – De modo algum!

Hóspede de Eleia – Qual poderá então ser o espanto do poder da arte sofisticada?

233b Teeteto – Sobre o quê?

Hóspede de Eleia – Eles são capazes de inculcar de todo modo nos jovens a opinião de que são em tudo os mais sábios de todos. É evidente que, se nem contradissem correctamente,

mente, nem mostrassem isso a esses jovens, parecendo que de nada mais precisam para ser sábios na discussão, segundo concluíste, tanto menos alguém desejaria tornar-se aluno deles, oferecendo-lhes dinheiro.

Teeteto – Tanto menos, de facto.

Hóspede de Eleia – Mas agora desejam?

Teeteto – E muito!

233c

Hóspede de Eleia – Pois parecem, creio, ser conhecedores disso sobre que são controversistas.

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – E fazem-no em relação a tudo, dizemos?

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Então, em tudo parecem sábios aos discípulos.

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Mesmo não sendo; pois é impossível a alguém mostrar isso.

Teeteto – Pois, como não seria impossível?

Hóspede de Eleia – Então, o sofista revela-se-nos tendo um certo saber sobre a arte da opinião acerca de tudo, mas não um saber verdadeiro.

233d

Teeteto – Certamente, e o que agora se diz arrisca-se a ser o mais correcto acerca deles.

Hóspede de Eleia – Tomemos, então, um exemplo mais claro, no que lhes diz respeito.

Teeteto – Qual?

Hóspede de Eleia – Este. E tenta prestar-me atenção para responderes bem.

Teeteto – Atenção a quê?

Hóspede de Eleia – Se alguém afirmasse nem dizer, nem contradizer, mas, por uma só arte, fazer e conseguir conhecer todas as coisas...

233e Teeteto – Como disseste “todas”?

Hóspede de Eleia – Ignoras o próprio princípio do que foi dito por nós, pois, ao que parece, não compreendes “todas as coisas”.

Teeteto – Não, de facto.

Hóspede de Eleia – Falo de todas as coisas: tu, eu e, em relação a nós, os outros animais e árvores.

Teeteto – Como dizes?

234a Hóspede de Eleia – Se alguém dissesse fazer-me, fazer-te e fazer todas as coisas geradas...

Teeteto – A que tipo de fazer te referes? Não dirás ser um agricultor, pois disseste que esse é produtor de animais.

Hóspede de Eleia – Digo; e a partir do mar e da terra e do céu produz tanto deuses, quanto todas as outras coisas. E então, tendo feito cada uma dessas, depressa vende tudo por pequeno preço.

Teeteto – Dizes uma brincadeira!

Hóspede de Eleia – E então? Essa, do que diz que tudo sabe e poderia ensinar a outro, por pouco e em pouco tempo, por acaso não se deve considerar brincadeira?

234b Teeteto – Completamente!

Hóspede de Eleia – Tens algo mais artificioso ou mesmo uma forma mais agradável de brincadeira do que a imitação?

Teeteto – De modo algum; pois falaste de uma forma muito frequente de tomar tudo em uma só coisa, variegada quase ao máximo.

Hóspede de Eleia – Então, desse que promete ser capaz de fazer tudo com uma só arte, de alguma maneira sabemos isto: que, produzindo coisas imitadas e homónimas das que são realmente, pela arte da pintura, será capaz de, mostrando de longe as pinturas às ineptas das crianças, sem ser notado, demonstrar pela obra que é o mais apto para realizar o que quer que tenha sido desejado.

Teeteto – Pois, como não?

234c

Hóspede de Eleia – E então? Não esperemos que haja uma outra arte das palavras com que esse possa ser, por sorte, capaz de encantar pelos ouvidos os jovens afastados da verdade e ainda longe dos factos; com palavras que apresentam imagens faladas de tudo, de modo a parecer que o que se diz fazer é verdade e que esse que fala é absolutamente o mais sábio de todos?

Teeteto – Por que não haveria uma outra arte assim?

234d

Hóspede de Eleia – A maioria dos que então ouvem, ó Teeteto, quando lhes tiver chegado tempo que baste e forem avançados em idade, tendo-se encontrado de perto com as realidades, são claramente obrigados pela experiência a tocá-las. Não serão então obrigados a trocar as opiniões que antes lhes surgiram, de como as coisas pequenas pareciam grandes e as difíceis fáceis, e em toda parte a virar do avesso tudo o que lhes aparecia nos discursos, pelos factos presentes nas acções?

234e

Teeteto – Ao menos, para mim que sou dessa idade, podes julgar assim. Creio que também estou entre os que estão afastados e de longe.

Hóspede de Eleia – Pois então, todos nós tentaremos e agora tentamos fazer-te avançar assim tão perto quanto pudes, sem a experiência. Acerca do sofista diz-me isto: é claro que se acha entre ilusionistas alguém que é imitador das coisas reais, ou duvidamos ainda de que ele não tem verdadei-

235a

ramente os conhecimentos acerca de tantas coisas quantas parece ser capaz de contradizer?

Teeteto – E como duvidaríamos, ó Hóspede? Mas a partir do que está dito já é praticamente claro que é algum dos que participam da brincadeira.

Hóspede de Eleia – Então, deve-se tomá-lo como um ilusionista e um imitador.

Teeteto – Pois, como não se deve tomar?

235b Hóspede de Eleia – Vamos! O nosso trabalho agora é não mais deixar que a fera se escape. Pois quase já a cercámos em uma rede de instrumentos em palavras para coisas desse tipo, de modo que não mais fuja.

Teeteto – De que tipo?

Hóspede de Eleia – Do tipo de ser alguém do género dos ilusionistas.

Teeteto – Também estou de acordo acerca disso.

235c Hóspede de Eleia – Fica então acordado dividir o mais rápido possível a arte de produzir imagens e, tendo descido a ela, caso o sofista comece por nos resistir, tomá-lo pelo que está estabelecido pela estratégia do rei, entregando a este a nossa presa e exibindo-a. E, caso ele se enfie pelas partes da arte de imitar, devemos segui-lo, dividindo sempre a parte que o acolher, até que seja capturado. De todo o modo, nem esse, nem nenhum outro género jamais se vangloriará de ter evitado o método dos que são assim capazes de perseguir, em cada parte e sobre todas elas.

Teeteto – Dizes bem; deve fazer-se isso assim.

235d Hóspede de Eleia – Segundo o modo de divisão proposto, eu mesmo agora acho que distingo duas formas da arte de imitar. Parece que ainda não sou capaz de compreender em qual dessas duas se acha a forma que procuramos.

Teeteto – Mas, fala tu primeiro e divide para nós as duas formas que dizes.

Hóspede de Eleia – Vejo nessa arte uma, a arte de copiar. É sobretudo ela mesma que se vê quando alguém começa a produzir a imitação seguindo as proporções do modelo, em comprimento, largura e profundidade, e ainda aplicando a essas medidas as cores convenientes a cada uma. 235e

Teeteto – O quê? Nem todos os que imitam tentam realizar algo desse tipo?

Hóspede de Eleia – Certamente que não quantos modelam ou escrevem alguma grande obra. Pois, se aplicassem a verdadeira proporção das coisas belas, sabes que as coisas superiores pareceriam menores do que o necessário, e as inferiores maiores, porque umas são por nós vistas de longe, outras, de perto. 236a

Teeteto – Perfeitamente!

Hóspede de Eleia – Por acaso, tendo renunciado ao verdadeiro, não aplicam agora os artífices aos simulacros não as reais proporções, mas as que parecem ser belas?

Teeteto – Perfeitamente!

Hóspede de Eleia – Não é justo chamar imagem ao outro tipo, por ser mesmo parecido?

Teeteto – Sim. 236b

Hóspede de Eleia – Ora, pelo que dissemos antes, essa parte da arte de imitar deve chamar-se arte de copiar?

Teeteto – Deve.

Hóspede de Eleia – E então? O que aparece, por a vista não se achar em boa posição, estar assemelhado ao belo? Se alguém tivesse força para ver suficientemente essas tais coisas, não chamaria semelhante ao que se diz estar assemelhado

ao belo? Se parece, mas não é semelhante, por acaso não será um simulacro?

Teeteto – O quê, então?

236c Hóspede de Eleia – Portanto, muito disso é parte da pintura e da arte de imitar, em geral?

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – A arte que produz simulacros, mas não cópias, por acaso não a denominaríamos mais correctamente de arte fantástica?

Teeteto – Muito mesmo!

Hóspede de Eleia – Então, eu chamava a essas duas formas da arte de fazer imagem a da cópia e a do simulacro.

Teeteto – Corretamente.

236d Hóspede de Eleia – O que eu então ignorava – em qual delas deve pôr-se o sofista –, agora mesmo não sou capaz de contemplar com clareza; mas é realmente admirável esse homem e muito difícil de perceber, já que ainda agora se acha muito bem refugiado, e argutamente, numa forma de aporia.

Teeteto – Parece.

Hóspede de Eleia – Acaso concordas, por conhecer o assunto, ou um impulso te dirigiu a logo concordar, por estares habituado pelo discurso?

Teeteto – Como e em relação a quê disseste isso?

236e Hóspede de Eleia – Na realidade, meu caro, achamo-nos numa pesquisa em tudo e por tudo difícil. Com efeito, o facto de uma coisa aparecer e parecer isso, mas não ser, e o de dizer algumas coisas, mas não verdadeiras, tudo isso está cheio de dificuldades o tempo todo tanto no passado, quanto agora. Pois, como se pode falando dizer ou opinar

que coisas falsas na realidade são e, tendo-as pronunciado, não se enlear na contradição? Isso, Teeteto, é em tudo e por tudo difícil. 237a

Teeteto – E o quê, então?

Hóspede de Eleia – Essa declaração teve a ousadia de supor que o que não é é, pois de outra maneira a falsidade não viria a ser. E o grande Parménides, meu filho, testemunhava contra isso diante de nós, que éramos crianças, e repetia, compondo em verso e falando:

“Pois, não imporás isto de modo nenhum, disse, que coisas que não são são, porém, tu afasta o teu pensamento desse caminho de investigação”.

Pois bem, eis o que é testemunhado por ele; sobretudo, posto à prova, o argumento dele haverá de o revelar perfeitamente. Contemplemos então essa questão em primeiro lugar, se não te faz diferença. 237b

Teeteto – Quanto a mim, coloca como queres o discurso e tu mesmo percorre-o da melhor maneira, ao examiná-lo. Vai! Conduz-me também segundo esse caminho.

Hóspede de Eleia – É o que há a fazer. Mas dize-me: acaso ousaremos pronunciar o que de nenhum modo é?

Teeteto – Pois, como não?

Hóspede de Eleia – Não perguntemos para disputar, nem a brincar, mas, se fosse o caso de algum dos discípulos depois de reflectir responder seriamente – a que se pode aplicar este nome “o que não é” –, que achamos nós que ele mostra a quem procura saber? Para que aponta e sobre que coisa se usa? 237c

Teeteto – Pergunta difícil e quase inviável, para quem como eu se acha na maior aporia.

Hóspede de Eleia – Pois então, pelo menos isso ficou claro, que não se deve aplicar “o que não é” às coisas que são.

Teeteto – Como poderia?

Hóspede de Eleia – Pois então, uma vez que não se pode aplicá-lo ao que é, também não seria correcto aplicá-lo a alguma coisa.

Teeteto – Na verdade, como poderia?

237d Hóspede de Eleia – Então também isso fica de algum modo manifesto para nós, que usamos essa palavra “algo” cada vez que falamos sobre o que é; pois é impossível dizê-la sozinha, como se estivesse nua e desligada de todas as coisas que são, não é verdade?

Teeteto – Impossível.

Hóspede de Eleia – Portanto, concordas comigo em examinar a questão desta maneira; que é forçoso que o que diz “algo” esteja pelo menos dizendo “um algo”?

Teeteto – Assim mesmo.

Hóspede de Eleia – Pois então, dirás que o “algo” é dito de um e que “duas coisas” é de dois e “algumas”, de muitos.

Teeteto – Pois, como não?

237e Hóspede de Eleia – E que o que diz “não algo”, com toda a necessidade, ao que parece, está de todo dizendo “nada”.

Teeteto – Mais necessário não se pode.

Hóspede de Eleia – Portanto, nem mesmo isso devemos acordar; isto é, que alguém dizer algo desse tipo, na verdade,

seja dizer nada, mas nem se deve dizer que fala quem tentar pronunciar “que não é”.

Teeteto – Pelo menos, com essa frase teria fim a dificuldade.

Hóspede de Eleia – Não te empolgues tanto, meu jovem, pois ainda há aquela que dentre as dificuldades é a maior e a primeira, pois é em torno do seu próprio princípio que tudo acontece. 238a

Teeteto – Como dizes? Fala e não escamoteies nada.

Hóspede de Eleia – Ao que de algum modo é poderia acrescentar-se alguma outra das coisas que são.

Teeteto – Pois, como não?

Hóspede de Eleia – E ao que não é diremos que é possível alguma vez acrescentar alguma das coisas que são?

Teeteto – Mas, como?

Hóspede de Eleia – Colocamos o número entre o total das coisas que são.

Teeteto – Se é que outra coisa se deve colocar como sendo. 238b

Hóspede de Eleia – Pois bem, nem tentemos aplicar ao que não é nem o singular, nem o plural do número.

Teeteto – Na verdade, não estaríamos a proceder correctamente, como o próprio discurso diz.

Hóspede de Eleia – E, como então poderia alguém pronunciar pela boca ou captar completamente pelo pensamento as coisas que não são, ou o que não é, sem ser com o número?

Teeteto – Dize; de que modo?

Hóspede de Eleia – Sempre que dizemos coisas que não são, será que não estamos tentando atribuir-lhes a pluralidade do número? 238c

Teeteto – Mas, o quê?

Hóspede de Eleia – Pelo contrário, o que não é será que não é singular?

Teeteto – É muito claro.

Hóspede de Eleia – Na verdade, dissemos que não é justo nem correcto tentar ajustar o que é ao que não é.

Teeteto – Dizes a pura verdade.

Hóspede de Eleia – Concordas então que não é possível pronunciar corretamente, nem dizer nem pensar o que não é, em si e por si; mas, pelo contrário, que é impensável, indizível, impronunciável e inexplicável.

Teeteto – É, acima de tudo, isso.

238d Hóspede de Eleia – Será, que então há pouco menti, ao dizer que iria anunciar a maior dificuldade a respeito dele?

Teeteto – O quê? Ainda temos outra maior para dizer? Qual é?

Hóspede de Eleia – Meu admirável amigo, pelas coisas que foram ditas não compreendes que o que não é também reduz de tal maneira à aporia quem o refuta que, quando alguém tenta refutá-lo, é forçado a contradizer-se a si mesmo.

Teeteto – Que dizes? Fala ainda com maior clareza.

238e Hóspede de Eleia – É preciso que não procures em mim nada mais claro; pois, ao supor que o que não é não deve participar nem do singular, nem do plural tanto há pouco, como agora mesmo, acabei de dizê-lo no singular, pois estou dizendo o que não é. Estás a compreender-me?

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Mas, de facto, há pouco atrás declarei que ele é impronunciável e indizível e inexplicável; segues-me?

Teeteto – Estou a seguir-te, pois como não?

Hóspede de Eleia – Então, ao tentar juntar-lhe “é”, eu dizia coisas contrárias às de antes?

239a

Teeteto – É manifesto.

Hóspede de Eleia – O quê? Ao juntar-lhe isso, eu não dialogava com ele, como se fosse um?

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E, de facto, ao dizê-lo inexplicável, impronunciável e indizível, não estava eu a dirigir a fala como se fosse a um?

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Mas, dissemos que, se alguém quiser falar corretamente, deve não o limitar nem no singular, nem no plural, e nem sequer chamá-lo de todo; pois, dizê-lo no singular seria proclamá-lo nessa forma.

Teeteto – É inteiramente assim.

Hóspede de Eleia – Certo; quanto a mim, o que poderia alguém dizer? Pois, tanto antigamente, quanto agora, acharia vencida a refutação acerca do que não é; de forma que, falando por mim, tal como disse, não procuremos correcção em torno do que não é. Mas, vamos lá, procurêmo-la agora em ti.

239b

Teeteto – Que dizes?

Hóspede de Eleia – Vem cá, bem e generosamente, pois, és jovem; na medida de tuas forças, sem acrescentar ao que não é nem a entidade, nem o singular, nem o plural do número, experimenta pronunciar com correcção algo a respeito dele.

Teeteto – Haveria grande e descabida temeridade na empreitada, se, ao ver-te sofrer desse modo, eu mesmo a empreendesse.

239c

Hóspede de Eleia – Mas, se te parece bem, deixemos de lado tanto a mim, quanto a ti, porém, até que nos deparemos com alguém capaz de fazer isso, até esse ponto, digamos que da forma mais safada o sofista se afundou num local sem saída.

Teeteto – Bem, parece assim.

239d Hóspede de Eleia – Assim, pois, se disséssemos que ele possui aquela arte fantástica, facilmente, a partir desse uso das palavras, apoderando-se delas para si, havia de as desviar no sentido contrário; como, quando o chamámos de fabricante de simulacros, perguntaria a que coisa chamamos simulacro. Portanto, Teeteto, há que investigar o que alguém responderá à pergunta do jovem.

Teeteto – É evidente que falaremos das imagens nas águas e nos espelhos e também das coisas desenhadas e impressas e quantas outras desse tipo há diferentes.

239e Hóspede de Eleia – É evidente, Teeteto, que não viste um sofista.

Teeteto – Porquê isso?

Hóspede de Eleia – Há-de te fazer crer que tem os olhos fechados, ou que de todo não tem olhos.

Teeteto – Como?

240a Hóspede de Eleia – Quando lhe deres essa resposta, se falares de algo num espelho ou em esculturas, rirá de tuas palavras por tu lhe falares como a alguém que vê, alegando não conhecer nem espelhos, nem águas, nem mesmo de todo a visão, e perguntará isso somente a partir das tuas palavras.

Teeteto – O quê?

Hóspede de Eleia – O quê em todas essas coisas, que são múltiplas, te dignaste designar com um único nome, tendo

chamado simulacro a todas, como se fossem um só. Dize então e defende-te, em nada pougando o homem.

Teeteto – O que, na verdade, Hóspede, diríamos ser um simulacro, a não ser outra coisa desse tipo, assemelhada ao verídico?

Hóspede de Eleia – Chamas verídico a outra coisa desse tipo, ou, que queres tu dizer com desse tipo? 240b

Teeteto – Não de todo verídico, mas parecido.

Hóspede de Eleia – Portanto, verídico, dizendo que realmente é?

Teeteto – É isso mesmo.

Hóspede de Eleia – O que é isso? Acaso o não verídico é contrário ao verdadeiro?

Teeteto – O quê, mesmo?

Hóspede de Eleia – Dizes parecido o que não é realmente, se o disseres não verídico.

Teeteto – Mas, na verdade, de alguma forma é.

Hóspede de Eleia – Então, dizes não verdadeiramente.

Teeteto – Pois, então não é; a não ser que é realmente uma imagem.

Hóspede de Eleia – Não sendo, então, realmente é aquilo a que realmente chamamos imagem?

Teeteto – Há o risco de nos termos emaranhado numa certa complicação, por demais absurda, do que não é com o que é! 240c

Hóspede de Eleia – E como não é absurda? Estás a ver como mesmo agora, através desta troca de propósitos, o polifaloso sofista nos obriga a concordar contra vontade que o que não é de alguma forma é.

Teeteto – Estou a ver e muito bem.

Hóspede de Eleia – E aí? E a arte dele, depois que delimitamos o que ela é, somos capazes de ser coerentes com nós mesmos?

Teeteto – Como e temendo que tipo de coisas estás a falar assim?

240d Hóspede de Eleia – Quando, acerca da aparição, dizemos que ele nos engana e que a arte dele é de enganar, então, de duas uma, ou diremos que a nossa alma opina falsidades sob o efeito da arte dele, ou, que podemos dizer?

Teeteto – Isso mesmo, pois que outra coisa poderíamos dizer?

Hóspede de Eleia – Então, a opinião falsa será aquela que opina coisas contrárias às coisas que são, ou como será?

Teeteto – Isso mesmo: coisas contrárias.

240e Hóspede de Eleia – Dizes, portanto, que a opinião falsa opina as coisas que não são.

Teeteto – Necessariamente.

Hóspede de Eleia – Será que opina que as coisas que não são não são, ou de alguma forma que as coisas que de nenhum modo são são?

Teeteto – Pelo menos, é preciso que as coisas que não são sejam, se é que alguma vez alguém poderá dizer alguma coisa falsa, por pequena que seja.

Hóspede de Eleia – O quê? Ele não opinará que as coisas que são de todo o modo não são de modo nenhum?

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E que também isso é falso?

Teeteto – Também isso.

Hóspede de Eleia – E creio que também assim será julgado falso o discurso que diz que as coisas que são não são e que as coisas que não são são. 241a

Teeteto – Pois, de que outro modo viria esse tipo de discurso a nascer?

Hóspede de Eleia – Quase de modo algum; mas isso não dirá o sofista. Ou que estratagema poderá algum dos que pensam bem aceitar, quando já concordou que as coisas que antes acordámos são impronunciáveis, indizíveis, inexplicáveis e impensáveis? Estamos entendendo, Teeteto, o que ele diz?

Teeteto – Com efeito, como não estamos entendendo que ele dirá que estamos a dizer agora coisas contrárias às de há pouco, quando tivemos a ousadia de dizer que há falsidade nas opiniões e também segundo os discursos? Pois, com isso, muitas vezes fomos forçados a ligar o que é ao que não é e agora concordamos que isso é de todo impossível. 241b

Hóspede de Eleia – Bem lembrado; mas é altura de deliberar o que se deve fazer a respeito do sofista, pois, quanto às objecções e dificuldades, se formos procurá-las, colocando-as na arte dos falsários e charlatões, vês como são muitas e fáceis de fazer.

Teeteto – E muito.

Hóspede de Eleia – Já percorremos uma pequena parte delas, mas são, por assim dizer, infinitas. 241c

Teeteto – E parece que seria impossível apanhar o sofista, se as coisas são assim.

Hóspede de Eleia – Então, o quê? Vamos desistir agora por moleza?

Teeteto – Não, por mim, digo que não; se, mesmo que por pouco, formos capazes de pôr a mão no homem.

Hóspede de Eleia – Então, vais perdoar-me se, pelo que disseste agora, te agradar que nos retiremos, mesmo por um pouco, deste argumento tão forte.

Teeteto – Pois, como não?

241d Hóspede de Eleia – Pois bem, vou te pedir mais esta coisa ainda.

Teeteto – Que coisa?

Hóspede de Eleia – Que não me suponhas capaz de me tornar num qualquer agressor do pai.

Teeteto – O que é isso?

Hóspede de Eleia – Que, para nos defendermos, ser-nos-á necessário pôr à prova o discurso do nosso pai Parmênides e impor-lhe pela força que o que não é de certo modo é e que por sua vez também o que é de algum modo não é.

Teeteto – É manifesto que um combate desses deve acontecer nos argumentos.

241e Hóspede de Eleia – Como não será claro, como se diz, até a um cego?! Pois, a menos que estas coisas tenham sido refutadas ou aceites, alguém poderá, em algum momento de lazer, ao falar a respeito do discurso falso ou da opinião falsa quer do simulacro, quer da imagem, quer da imitação, quer das aparências, ou mesmo a respeito das muitas artes que há acerca dessas coisas, não ser ridicularizado, ao ser forçado a contradizer-se a si mesmo.

Teeteto – É a pura verdade.

242a Hóspede de Eleia – Por causa disso, devemos ousar agora aplicar-nos ao argumento do pai ou deixá-lo completamente de lado, se é que alguma hesitação nos impede de fazer isso.

Teeteto – Mas nunca ninguém nos impediria de fazer isso!

Hóspede de Eleia – Pois bem, então vou pedir-te ainda uma terceira coisa.

Teeteto – Então diz.

Hóspede de Eleia – Disse há pouco, afirmando que em relação à refutação destas questões me senti sempre inapto. Mas na verdade também me sinto agora.

Teeteto – Disse.

Hóspede de Eleia – Tenho receio de, por causa do que disse, te parecer demente, virando tudo de pernas para o ar, de um lado para o outro. Pois, é para te dar prazer que vou tentar refutar a tese, se a refutarmos. 242b

Teeteto – No que se refere a mim, de nenhuma forma te confundirei, se te lançares a essa refutação e demonstração; coragem, vai em frente!

Hóspede de Eleia – Vamos lá, que começo acharemos para tão arriscado argumento? Parece-me, meu rapaz, que é necessário enveredar por este rota.

Teeteto – Qual é ela?

Hóspede de Eleia – Primeiramente, examinar as coisas que parecem claras, não vá nos vermos embaraçados nelas, concordando facilmente um com o outro, como se tivéssemos distinguido bem. 242c

Teeteto – Explica mais claramente o que queres dizer.

Hóspede de Eleia – Parece-me que Parmênides, bem como todo aquele que alguma vez intentou delimitar criticamente quantas e quais são as coisa que são, discorreu com muita ligeireza.

Teeteto – De que modo?

Hóspede de Eleia – Parece que cada um deles nos narrou um mito, como se fôssemos crianças. Um, que

- são três as coisas que são, que algumas vezes guerreiam de
242d algum modo umas com as outras, e depois, tornando-se
amigas, casam, fazem filhos e alimentam-nos. Outro, tendo
dito que são dois, o húmido e o seco, ou o quente e o frio,
fê-los coabitar e casar-se. Uma gente de Eleia, começando a
partir de Xenófanes e mesmo antes dele, conta que todas as
coisas são chamadas a partir de um ser, e desse modo desen-
volvem os seus mitos. E algumas Musas Jônicas e mais
tarde umas Sicilianas reflectiram e chegaram à conclusão de
242e que seria mais seguro combinar as duas histórias e dizer
que o que é é múltiplo e único, e que é congregado pelo
ódio e pela amizade. Pois, o que se separa sempre se reúne,
dizem as Musas mais firmes, enquanto as mais gentis deixa-
ram essas coisas ficar assim soltas, acrescentando que, num
momento em parte o todo é um e amigo, sob o efeito de
243a Afrodite, e, em outro momento, é múltiplo e guerreia con-
tra si mesmo, por causa de uma certa discórdia. Tudo isto, se
algum desses aí disse a verdade ou não, é excessivamente
difícil e impróprio atribuir a homens tão famosos e anti-
gos. Mas uma outra coisa pode ser manifesta sem constran-
gimento.

Teeteto – Qual é?

- 243b Hóspede de Eleia – É que olharam a maioria, que somos
nós, muito de cima; pois em nada se preocupam se os acom-
panhamos ou se ficamos para trás nas coisas que dizem, e cada
um deles chega à sua conclusão.

Teeteto – Que estás a dizer?

Hóspede de Eleia – Quando algum deles abre a boca
dizendo que é, ou que veio a ser, ou vem a ser muitos ou
um, ou dois, e que o frio por sua vez se mistura ao quente,
supondo aqui combinações, lá separações, Teeteto, pelos deu-
ses, compreendes o que dizem com cada uma destas coisas?
Pois eu, quando era mais jovem, achava que entendia exac-

tamente isso em que agora hesitamos, quando alguém dizia o não-ser. Mas agora, estás a ver como estamos na aporia a respeito disso.

Teeteto – Estou a ver.

243c

Hóspede de Eleia – Pode acontecer que talvez quanto ao ser fiquemos tomados por essa mesma afecção na alma. Dizemos que não há dificuldade nele e entendemos sempre que alguém pronuncia a palavra, embora quanto ao outro não; mas, em relação a ambos, comportamo-nos de maneira semelhante.

Teeteto – Talvez.

Hóspede de Eleia – E, a respeito das outras coisas de que falámos antes, que fique dito isso mesmo.

Teeteto – Muito bem.

Hóspede de Eleia – Pois bem, a respeito da maioria das coisas, examina-as mais tarde, se te parecer bem. Mas devemos examinar em primeiro lugar a principal e a maior dificuldade.

243d

Teeteto – De que estás tu a falar? Acaso não é evidente que afirmas ser preciso investigar completamente o ser, o que por acaso os que falam julgam que ele revela.

Hóspede de Eleia – Agarraste-me pelo pé, Teeteto. Com efeito, digo que é por aí que é preciso organizar nosso roteiro, interrogando-os, por exemplo, como se estivessem presentes. “Vamos lá, quantos de vós que dizem que todas as coisas são o quente e o frio ou quaisquer dois que tais, por que calha pronunciarem isso de ambos, ao afirmar que ambos e cada um dos dois é? Que iremos supor ser esse vosso “é”? De duas uma, é um terceiro ao lado daqueles dois e o todo é três, ou, ao contrário, segundo vós, ainda postulamos dois? Pois, em algum lugar, ao chamar outro ser aos dois, dizeis

243e

que um e outro são semelhantemente; pois, um e outro quase seriam um, mas não dois”.

Teeteto – É verdade o que dizes.

Hóspede de Eleia – “Mas, será que quereis chamar a ambos ser?”

Teeteto – Talvez.

244a Hóspede de Eleia – “Mas então, meus amigos, assim diríeis mais claramente que os dois são um”.

Teeteto – Falaste com a maior correcção.

244b Hóspede de Eleia – “E, então, uma vez que estamos em dificuldades, esclarecei vós mesmos essas coisas o bastante: o que por acaso quereis sinalizar, quando pronunciais “ser”; pois, é evidente que conheceis essas coisas já há muito tempo, enquanto que nós antes disto julgávamos saber, mas agora estamos em dificuldade. Por conseguinte, em primeiro lugar, ensinai-nos isso mesmo, para que não pareça que entendemos o que dizeis, mas venha a ser o contrário disso!” Ao dizer isto e ao exigir respostas da parte desses aí e na frente dos outros, de quantos dizem que o todo é mais do que um, por acaso, meu jovem, estaremos cometendo um erro?

Teeteto – Minimamente.

Hóspede de Eleia – O quê? Aos que dizem que o todo é um, será que não se deve perguntar, na medida de nossas forças, o que por acaso dizem que o ser é?

Teeteto – Pois, como não?

Hóspede de Eleia – Pois bem, que respondam a isto: “vós dizeis que só um é”? “Dizemos”, responderão eles, pois não?

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – “Chamais a algo “ser”?”

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – “De duas uma; como a “um”, servindo-se de dois nomes para o mesmo, ou como?” 244c

Teeteto – E aí, que resposta, Hóspede, haverá para eles depois disso?

Hóspede de Eleia – É evidente, Teeteto, que àquele que supõe essa hipótese em relação ao perguntado agora e em relação a outra coisa qualquer que seja, não é nada fácil responder.

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – O facto de concordar que são dois nomes, nada postulando além de um, é de algum modo ridículo.

Teeteto – Como não.

Hóspede de Eleia – E de todo aceitar de quem fala que há um certo nome não tem explicação. 244d

Teeteto – Porquê?

Hóspede de Eleia – Ao postular que o nome é diferente da coisa, de algum modo, ele diz que são dois.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E mais, se sustentar que o nome é o mesmo que a coisa, ou será obrigado a dizer que é nome de nada, ou, se disser que é nome de algo, seguir-se-á que o nome é somente nome do nome e de nenhuma outra coisa.

Teeteto – É assim.

Hóspede de Eleia – E o um é nome do um e, por sua vez, é o um do nome.

Teeteto – É forçoso.

Hóspede de Eleia – O quê? O todo é outro do um que é ou dirão que é o mesmo que ele?

244e Teeteto – Pois, como não dirão, e dizem mesmo?

Hóspede de Eleia – Pois então, se é um todo, como também Parmênides diz –

“de toda parte é perfeito, semelhante ao corpo de uma esfera bem redonda, a partir do centro, em equilíbrio por toda parte, pois, nem maior, nem menor, aqui ou ali, é necessário que seja” –,

então, se o ser é desse tipo, tem centro e extremidades, e, tendo-os, é de todo necessário que tenha partes; ou como é?

Teeteto – Assim mesmo.

245a Hóspede de Eleia – Contudo, nada impede que o que tem partes imponha a todas elas a afecção do um, sendo dessa maneira tudo e ser e todo um.

Teeteto – E, por que não?

Hóspede de Eleia – E o que tem essas afecções acaso não é impossível que seja ele mesmo o próprio um?

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – É, na verdade, preciso que de todo o modo seja afirmado sem partes o que é verdadeiramente um, segundo o argumento correcto.

Teeteto – Pois então, é preciso.

245b Hóspede de Eleia – Mas, o que é de tal modo, a partir de muitas partes, não concordará com esse argumento.

Teeteto – Estou a entender.

Hóspede de Eleia – Então, de duas uma, tendo a afecção do um, o ser será assim um e todo, ou de todo o modo não diremos que o ser é um todo?

Teeteto – Escolha difícil me ofereces.

Hóspede de Eleia – É verdade o que estás a dizer. Pois, sendo o ser como afectado pelo um, manifestar-se-á que não é o mesmo que o um, e, na verdade, todas as coisas serão mais do que um.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E mais, se o ser não é um todo por ter sido afectado pelo um, sendo o todo em si, segue-se que o ser é carente de si mesmo. 245c

Teeteto – Certamente.

Hóspede de Eleia – Ora, segundo este raciocínio, sendo o ser privado de si próprio, será não sendo.

Teeteto – Assim será.

Hóspede de Eleia – E todas as coisas vêm a ser mais que um, tendo o ser e o todo conseguido cada um uma natureza própria separada.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Então, não sendo o todo absolutamente, essas mesmas dificuldades ocorrem ao ser, e, além de não ser, nem sequer virá a ser. 245d

Teeteto – O quê?

Hóspede de Eleia – O que veio a ser veio a ser sempre um todo; de modo que é preciso que aquele que não coloca o um e o todo entre as coisas que são nem fale de entidade, nem de geração.

Teeteto – Parece que essas coisas são totalmente assim.

Hóspede de Eleia – E mais, é preciso que o não todo não tenha qualquer quantidade; pois, qualquer quantidade que tenha tem de ser quanta um todo é.

Teeteto – Perfeitamente.

245e Hóspede de Eleia – E por certo mil outras dificuldades insolúveis, cada uma se manifestará a quem diz que o ser é dois, ou um somente.

Teeteto – As que agora aparecem quase mostram isso; pois uma traz outra ainda maior e mais difícil, sempre vagando em torno das que antes tínhamos dito.

246a Hóspede de Eleia – Ora, não enumerámos todos os que pensaram com rigor a respeito do ser e do não ser, mas, seja bastante assim mesmo; porém, devemos examinar os que dizem de outro modo, para que, a partir de todos eles, vejamos que dizer o ser em nada é mais fácil que dizer o que por ventura o não ser é.

Teeteto – Então, é bom avançar também na direcção desses.

Hóspede de Eleia – Na verdade, há entre eles como que uma batalha de gigantes, devida à contestação de uns com os outros a respeito do que o ser é.

Teeteto – Como?

246b Hóspede de Eleia – Uns arrastaram para a terra todas as coisas do céu e do invisível, agarrando com as mãos, sem cuidado, rochedos e carvalhos. Pois, apegando-se a todas as coisas dessa natureza, obstinam-se, dizendo que é só isso que proporciona resistência e pode ser agarrado, definindo entidade igual a corpo. E, se alguém dos outros disser que alguma coisa que não tenha corpo é, desdenham-no completamente e não aceitam ouvir mais nada.

Teeteto – Falaste de gente terrível; também eu me deparei com muitos desses.

Hóspede de Eleia – Eis porque os que contestam essas posições se defendem com muita cautela a partir de alguma região acima, invisível, afirmando com vigor que certas formas inteligíveis e incorpóreas são a verdadeira entidade; quanto

aos corpos daqueles e à verdade dita por eles, reduzem-na a pedacinhos com os seus argumentos e proclamam que, em vez de uma entidade, qualquer coisa que se move é gerada. No meio, Teeteto, e em torno dessas questões, uma imensa batalha sem fim se levantou. 246c

Teeteto – É verdade

Hóspede de Eleia – Junto a esses dois partidos, um de cada vez, abordemos o argumento que apresentam acerca da entidade.

Teeteto – E como o abordaremos, então?

Hóspede de Eleia – Junto daqueles que postulam a entidade em formas é mais fácil, pois são mais dóceis; mas, junto daqueles que arrastaram pela força todas as coisas para o corpo é mais difícil e talvez até quase impossível. Parece-me, contudo, ser deste modo que é preciso tratar com eles. 246d

Teeteto – De que modo?

Hóspede de Eleia – Antes de mais, se fosse possível, fazê-los na realidade melhores; e, se isso não ocorrer, façamo-lo com argumentos, supondo que são mais corteses do que agora aceitam responder. Pois, o que foi acordado pela parte dos melhores de algum modo é mais forte do que o acordado junto dos piores. Mas, não nos preocupemos com eles, pois, estamos buscando a verdade.

Teeteto – É muito certo. 246e

Hóspede de Eleia – Então, ordena aos que se tornaram melhores que te respondam e interpreta o que foi dito da parte deles.

Teeteto – Assim será.

Hóspede de Eleia – Que digam então se alguma coisa é um animal mortal.

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – E isso, não concordam que é um corpo animado?

Teeteto – Perfeitamente.

Hóspede de Eleia – Colocando a alma como alguma das coisas que são?

247a Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – O quê? A alma, não dizem eles que uma é justa e outra injusta, uma sensata e outra insensata?

Teeteto – O que é isso?

Hóspede de Eleia – Mas não é pela posse e presença da justiça que cada uma delas se torna dessa forma e o contrário pelos contrários?

Teeteto – Sim, convêm também isso.

Hóspede de Eleia – Mas, então dirão com isso que alguma coisa, capaz de vir a ser presente e vir a ser ausente, de todo o modo é algo.

Teeteto – Pois bem, dizem.

247b Hóspede de Eleia – Ao serem, então, justiça e sensatez e a virtude e os seus contrários, e também a alma em que essas coisas vêm a ser, dizem ser algo visível e tangível alguma delas ou todas são invisíveis.

Teeteto – Quase nenhuma dessas é visível.

Hóspede de Eleia – E o quê, acerca de tais coisas? Acaso dizem que têm algum corpo?

247c Teeteto – Não respondem a tudo isso da mesma maneira, mas a própria alma parece-lhes possuir um certo corpo, embora, acerca da sensatez e cada uma das outras que questionaste, tenham vergonha de ousar concordar que nenhuma existe ou teimar que todas são corpos.

Hóspede de Eleia – Para nós é muito claro que se tornaram homens melhores, Teeteto, pois, pelo menos dentre os que foram semeados e são autóctones, não se envergonhariam de uma só dessas respostas; mas insistiriam que tudo o que não fossem capazes de esmigalhar com as mãos, isso não é absolutamente nada.

Teeteto – Falas tal e qual eles pensam.

Hóspede de Eleia – Então, interroguemo-los novamente; pois, se aceitam admitir que algo dentre as coisas que são, por pequeno que seja, é incorpóreo, é quanto basta. Pois, devem dizer o que foi que por natureza se gerou nessas coisas e ao mesmo tempo também em quantas têm corpo, pois, visam ambas, ao dizerem que são. Talvez fiquem em dificuldade e, se a experimentarem, considera que, se insistíssemos, será que estariam dispostos a aceitar e concordar que o ser é o seguinte. 247d

Teeteto – Mas, qual coisa? Dize e talvez fiquemos sabendo.

Hóspede de Eleia – Digo que, na verdade, o que quer que seja que possua qualquer espécie de potência quer para produzir outra coisa, de qualquer natureza, quer para ser afetado o mínimo que seja, por efeito da coisa mais insignificante, mesmo que seja uma só vez, digo que tudo isso realmente é; pois, postulo como delimitação dos seres o que não são algo mais que potência. 247e

Teeteto – Mas, uma vez que eles mesmos não podem no momento presente dizer algo melhor, aceitam isso.

Hóspede de Eleia – Ótimo! Pois, talvez mais tarde tanto a nós, quanto a esses aí, possa aparecer outra coisa; então, que isto fique de momento acordado entre nós. 248a

Teeteto – Fica.

Hóspede de Eleia – E agora passemos aos outros, os amigos das ideias, e tu interpreta para nós também o que esses dizem.

Teeteto – Assim será.

Hóspede de Eleia – Falais de geração, depois de ter distinguido a entidade, em separado? Pois sim?

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E dizeis também que pelo corpo, através da sensação, comungamos com a geração, e, pela alma, através do pensamento, com aquilo que o ser realmente é; afirmamos que este é do mesmo modo, sempre idêntico, enquanto a geração é outra e de outra maneira.

248b Teeteto – Pois dizemos.

Hóspede de Eleia – E, na verdade, que diremos dessa comunhão, ó melhores dos homens, que dizemos atribuir às duas? Será que não é o que agora mesmo foi dito de nossa parte?

Teeteto – Que coisa é essa?

Hóspede de Eleia – O efeito ou a acção sofridos a partir de alguma potência, originados pela combinação de um com a outra. Talvez tu, Teeteto, não consigas ouvir a resposta deles a estas perguntas, mas eu, certamente que sim, por estar habituado.

Teeteto – Então, que resposta dão eles?

248c Hóspede de Eleia – Não concordam connosco quanto ao que foi dito agora mesmo aos filhos da terra acerca da entidade.

Teeteto – E como é?

Hóspede de Eleia – Postulamos, como definição suficiente das coisas que são a potência de agir ou ser afetado, por mínima que seja, quando se acha presente em algo?

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – É em relação a isso que dizem o seguinte: pela geração se participa da potência de ser afectado e de produzir, mas nenhuma dessas potências se combina com a entidade.

Teeteto – Então, é isso que afirmam?

Hóspede de Eleia – Sim, mas em relação a isso devem responder-nos, quando lhes exigimos ainda que nos informem com mais clareza se concordam que a alma conhece e que a entidade é conhecida.

248d

Teeteto – Mas, isso eles dizem.

Hóspede de Eleia – O quê? Dizeis que o conhecer e o ser conhecido são acto, afecção ou ambos? Ou um é afecção e o outro é outra coisa, ou nenhum dos dois participa de todo de nenhum dos outros dois? É evidente que nenhum dos dois participa de nenhum deles, pois estariam afirmando coisas contrárias às anteriores.

Teeteto – Estou a entender.

Hóspede de Eleia – Pelo menos isto se segue, que, se o conhecer é produzir algo, o ser conhecido é necessariamente ser afectado. E a entidade, segundo esta tese, sendo conhecida pela inteligência, enquanto é conhecida é movida por esta, devido a ser afecção, pelo que dizemos que não pode achar-se em repouso.

248e

Teeteto – É correcto.

Hóspede de Eleia – Então, o quê, por Zeus?! Seremos facilmente persuadidos de que, de verdade, movimento, vida, alma e inteligência não estão presentes no que é de todo o modo, que não vive, nem pensa, mas fica venerável e sagrado, sem ter senso, fixo e imóvel?

249a

Teeteto – Então, com certeza, ó Hóspede de Eleia, concordaram com uma tese terrível!

Hóspede de Eleia – Então, diremos que tem senso, porém, não tem vida?

Teeteto – Mas, como!?

Hóspede de Eleia – Ao contrário, afirmamos que os dois estão nele, mas que não é numa alma que os tem?

Teeteto – E de que outra maneira os poderia ter?

Hóspede de Eleia – Diremos então que tem alma, senso e vida e que de todo imóvel, fica animado e estático?

249b Teeteto – Para mim, pelo menos, tudo isso parece inexplicável.

Hóspede de Eleia – Também devemos considerar o movido e o movimento como coisas que são.

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Então, se são imóveis, Teeteto, acontece que não há senso em nada, a respeito de nada e de modo nenhum.

Teeteto – Perfeitamente.

Hóspede de Eleia – Pois bem, e se, pelo contrário, concordarmos que todas as coisas são levadas e movidas, também por essa mesma tese, retiraremos o próprio senso das coisas que são.

Teeteto – Como?

249c Hóspede de Eleia – Pensas que o que é idêntico a si próprio, do mesmo modo e acerca de si, viria a ser sem repouso?

Teeteto – De modo algum.

Hóspede de Eleia – O quê? Então, sem esses podes ver como o pensamento estaria ou viria a ser em qualquer lugar?

Teeteto – De modo nenhum.

Hóspede de Eleia – Pois então, devemos combater com todos os argumentos contra quem, fazendo desaparecer o saber, a inteligência ou o pensamento, ainda defenda algo, seja como for.

Teeteto – E com veemência.

Hóspede de Eleia – Pois bem, ao filósofo que dá grande valor a essas coisas, por causa delas, parece ser de toda necessidade não conceder aos que afirmam que o tudo é estático 249d quer seja um, quer muitas formas, e, por sua vez, recusar-se a dar ouvidos aos que movem o ser de todos os lados. Conforme a expressão das crianças, “quantas coisas imóveis e movidas”, afirmamos que o ser e o tudo são uma coisa e outra.

Teeteto – É a grande verdade.

Hóspede de Eleia – E então? Acaso não é manifesto para nós que acabamos de cercar o ser com o discurso?

Teeteto – E muito bem.

Hóspede de Eleia – Eh, eh... Teeteto, será que, como me parece, agora iremos descobrir a dificuldade da investigação do ser?

Teeteto – Como? De novo? Porque disseste isso? 249e

Hóspede de Eleia – Ó cândido amigo, não tens em mente que agora nos achamos na maior ignorância a respeito dele, a nós mesmos parecendo que estamos a dizer algo?

Teeteto – Por mim, pelo contrário não consigo entender por onde, sem querer, chegámos aí.

Hóspede de Eleia – Examina então com mais clareza se, ao chegarmos a acordo sobre as coisas presentes, fôssemos 250a interrogados justamente acerca das coisas que nós mesmos há pouco questionávamos aos que afirmavam que o todo é quente e frio.

Teeteto – Quais? Ajuda-me a lembrar?

Hóspede de Eleia – Perfeitamente; vou mesmo esforçar-me por conseguir isso fazendo-te perguntas como as que fiz a eles naquela ocasião, a fim de que juntos possamos avançar em algo.

Teeteto – Muito bem.

Hóspede de Eleia – Pudesse ser! Acaso não afirmas que movimento e repouso são o mais contrários um ao outro?

Teeteto – Pois, como não?

Hóspede de Eleia – E, do mesmo modo, dizes que ambos e cada um deles é?

250b Teeteto – Pois, digo.

Hóspede de Eleia – E acaso dizes que cada um dos dois se move, quando aceitas que são?

Teeteto – De forma alguma.

Hóspede de Eleia – Então, sinalizas que estão em repouso, ao dizer que ambos são?

Teeteto – Mas, como?

Hóspede de Eleia – Disseste que ambos são ao postulares na alma o ser como um terceiro, além desses, como se o repouso e o movimento estivessem contidos por ele, quando combinaste e consideraste que comungavam naquilo que o ser é.

250c Teeteto – Corremos o risco de entrever o ser verdadeiramente como um terceiro, quando afirmamos que repouso e movimento são.

Hóspede de Eleia – Portanto, o ser não é a combinação de movimento e repouso, mas, ao contrário, algo diferente desses.

Teeteto – Parece.

Hóspede de Eleia – Portanto, segundo a sua natureza, o ser não está parado nem se move.

Teeteto – É quase isso.

Hóspede de Eleia – Para onde ainda precisa dirigir o raciocínio aquele que quiser chegar a ter seguro em si algo claro a respeito do ser?

Teeteto – Pois, para onde?

Hóspede de Eleia – Creio que ainda não é fácil chegar a nenhum lugar. Pois, se algo não se move, como não está parado? Ou, o que de nenhum modo está parado como por sua vez não se move? Ora, o ser manifesta-se a nós agora alheio a uma e outra dessas alternativas. É isso possível? 250d

Teeteto – É mais impossível que tudo.

Hóspede de Eleia – E em cima disso é justo lembrar mais esta coisa.

Teeteto – Qual coisa?

Hóspede de Eleia – É que, tendo sido interrogados sobre o nome do não ser, aquilo a que por acaso há que atribuí-lo, caímos na maior aporia. Lembra-te?

Teeteto – Pois, como não?

Hóspede de Eleia – Será então que estamos agora em menor dificuldade em torno do ser? 250e

Teeteto – Para mim, Hóspede de Eleia, se posso dizê-lo, é manifesto que caímos numa maior.

Hóspede de Eleia – Que isso fique então estabelecido como dificuldade. Uma vez que, em pé de igualdade o ser e o não ser fazem parte da aporia, surge agora uma esperança de que, se um dos dois aparecer mais embaçado ou mais claro, que o outro deles assim também apareça. E, no caso de não sermos capazes de ver nenhum dos dois, que o debate nos 251a

leve por onde formos capazes, passando da melhor maneira ao mesmo tempo por ambos.

Teeteto – Muito bem.

Hóspede de Eleia – Digamos então como, de cada vez, chamamos a mesma coisa com muitos nomes.

Teeteto – Como o quê? Dá um exemplo

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

Teeteto – É verdade o que dizes.

251c Hóspede de Eleia – De onde, creio, preparámos um banquete para os jovens e, de entre os velhos, os tardios a aprender; a qualquer um está ao alcance das mãos retrucar que é impossível o múltiplo ser um e o um múltiplo, por isso alegram-se não deixando chamar ao homem bom, mas ao bom bom e ao homem homem. Acontece às vezes, Teeteto, encontrar quem leve a sério esse tipo de coisas. Uma vez são homens mais velhos que, por serem mal dotados no que tange à inteligência, se espantam com dificuldades dessas, e ainda acreditam ser sumamente sábios por terem descoberto isso.

Teeteto – Por certo.

251d Hóspede de Eleia – Por essa razão, para que nosso discurso seja para todos que alguma vez discutiram qualquer coisa a respeito da entidade, falemos também para esses e para os outros, com quantos dialogámos antes. Quanto às questões de agora, digamo-las como em perguntas.

Teeteto – Que espécie de questões?

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

Teeteto – Quanto a mim, nada tenho a responder em nome deles.

Hóspede de Eleia – Porquê então, respondendo uma a uma, não examinamos o que acontece a cada uma delas?

Teeteto – Dizes bem.

Hóspede de Eleia – E estabeleçamos também, se quiseses, em primeiro lugar, que dizem que nada tem nenhuma capacidade de comunhão com nada e para nada. Consequentemente, o movimento e o repouso de nenhum modo participam daquilo que o ser é?

Teeteto – Pois não. 252a

Hóspede de Eleia – O quê? Algum dos dois será, se não participam da entidade?

Teeteto – Não será.

Hóspede de Eleia – Por essa concordância, parece que imediatamente todas as coisas se levantaram de novo: ao mesmo tempo, os que movem o todo e os que, como um, o imobilizam, quantos, de acordo com as formas, dizem que as coisas são sempre segundo elas mesmas, do mesmo modo; pois, todos esses acoplam o ser: estes dizendo que realmente se move, aqueles que realmente está em repouso.

Teeteto – É perfeito, então.

252b Hóspede de Eleia – E, na verdade, também quantos ora combinam todas as coisas, ora as separam; sejam infinitos elementos convergindo para um, ou divergindo a partir de um; sejam finitos, separando-se e unindo-se, postulam que isto se gera do mesmo modo, seja descontínua, seja continuamente. Todas estas doutrinas nada diriam, se não houvesse mistura.

Teeteto – É correcto.

Hóspede de Eleia – E ainda mais; prosseguiriam da maneira mais ridícula o seu discurso os que não permitem atribuir uma coisa a outra por comungar da afecção dela.

252 c Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – Eles são forçados a servir-se do verbo “ser” e do “separado” e “dos outros” e do “por si” e de milhares de outras expressões, que sendo incapazes de afastar e de não adaptar nos seus discursos, mostram que não têm necessidade de outros refutadores. Pois, conforme o dito, possuem um inimigo em casa, que os contradirá, produzindo sempre sons de dentro enquanto caminham, como o inimitável Euricles.

252d Teeteto – Falas muito bem e é verosímil e verdadeiro o que dizes.

Hóspede de Eleia – O quê? Vamos deixar as coisas todas terem capacidade de comunhão umas com as outras?

Teeteto – Isso aí até eu sou capaz de resolver.

Hóspede de Eleia – Como?

Teeteto – É que o próprio movimento ficaria totalmente parado e por sua vez o próprio repouso mover-se-ia, se viessem a gerar-se um sobre outro.

Hóspede de Eleia – Mas, pelo menos isso é impossível pelas maiores necessidades; isto é, o movimento ficar parado e o repouso mover-se.

Teeteto – Pois, como não?

Hóspede de Eleia – Então, só resta a terceira.

Teeteto – É.

Hóspede de Eleia – Certo; de todas, pelo menos uma certa coisa é necessária: ou todas as coisas se misturam, ou nada, ou umas aceitam misturar-se, outras não. 252e

Teeteto – Pois, como não?

Hóspede de Eleia – Certo; e as duas primeiras foi achado impossível que se misturassem.

Teeteto – É.

Hóspede de Eleia – Logo, aquele que quer responder correctamente terá de colocar a terceira, restante.

Teeteto – Perfeitamente.

Hóspede de Eleia – Quando então umas coisas aceitam agir assim e outras não, quase estariam sujeitas à mesma afecção que as letras; com efeito umas delas se ajustam de algum modo às outras, e outras não se adaptam. 253a

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – As vogais, diferentemente das outras, ocupam um espaço tal qual um liame através de todas, de forma que sem alguma delas é impossível ajustar até uma com outra das outras todas.

Teeteto – É mesmo; impossível.

Hóspede de Eleia – Então, todos sabem quais com quais são capazes de comungar, ou é preciso arte àquele que vai fazer isso com competência?

Teeteto – Precisa de arte.

Hóspede de Eleia – De qual delas?

Teeteto – Da arte das letras.

253b Hóspede de Eleia – O que é isso? Com referência aos sons agudos e graves, será que não é assim? Aquele que, mesmo não tendo arte, conhecer os sons misturados entre si é das Musas, e o que não percebe não é?

Teeteto – É assim mesmo.

Hóspede de Eleia – Também nas outras artes e naquilo que não tem arte com certeza encontraremos essas espécies de diferenças?

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – O quê? Uma vez que já estamos de acordo que também os géneros se misturam uns com os outros, segundo as mesmas regras de mistura, será que não é com certa ciência que é necessário que avance quem vai demonstrar o reto discurso acerca de quais dos géneros se harmonizam, e quais e com quais não aceitam reciprocidade? E também, por sua vez, se há alguns géneros que congregam todos, de modo a serem capazes de se conjugar; e novamente, nas separações, se, através de todos, são outras as causas de separação?

253c

Teeteto – Com efeito, como não há precisão de ciência e talvez quase da maior ciência?!

Hóspede de Eleia – E então, que nome daremos a essa ciência, Teeteto? Ou, por Zeus, tropeçamos sem perceber na ciência dos homens livres e, ao buscarmos o sofista, corremos o risco de já termos encontrado o filósofo?

Teeteto – Como dizes?

253d Hóspede de Eleia – O acto de fazer divisões segundo os géneros e de não considerar a mesma forma diferente, ou outra a mesma, acaso diremos que não é da ciência dialética?

Teeteto – Sim, diremos.

Hóspede de Eleia – Pois bem, o que é capaz de fazer isso percebe suficientemente uma forma através de muitas, estando

uma disposta, separada de cada uma, estendida por tudo, e muitas formas diferentes, contidas entre si por uma só de fora, e uma estendendo-se através de muitos todos, ajustados em conjunto numa forma só; e muitas formas separadas em tudo. Isso é saber e ser capaz de discernir cada coisa que comunga e cada coisa que não comunga, segundo o gênero. 253e

Teeteto – Então, é assim de todo o modo.

Hóspede de Eleia – Mas, decerto, na minha opinião, não concederás que seja dialéctico senão aquele que filosofa com pureza e justiça.

Teeteto – Pois, como concedê-lo a um outro?

Hóspede de Eleia – O filósofo, se o buscarmos, havemos de encontrá-lo agora e sempre num lugar desses, mas também a esse é difícil vê-lo com clareza; embora a dificuldade seja diferente no caso dele e no do sofista. 254a

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – É que um, refugiando-se na obscuridade do não ser, ajustando-se a ela, torna difícil raciocinar por causa da escuridão do lugar, não é?

Teeteto – Parece.

Hóspede de Eleia – Enquanto o filósofo, sempre devotado à forma do ser, através do raciocínio, por causa do esplendor da região que ocupa, não é de nenhum modo fácil de ser visto, pois os olhos da alma da maioria são incapazes de sustentar a visão do divino. 254b

Teeteto – Também é natural serem assim, não menos do que com os outros.

Hóspede de Eleia – Pois bem, a respeito disso examinaremos a questão com mais clareza, se ainda tivermos vontade de fazê-lo. Mas, a respeito do sofista, é evidente que

não devemos deixá-lo de lado antes de o termos examinado bem.

Teeteto – Falaste bem.

254c Hóspede de Eleia – Então, já concordámos que, de entre os géneros, uns aceitam comungar entre si e outros não, e que uns comungam com poucos e outros com muitos, nada impedindo que outros estejam em comunicação com todos. Depois disso, estendamos a nossa teoria, considerando deste modo não todas as formas, a fim de não nos atrapalharmos com muitas, mas, tendo escolhido algumas dentre as mais importantes. Em primeiro lugar, de que qualidade é cada uma, depois, de que modo têm capacidade de comunicação recíproca. Isto, para, se não formos capazes de captar com toda a clareza o ser e o não ser, não ficarmos faltos de argumento a respeito deles. E vejamos, tanto quanto a presente
254d investigação consente, se nos é permitido dizer que o não ser é realmente não ser, retirando-nos sem danos.

Teeteto – Então vejamos.

Hóspede de Eleia – Os géneros supremos daqueles que agora mesmo enumeramos são o ser, ele próprio, e repouso e movimento.

Teeteto – São.

Hóspede de Eleia – E, pelo menos dois deles, são reciprocamente sem mistura.

Teeteto – E muito.

Hóspede de Eleia – Mas, o ser mistura-se com ambos, pois de algum modo ambos são.

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Então, esses vêm a ser três.

Teeteto – E então?

Hóspede de Eleia – Então, cada um deles é diferente dos outros dois, mas é o mesmo para si próprio.

Teeteto – É assim.

254e

Hóspede de Eleia – Mas então, que acabamos de dizer com o mesmo e o outro? Será que os dois são gêneros diferentes dos outros três, necessariamente sempre os dois misturados com aqueles, e devemos examiná-los como se fossem cinco, mas não três; ou, sem nós mesmos percebermos, estamos denominando esse mesmo e o outro como algum daqueles?

255a

Teeteto – Talvez.

Hóspede de Eleia – Mas, decerto, movimento e repouso não são algo outro ou o mesmo.

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – O que quer que atribuamos em comum ao movimento e repouso, isso, nenhum dos dois é capaz de ser.

Teeteto – Porquê?

Hóspede de Eleia – O movimento ficará parado e o repouso mover-se-á; pois, em torno de um ou outro, qualquer um dos dois tornar-se-á outro, obrigando por sua vez o outro a mudar-se no contrário da sua própria natureza, visto que participa do contrário.

255b

Teeteto – Perfeitamente.

Hóspede de Eleia – Na verdade, ambos participam do outro e do mesmo.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Pois então, não digamos que o movimento é o mesmo ou o outro, nem também o repouso.

Teeteto – Pois, não digamos.

Hóspede de Eleia – Mas então, devemos pensar que o ser é o mesmo, como se fossem um?

Teeteto – Talvez.

255c Hóspede de Eleia – Mas, se o ser e o mesmo não sinalizam nada diferente, ao dizermos, por outro lado, que repouso e movimento, um e outro são, afirmaremos assim que eles são o mesmo.

Teeteto – Mas, isso é impossível!

Hóspede de Eleia – Portanto, é impossível o mesmo e o ser serem um.

Teeteto – Mais ou menos.

Hóspede de Eleia – Então, colocaremos o mesmo como um quarto, além dos três?

Teeteto – Certamente.

Hóspede de Eleia – O quê? O outro então deve por nós ser dito o quinto? Ou esse e o ser devem ser pensados como dois nomes de um género só?

Teeteto – Talvez sim.

Hóspede de Eleia – Mas, eu creio que tu admites que, dentre os que são, uns são, em si e por si, e outros sempre são ditos em relação aos outros.

Teeteto – Porque não?

255d Hóspede de Eleia – E o outro em relação a outro; pois não?

Teeteto – É assim.

Hóspede de Eleia – Não seria, se o ser e o outro, ambos, não diferissem totalmente; mas, se o outro participasse de ambas as formas, como o ser, talvez ele fosse também um

outro, entre os outros, não em relação a outro; mas agora, para inexperientes como nós, segue-se que isso que acontece é necessariamente por causa de outro.

Teeteto – Dizes as coisas conforme são.

Hóspede de Eleia – Devemos dizer que a natureza do outro é como se fosse um quinto nas formas que escolhe-
mos. 255e

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E diremos que ela corre através de todos eles; pois cada um é outro em relação aos outros, não por causa da sua natureza, mas por participar da forma do outro.

Teeteto – Perfeitamente.

Hóspede de Eleia – Então, falemos sobre os cinco, deste modo retomando um por um.

Teeteto – De que modo?

Hóspede de Eleia – Em primeiro lugar, o movimento é completamente diferente do repouso. Ou, como dizemos?

Teeteto – Dessa maneira.

Hóspede de Eleia – Portanto, não é repouso.

Teeteto – De forma nenhuma.

Hóspede de Eleia – Mas existe, por participar do ser. 256a

Teeteto – É.

Hóspede de Eleia – Então, de novo o movimento é, por sua vez, diferente do mesmo.

Teeteto – Mais ou menos.

Hóspede de Eleia – Logo, não é o mesmo.

Teeteto – Pois então, não é.

Hóspede de Eleia – Mas, esse era o mesmo, por todas as coisas participarem do mesmo.

Teeteto – E muito.

256b Hóspede de Eleia – E devemos concordar que, na verdade, o movimento é o mesmo e o não mesmo e não nos amofinarmos. Pois, quando dizemos ele ser o mesmo e o não mesmo, não dizemos que é de modo semelhante, mas, quando dizemos que é o mesmo por causa da participação do mesmo, dizemos assim em relação a ele mesmo, e, quando dizemos que não é o mesmo, é por causa da comunhão com o outro, por causa do qual se forma separado do mesmo, vindo a ser não aquele, mas outro, de modo a ser de novo dito corretamente não mesmo.

Teeteto – É muito certo.

Hóspede de Eleia – Pois então, também se, por alguma razão, o próprio movimento tomasse parte do repouso, em nada seria descabido denominá-lo parado.

Teeteto – É correctíssimo até, se é que, dentre os géneros, admitimos que uns aceitam misturar-se reciprocamente e outros não.

256c Hóspede de Eleia – E, na verdade, na demonstração anterior àquelas a que chegamos agora, provamos que é dessa maneira, por natureza.

Teeteto – Pois, como não?

Hóspede de Eleia – Digamos então novamente: o movimento é outro do outro, conforme era outro do mesmo e também do repouso?

Teeteto – É forçoso.

Hóspede de Eleia – Logo, de algum modo, não é outro e também é outro, segundo a tese de agora.

Teeteto – É verdade.

Hóspede de Eleia – E depois disso o quê? Será que então diremos que ele é outro, dentre os três, e não vamos dizer que é diferente do quarto, depois de termos concordado que são cinco, a respeito dos quais nos propusemos examinar? 256d

Teeteto – E como? Pois é impossível admitir um número menor do que aquele que agora mesmo nos apareceu.

Hóspede de Eleia – Logo, sem medo e com todo o empenho, digamos que o movimento é outro do ser.

Teeteto – Pois bem, sem medo nenhum.

Hóspede de Eleia – Pois então, claramente o movimento realmente não é ser e também é ser, uma vez que participa do ser.

Teeteto – É muito claro.

Hóspede de Eleia – Logo, necessariamente o não ser é sobre o movimento e por todos os gêneros. Pois, em todos a natureza do outro opera, fazendo cada um não ser e, de acordo com isto, diremos com correção que todas as coisas não são, e, de novo, por participarem do ser, que são e também que existem. 256e

Teeteto – Há risco disso.

Hóspede de Eleia – Logo, em relação a cada uma das formas, o ser é múltiplo, o não ser uma multidão indefinida.

Teeteto – Parece.

Hóspede de Eleia – Então, deve também ser dito que o próprio ser é outro dos outros. 257a

Teeteto – É forçoso.

Hóspede de Eleia – Logo, também o ser, quantas forem as outras coisas, em relação a essas tantas, não é; pois, não

sendo aquelas, é ele próprio um, enquanto, de novo, por sua vez, indefinidas em número, as outras coisas não são.

Teeteto – É mais ou menos assim.

Hóspede de Eleia – Então, também não devemos nos aborrecer com isto, uma vez que a natureza dos gêneros os faz terem comunhão uns com outros. E, se alguém não admite isto, que nos convença contra as conclusões anteriores e assim também comece com o que vem depois delas.

Teeteto – É muito justo o que disseste.

257b Hóspede de Eleia – Vejamos então também isto.

Teeteto – Isto, o quê?

Hóspede de Eleia – Sempre que dizemos não ser, não dizemos algo contrário ao ser, mas apenas outro.

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – Por exemplo, quando dizemos algo não grande, parece-te que, com a expressão, algo aponta mais para o pequeno do que para o regular?

Teeteto – Como é isso?

257c Hóspede de Eleia – Então, não admitiremos que, quando se diz uma negação, esta signifique o contrário, mas tão somente que, colocada antes dos nomes que se seguem, indica algo diferente das outras coisas, ou melhor, das coisas acerca das quais tratam os nomes pronunciados depois da negação.

Teeteto – É bem isso.

Hóspede de Eleia – Então, consideremos também isto, se te parece.

Teeteto – Isto o quê?

Hóspede de Eleia – Para mim, a natureza do outro aparece recortada, conforme o saber.

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – De algum modo, também esse é um, mas cada parte dele, que vem a ser sobre qualquer coisa, tem em separado uma denominação própria dela mesma; é por isso que existem muitas chamadas artes e saberes. 257d

Teeteto – É bem isso.

Hóspede de Eleia – Pois bem, embora seja uma, também com as partes da natureza do outro acontece isso.

Teeteto – Talvez seja; mas, de que modo vamos dizer?

Hóspede de Eleia – Há alguma parte do outro que seja contraposta ao belo?

Teeteto – Há.

Hóspede de Eleia – Pois, diremos que isso é anónimo, ou que tem alguma denominação?

Teeteto – Que tem; pois, cada vez que pronunciamos não belo, isso é outro da natureza do belo e não de algum outro.

Hóspede de Eleia – Vamos lá, diz-me agora isto:

Teeteto – Que coisa? 257e

Hóspede de Eleia – Então, não acontece com isto que o não belo é algo outro, dentre as coisas que são, que foi separado de um certo género, e de novo, por sua vez, contraposto a alguma das coisas que são?

Teeteto – É assim.

Hóspede de Eleia – Então, segue-se que o não belo é uma certa contraposição do ser em relação ao ser.

Teeteto – Correctíssimo.

Hóspede de Eleia – Pois então?! Segundo esse discurso, portanto, estará o belo mais dentre as coisas que são e o não belo menos?

Teeteto – Em nada.

258a Hóspede de Eleia – Logo, de modo semelhante, deve ser dita a mesma coisa em relação ao não grande e ao grande.

Teeteto – Semelhantemente.

Hóspede de Eleia – Pois bem, também o não justo, segundo as mesmas razões, deve colocar-se em relação ao outro, nada mais sendo que outro?

Teeteto – E, daí?

Hóspede de Eleia – Também diremos o mesmo das outras coisas, uma vez que a natureza do outro apareceu existindo dentre as coisas que são, e existindo, é de necessidade também postular que as partes dela nada menos existem.

Teeteto – Pois, como não?

258b Hóspede de Eleia – Pois bem, parece que a contraposição da natureza de uma parte do outro à do ser, contrapondo-se um ao outro, em nada é, se é permitido dizer, menos entidade do que o próprio ser, não sinalizando o contrário daquele, mas apenas um outro daquele e nada mais.

Teeteto – É bem claro.

Hóspede de Eleia – Então, o que chamaremos a ela?

Teeteto – É evidente que o não ser, que estamos buscando através do sofista, é isso mesmo.

258c Hóspede de Eleia – Será que então, como disseste, o não ser em nada é mais falto de entidade do que os outros, e é preciso ousar dizer já que o não ser existe firmemente e que tem sua própria natureza; como o grande era grande e o belo era belo, e, por sua vez, o não grande era não grande e o não belo não belo, assim também o não ser era em si e é não ser,

vença que não estamos a dizer bem, depois de nos ter refutado; e, se não for capaz, também ele deve dizer, como também nós dizemos, que os géneros se misturam entre si, e o ser e o outro atravessam entre si todos os géneros, incluindo-se um ao outro: de um lado, o outro existe, depois de ter participado do ser, e, por causa dessa participação, não é exactamente aquilo em que teve participação, mas outro, e, uma vez
259b que é outro em relação ao ser, com toda clareza possível é necessariamente não ser! E o ser, por sua vez, tendo tomado participação do outro, seria outro em relação aos outros géneros, e, uma vez que é outro, não é cada um deles, nem todos os outros, a não ser ele próprio; de modo que, sem tergiversação, há dez mil sobre dez mil coisas que o ser não é; e, tal como os outros, em relação a cada uma e à totalidade das coisas, é de muitas maneiras e de muitas maneiras não é.

Teeteto – É verdade.

Hóspede de Eleia – Então, se alguém desconfia dessas
259c contradições, é dever dele examinar e dizer algo melhor do que o que agora dissemos. Ou então, se, como quem descobriu algo difícil se diverte a puxar os discursos ora para umas coisas, ora para outras, o nosso argumento de agora diz que faz um enorme esforço em coisas sem interesse; pois, nada disso é subtil ou difícil de descobrir, mas aquilo a que chegámos já é tão difícil, quanto belo.

Teeteto – Aquilo, o quê?

Hóspede de Eleia – O que dissemos antes, mandar essas
259d coisas passear e, tendo concedido que eram possíveis, ser capaz de as seguir de perto, depois de ter refutado cada uma delas, como quando alguém diz que o outro é de algum modo o mesmo, e que, sendo o mesmo, é outro, daquela maneira e segundo aquilo que nessas coisas é afectado. Porém, declarar de qualquer maneira que o mesmo é o outro e o grande é pequeno, e o semelhante é dissemelhante, e ficar a gozar,

alardeando sempre coisas tão contrárias nos seus discursos, essa não é uma refutação autêntica, mas algum recém-nascido pensamento que tenta entrar em contato com as coisas que são.

Teeteto – Perfeitamente.

Hóspede de Eleia – Pois então, meu caro, empreender separar tudo de tudo o mais não só não é apropriado, como ainda por cima é de alguém alheio às musas e não filósofo. 259e

Teeteto – E porquê?

Hóspede de Eleia – É que desligar cada coisa de todas é a mais perfeita obliteração de todo o discurso; pois, é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós.

Teeteto – É verdade. 260a

Hóspede de Eleia – Observa, então, como precisamente há pouco lutávamos contra esse tipo de teses e as forçávamos a permitir que uma outra coisa se misturasse com outra.

Teeteto – Em relação ao quê?

Hóspede de Eleia – Avancemos com vista a estabelecer para nós o enunciado como um dentre os géneros. Pois, privados dele, ficaríamos privados da filosofia, que é o mais importante, e ainda mais, é preciso que cheguemos agora a acordo em relação ao que é o enunciado; e que não seríamos capazes de dizer coisa nenhuma se decidíssemos que não é absolutamente nada; e que seríamos privados dele se concordássemos que não há em nada mistura nenhuma em relação a nada. 260b

Teeteto – Isso é correcto; mas, não entendi porque se deve chegar a um acordo sobre o enunciado.

Hóspede de Eleia – Talvez, se me acompanhares neste argumento, entendas com facilidade.

Teeteto – De que modo?

Hóspede de Eleia – O não ser se nos manifestou sendo um certo gênero dentre outros, disseminado por todas as coisas que são.

Teeteto – É assim.

Hóspede de Eleia – Pois bem, depois disso devemos investigar se ele se mistura à opinião e ao discurso.

Teeteto – Porquê?

260c Hóspede de Eleia – Se não se mistura com elas, é necessário todas as coisas serem verdadeiras; pelo contrário, estando misturado, nasce a opinião e também o enunciado falsos; pois, isso de opinar e dizer as coisas que não são é de algum modo a falsidade, gerando-se no pensamento e nos enunciados.

Teeteto – É assim.

Hóspede de Eleia – E, sendo falso, existe o engano.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E, havendo engano, é necessário que todas as coisas estejam cheias de simulacros, de imagens e de aparências.

Teeteto – Pois, como não?

260d Hóspede de Eleia – E, quanto ao sofista, dissemos que de algum modo tinha se refugiado nesse local e negava de todo que o falso viesse a ser; pois, o não ser não podia ser concebido por alguém, nem dito, uma vez que em nada e de nenhum modo participa da entidade.

Teeteto – Era isso mesmo.

Hóspede de Eleia – Mas, agora que o não ser se manifestou participante do ser, talvez ele não lutasse mais por isso; talvez dissesse que umas formas participam do não ser, outras

não, e, em consequência, que o enunciado e a opinião não participam; de modo que continuaria a contender que a arte de fazer simulacros e a das aparições, na qual dizemos que ele está, não existe de todo, uma vez que a opinião e o enunciado não participam do não ser, pois o falso não poderia existir se essa participação não se desse. Por essa razão, devemos investigar em primeiro lugar o enunciado, a opinião e a aparência, a fim de que, revelando-se o que por acaso são, possamos observar a comunhão deles com o não ser, e, depois de observarmos, demonstrar que o falso existe, e, tendo demonstrado isso, amarrarmos aí o sofista – se ele for sujeito a isso –; ou então deixemo-lo ir, procurando-o em outro género.

Teeteto – Perfeitamente, Hóspede, parece ser verdade o que foi dito desde o começo acerca do sofista, que seria de um género muito arisco à captura. Pois que nos aparece carregado de defesas, das quais, quando se defende com alguma, devemos combatê-la antes de chegarmos até ele mesmo. Pois agora mesmo, mal superámos essa defesa de que o não ser não é, já outra nos é lançada, sendo preciso demonstrar que o falso existe tanto no enunciado, quanto na opinião, e depois dessa provavelmente outra e ainda outra virão: parecendo que jamais haverá fim.

Hóspede de Eleia – Precisa de ter coragem, Teeteto, aquele que é capaz de avançar sempre em frente, mesmo aos poucos. Pois, aquele que nesses casos perde a coragem, que poderá ele fazer noutros? Nada leva a termo neles ou até é rechaçado de novo para trás. Como se costuma dizer com o provérbio, levaria um homem muito tempo a tomar uma cidade. Mas, agora, meu caro, que isso que estás a dizer está superado e a maior barreira que nos detinha já está tomada, as outras já são mais fáceis e menores.

Teeteto – Falaste bem.

Hóspede de Eleia – Pois bem, tomemos primeiro o discurso e a opinião, conforme foi dito agora, a fim de chegarmos a uma conclusão mais clara: se o não ser os atinge, ou se são de todo o modo verdadeiros e nenhum dos dois é alguma vez falso.

Teeteto – É correcto.

261d Hóspede de Eleia – Vamos lá, conforme dizíamos a respeito das formas e das letras, vamos de novo e da mesma maneira examinar os nomes; pois é por aí que de algum modo há-de aparecer o que procuramos.

Teeteto – Em que tipo de coisa devemos atentar a respeito dos nomes?

Hóspede de Eleia – Se todos se ajustam entre si, ou nenhum, ou se uns aceitam ajustar-se, outros não.

Teeteto – Isso é evidente: uns aceitam e outros não.

261e Hóspede de Eleia – Estás a fazer esse tipo de observação porque, quando as coisas ditas numa sequência mostram algo, se ajustam; enquanto aquelas que pela continuidade nada significam não se ajustam.

Teeteto – Como? O que é isso que disseste?

Hóspede de Eleia – Exactamente o que eu conjecturava ao supor que estavas de acordo; com efeito, para nós são dois os géneros de coisas ditas pela voz acerca da entidade.

Teeteto – Como?

262a Hóspede de Eleia – Os géneros dos chamados nomes e dos verbos.

Teeteto – Diz cada um dos dois.

Hóspede de Eleia – Chamamos verbo ao que se mostra na ação.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E chamamos nome ao signo da voz posto naqueles mesmos que praticam as acções.

Teeteto – Perfeitamente; é isso.

Hóspede de Eleia – Portanto, ao dizer nomes em sequência, não obtemos jamais um enunciado, nem, por sua vez, dizendo verbos, separados de nomes.

Teeteto – Isso aí não entendi.

Hóspede de Eleia – É, pois, evidente que há pouco concordaste comigo com outra coisa em mente, uma vez que era isso mesmo que eu queria dizer, que essas coisas, ditas em sequência não são um enunciado. 262b

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – Por exemplo, “caminha”, “corre”, “está a dormir” e outras expressões, quantas significam acções, mesmo que alguém as diga em sequência, não realizam um enunciado de todo.

Teeteto – Como poderiam?

Hóspede de Eleia – Pois bem, quando, de novo se diz “leão”, “veado”, “cavalo”, e quantos nomes daqueles que praticam acções forem nomeados, segundo essa sequência, não se formará nenhum enunciado; com efeito, nem dessa maneira, nem daquela as coisas pronunciadas revelam acção ou falta de acção, nem a entidade do que é ou não é, antes que alguém mescle os verbos aos nomes; e então a primeira combinação faz o ajuste e o enunciado nasce, por assim dizer, o primeiro e o menor dos enunciados. 262c

Teeteto – Mas, como dizes isto?

Hóspede de Eleia – Quando alguém diz “um homem entende”, dizes que esse é o primeiro e mais pequeno enunciado.

Teeteto – É, digo. 262d

Hóspede de Eleia – Pois, ele mostra já algo a respeito das coisas que são, ou que vêm a ser, ou que vieram a ser, ou que virão a ser, e não somente nomeia, mas conclui algo, combinando os verbos com os nomes. É por isso que afirmamos que está a dizer e não somente a nomear; de modo que a essa combinação damos o nome de enunciado.

Teeteto – Correctamente.

262e Hóspede de Eleia – Pois então, assim como umas coisas se ajustam entre si e outras não, também em torno das coisas da voz, umas não se ajustam, mas as que se ajustam realizam um enunciado.

Teeteto – Inteiramente.

Hóspede de Eleia – Então, há ainda uma pequena coisa.

Teeteto – Qual é?

Hóspede de Eleia – Um enunciado, enquanto o for, é necessário que seja enunciado de algo; é impossível não ser de algo.

Teeteto – É assim.

Hóspede de Eleia – Então, também precisa ser de certa qualidade.

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Pois bem, prestemos atenção a nós mesmos.

Teeteto – Bem, é preciso.

Hóspede de Eleia – Então vou dizer-te um enunciado, combinando a acção com o resultado da acção, através de um nome e um verbo; e tu diz de quem, por acaso, é o enunciado.

263a Teeteto – Será assim, na medida do possível.

Hóspede de Eleia – “Teeteto está sentado”: acaso é um enunciado longo?

Teeteto – Não, à medida.

Hóspede de Eleia – É tua tarefa dizer sobre quem e de quem é.

Teeteto – É evidente que é sobre mim e é de mim.

Hóspede de Eleia – E este, então?

Teeteto – Qual?

Hóspede de Eleia – “Teeteto, com quem estou a conversar, está a voar”.

Teeteto – Também esse ninguém poderia dizer que não é de mim e que é a respeito de mim.

Hóspede de Eleia – Mas, dissemos ser necessário que cada enunciado seja de certa qualidade.

Teeteto – Sim.

263b

Hóspede de Eleia – E, desses aí, devemos dizer que cada um dos dois é de certa qualidade?

Teeteto – Que um é falso e que outro é verdadeiro.

Hóspede de Eleia – Deles, o verdadeiro, diz a teu respeito as coisas que são como são.

Teeteto – Mas, como?

Hóspede de Eleia – E o falso diz coisas diferentes das que são.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Diz as coisas que não são como sendo.

Teeteto – Mais ou menos.

Hóspede de Eleia – Das coisas que são, que são outras a respeito de ti. Pois dissemos que, acerca de cada um, muitas coisas são e também muitas não são.

Teeteto – Perfeitamente.

263c Hóspede de Eleia – O enunciado que proferi depois a teu respeito, a partir do que delimitamos em primeiro lugar – o que por acaso é um enunciado –, é de toda necessidade um dos mais curtos.

Teeteto – Concordámos com isso agora mesmo.

Hóspede de Eleia – A seguir, que é de alguém?

Teeteto – Assim é.

Hóspede de Eleia – E, se não é de ti, também não é de nenhum outro.

Teeteto – Pois, como?

Hóspede de Eleia – E, sendo um enunciado de ninguém, nem enunciado seria de todo. Pois, foi demonstrado que seria impossível um enunciado ser enunciado de ninguém.

Teeteto – Correctíssimo.

263d Hóspede de Eleia – Na verdade, quando a respeito de ti são ditas coisas, mas são outras como se fossem as mesmas, e coisas que não são, como que são; esse tipo de composição, que se gera a partir de verbos e de nomes, ao que parece, real e verdadeiramente vem a ser um enunciado falso.

Teeteto – Pois, é pura verdade.

Hóspede de Eleia – O quê? Pensamento e opinião e imaginação, acaso não é já evidente que esses mesmos géneros vêm a nascer em nossas almas, tanto como falsos, quanto como verdadeiros?!

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – Saberás mais facilmente: se primeiro captares o que por acaso são e em que cada um deles difere entre si. 263e

Teeteto – Diz só.

Hóspede de Eleia – Pois bem, pensamento e discurso são o mesmo; mas o primeiro, que é o diálogo íntimo da alma consigo mesma, que nasce sem voz, é esse mesmo que foi por nós denominado pensamento?

Teeteto – Muito bem.

Hóspede de Eleia – E o outro, um fluxo a partir da alma, indo através da boca com som, se chama discurso?

Teeteto – É verdade.

Hóspede de Eleia – Por sua vez, sabemos que há nos enunciados...

Teeteto – O quê?

Hóspede de Eleia – ...afirmação e negação.

Teeteto – Sabemos.

Hóspede de Eleia – Então, quando isto nasce em silêncio, na alma, com o pensamento, tu tens algo a dizer dele além de opinião? 264a

Teeteto – E como?

Hóspede de Eleia – O quê? Quando, não em si, mas, através das sensações, por sua vez, se faz presente em alguém uma experiência desse tipo, será que é possível chamar-lhe correctamente outra coisa que não seja imaginação?

Teeteto – Nenhuma outra.

Hóspede de Eleia – Pois bem, uma vez que, como vimos, o enunciado é verdadeiro e falso, e desses o pensamento apareceu como diálogo da própria alma consigo mesma,

264b e opinião é a conclusão do pensamento, que “aparece”, dizemos, como uma mistura de sensação e opinião, é então forçoso que, como também essas são congêneres com o enunciado, alguns deles algumas vezes sejam falsos.

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – Estás a compreender então que mais depressa foram encontrados a opinião e o enunciado falsos, quando tínhamos há pouco a temível expectativa de nos sobrecarregarmos com um trabalho sem fim ao procurá-los?

Teeteto – Compreendo.

264c Hóspede de Eleia – Pois bem, então nem vamos desencorajar-nos com o resto e, uma vez que essas coisas são manifestas, rememoremos as de antes, segundo as divisões pelas formas.

Teeteto – De quais?

Hóspede de Eleia – Da arte dos simulacros, distinguimos duas formas: a das imagens e a das aparições.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E dissemos que hesitávamos em qual delas colocar o sofista.

Teeteto – Era isso.

264d Hóspede de Eleia – E, enquanto estávamos hesitantes, uma escuridão ainda maior sobreveio, ao aparecer a teoria que contesta todos; isto é, que nem há imagens, nem simulacros, nem de todo aparições, pelo facto de jamais, de nenhum modo, em lugar nenhum existir o falso.

Teeteto – Estás a dizer a verdade.

Hóspede de Eleia – Mas agora, uma vez que já apareceu o enunciado e apareceu também existindo a opinião falsa,

decorre daí que existem imitações das coisas que são e que a partir delas nasce uma arte do engano.

Teeteto – Decorre.

Hóspede de Eleia – E também foi acordado entre nós, já nas discussões anteriores, que o sofista estava numa delas.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Então, vamos tentar de novo, rasgando em dois o género proposto; tentemos avançar pelo braço direito do segmento, mantendo-nos na comunhão com o sofista, até que, depois de o termos despojado de todas as propriedades comuns e de lhe termos deixado a sua própria natureza, a nós e também aos que se achem mais próximos desse tipo de roteiro. 264e
265a

Teeteto – É correcto.

Hóspede de Eleia – Pois bem, naquela ocasião começámos por distinguir a arte produtiva e a aquisitiva.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – E o sofista manifestava-se na arte da caça e na da luta, do comércio e em algumas formas que tais da arte aquisitiva.

Teeteto – Perfeitamente: é isso.

Hóspede de Eleia – E agora, uma vez que a arte imitativa o envolve, é evidente que devemos primeiro dividir em duas a arte produtiva, pois, de algum modo, a imitação é uma certa produção, dizem que de imagens, mas não de cada uma das próprias coisas, não é assim? 265b

Teeteto – É bem isso.

Hóspede de Eleia – Pois bem, em primeiro lugar, haja duas partes da arte produtiva.

Teeteto – Quais duas?

Hóspede de Eleia – A divina e a humana.

Teeteto – Ainda não entendi.

Hóspede de Eleia – Produtiva, se estamos lembrados das coisas ditas no começo, dizemos ser toda a potência que venha a ser causa das coisas que não são antes virem a ser.

Teeteto – Estamos lembrados.

265c Hóspede de Eleia – Então, todos os viventes mortais e todas as plantas, quantas nascem na terra, de sementes e raízes, e quantos corpos inanimados se constituem dentro da terra, fusíveis e não fusíveis, acaso diremos que vêm a ser depois, não existindo antes, de algum outro modo que não seja de uma divindade criadora? Ou, recorrendo à opinião da maioria, expressa por palavras...

Teeteto – Que tipo de opinião?

Hóspede de Eleia – Que a natureza as gera a partir de alguma causa automática, brotando sem inteligência; ou dizemos que vem a ser racionalmente pelo saber divino, a partir de uma divindade?

265d Teeteto – Eu, talvez devido à minha idade, muitas vezes mudo de uma opinião para outra; mas agora, olhando para ti e suspeitando que pensas que essas coisas vêm a ser segundo uma divindade, acabo por pensar mesmo dessa maneira.

265e Hóspede de Eleia – Muito bem, Teeteto. Se te julgássemos daqueles que para o futuro estarão a pensar de alguma outra maneira, tentaríamos agora fazer-te concordar com o argumento, suportando a persuasão necessária; mas, uma vez que percebo a tua natureza, a qual mesmo sem os nossos debates, por si, se dirige para as coisas que dizes atraírem-te, deixo passar, pois, seria perda de tempo. Contudo, defendo que as coisas chamadas por natureza são produzidas por arte divina, e que outras a partir dessas são constituídas pelos

homens, por arte humana; logo, segundo esse enunciado, há dois géneros de arte produtiva: uma é humana, outra divina.

Teeteto – É correcto.

Hóspede de Eleia – Ora, sendo dois, corta de novo cada um deles em dois.

Teeteto – Como?

Hóspede de Eleia – Por exemplo, cortando toda a arte produtiva segundo a largura, e agora, por sua vez, segundo o comprimento. 266a

Teeteto – Fique cortada.

Hóspede de Eleia – Pois bem; assim vêm a ser quatro todas as partes dela; duas dirigidas a nós, humanos, e duas dirigidas aos deuses, sendo divinas.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Quanto às coisas divididas de outra maneira, uma parte de cada metade é das coisas produzidas em si mesmas; e as duas restantes quase poderiam ser chamadas de produção de imagens, e, segundo essas coisas, a arte produtiva é de novo dividida em duas.

Teeteto – Diz novamente por onde será dividida cada uma das duas. 266b

Hóspede de Eleia – Nós e os outros viventes, fogo e água e todas as coisas irmãs dessas aí, a partir das quais todas as coisas que nascem são, sabemos que todas elas são criaturas da divindade, cada uma delas realizada, ou como?

Teeteto – É assim.

Hóspede de Eleia – E a cada uma de todas elas correspondem imagens, mas não elas mesmas, vindas a ser por artificio divino.

Teeteto – Que imagens?

266c Hóspede de Eleia – As coisas nos sonhos e quantas aparições depois do dia se dizem naturais; a sombra, quando no fogo se interpõe a escuridão, ou no momento em que um foco de luz duplo, o próprio e o estranho, convergem em coisas brilhantes e lisas, fornecendo uma sensação inversa à visão antes habitual, realiza uma imagem.

Teeteto – Pois então, são duas as obras da criação divina, a própria e a imagem que acompanha de perto cada uma delas.

Hóspede de Eleia – E a nossa arte, o que é? Acaso não diremos que fazemos a própria casa pela arte da construção e uma outra pela arte da pintura, realizada tal qual um sonho humano para os que estão acordados?

266d Teeteto – É isso mesmo.

Hóspede de Eleia – Pois bem, então também assim dizemos serem duplas as obras de uma actividade produtiva e andarem aos pares: a própria e a imagem.

Teeteto – Agora entendi melhor e estabeleço que há duas formas da arte produtiva, cada uma dupla: a divina, de um lado, e a humana, segundo o outro segmento; e segundo o outro deles, o que é e o produto de certas semelhanças.

266e Hóspede de Eleia – Então relembremos a arte produtora de imagens, que um diria ser o género imagético, e o outro fantástico, se o falso pudesse aparecer naturalmente e ser gerado entre as coisas que são.

Teeteto – Pois, era isso mesmo.

Hóspede de Eleia – Contudo, ficou claro que, por causa da existência do falso, os enumeramos sem sombra de dúvidas em duas espécies.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Então, dividamos de novo a arte dos simulacros em duas. 267a

Teeteto – Por onde?

Hóspede de Eleia – Uma parte vindo a ser através de instrumentos, e a outra, quando o próprio que produz o simulacro se fornece a si mesmo como instrumento.

Teeteto – Como dizes?

Hóspede de Eleia – Creio que quando alguém, usando o próprio corpo, faz a sua figura parecer semelhante à tua, ou imita a tua voz com a voz dele, essa parte da arte dos simulacros é chamada alguma forma de imitação.

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eleia – Classificamos então isso dando-lhe o nome de género mimético; e o outro deixemo-lo todo de lado, sem grande rigor, deixando a um outro encontrar-lhe nome conveniente. 267b

Teeteto – Fique bem classificado e o outro deixado de lado.

Hóspede de Eleia – E também esse género, Teeteto, merece ser dividido em dois e por quê? Examina.

Teeteto – Vai, fala.

Hóspede de Eleia – De entre os que imitam, uns fazem-no sabendo o que imitam e há os que o fazem sem saber. Pois bem; que maior distinção estabeleceremos que entre conhecimento e ignorância?

Teeteto – Nenhuma.

Hóspede de Eleia – Pois bem, o que foi dito há pouco era uma imitação de sabedores; com efeito, alguém que te imitasse teria feito a imitação conhecendo-te a ti e à tua figura.

Teeteto – Como não?

267c

Hóspede de Eleia – E o que dizer da figura da justiça e, numa palavra, de toda a virtude? Há muitos que sem conhecê-las, mas apenas tendo alguma opinião, tentam fortemente fazer aparecer como existente no seu íntimo isso que lhes parece a eles, tentando imitar o melhor possível, com atos e palavras.

Teeteto – É há muitos mesmo.

Hóspede de Eleia – Todos eles falham na tentativa de parecerem ser justos, quando não são de modo nenhum? Ou é de todo o contrário?

Teeteto – De todo.

267d Hóspede de Eleia – Creio que devemos dizer que esse imitador é diferente do outro; isto é, o que conhece do que não conhece.

Teeteto – Sim.

267e Hóspede de Eleia – E, de onde vamos tomar um nome conveniente a cada um dos dois? Não é evidente que é difícil, porque, ao que parece, já entre os antigos havia uma velha preguiça acerca da divisão dos gêneros em espécies, a ponto de ninguém tentar fazer divisões; portanto, é necessário que consigamos avançar bem com os nomes. Contudo, mesmo que seja por demais ousado dizê-lo, para melhor discernimento, daremos à imitação feita com opinião o nome de imitação opinativa e à feita com saber uma espécie de imitação investigativa.

Teeteto – Pois seja.

Hóspede de Eleia – Então, vamos ocupar-nos da primeira; pois, o sofista não está entre os que sabem, mas entre os que imitam.

Teeteto – É isso mesmo.

Hóspede de Eleia – Então, vamos examinar o imitador opinativo como se examinássemos o ferro, se é inteiro ou se tem nele alguma rachadura.

Teeteto – Examinemos.

Hóspede de Eleia – Tem uma e bem se vê; pois um dentre eles é crédulo, acreditando nessas coisas que opina; já a figura do outro, por causa dos rodeios em seus discursos, sugere que tem grande suspeita e receio de desconhecer as coisas que para os outros aparenta saber. 268a

Teeteto – É isso mesmo: há o género de cada um deles, como disseste.

Hóspede de Eleia – Ao primeiro, daremos o nome de imitador simples e ao outro de imitador dissimulado.

Teeteto – É verosímil.

Hóspede de Eleia – E o género desse aí, diremos que é um só ou dois?

Teeteto – Vê tu.

Hóspede de Eleia – Estou a examinar e para mim são dois que se manifestam e estou a avistar um, que é capaz de dissimulação, em público e com grandes discursos diante do povo, e o outro, que em particular e com frases curtas obriga o interlocutor a contradizer-se. 268b

Teeteto – É correctíssimo o que dizes.

Hóspede de Eleia – E o que diremos que é o dos grandes discursos: um dos dois – político ou populista?

Teeteto – Populista.

Hóspede de Eleia – E do outro diremos o quê? Sábio ou sofista?

Teeteto – Dizer que é sábio é impossível, porque o colocamos como não conhecedor, mas, porque é imitador do sábio, é evidente que tomará um nome paralelo ao dele, e agora já quase entendi que é preciso nomear 268c

verdadeiramente aquele que por completo é realmente um sofista.

Hóspede de Eleia – Então vamos amarrá-lo, como já fizeste antes, entrelaçando esse nome do começo ao fim.

Teeteto – Muito bem.

268d Hóspede de Eleia – Então, o género imitativo da arte produtiva de contradição, da parte dissimulativa da arte opinativa, do género fantástico a partir da arte produtora de simulacro, não divino, mas humano, separando da criação a parte produtiva de ilusões; aquele que por acaso disser que o sofista é “dessa estirpe e desse sangue”, realmente, ao que me parece, dirá a pura verdade.

Teeteto – Pois é inteiramente isso.

ÍNDICE

PREFÁCIO	5
INTRODUÇÃO	9
APÊNDICE	145
BIBLIOGRAFIA	155
<i>O SOFISTA</i>	165

Esta edição de O SOFISTA foi composta, impressa e encadernada para a *Fundação Calouste Gulbenkian*, nas oficinas da G. C. – Gráfica de Coimbra, Lda.

A tiragem é de 1000 exemplares

Dezembro de 2011

Depósito Legal n.º 337453/11

ISBN 978-972-31-1417-1

Textos Clássicos

Próxima publicação:

Textos Filosóficos

– Marco Túlio Cícero

Manuais Universitários

Próxima publicação:

Psicologia Social, 9.ª Edição Revista

– Coord. Jorge Vala e Benedicta Monteiro

Cultura Portuguesa

Próxima publicação:

Gramática da Linguagem Portuguesa

– Fernão de Oliveira

EDIÇÕES
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian. ■ JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS. Doutor em Filosofia (1989), é professor catedrático aposentado da Universidade de Lisboa, leccionando actualmente Filosofia Antiga na Universidade Federal da Paraíba (Brasil). Tem publicado, no país e no estrangeiro, numerosos trabalhos nessa área. ■ HENRIQUE GRACIANO MURACHCO. Foi professor de grego clássico na Universidade de São Paulo desde março 1963 até março 2000, ano em que se reformou compulsivamente. Contribuiu com diversas instituições antes e depois da reforma. Participou em congressos nacionais e internacionais. Publicou em 2001 a tese em dois volumes *Lingua Grega: Visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, actualmente na 3.ª edição, além de diversas traduções. ■ JUVINO ALVES MAIA JUNIOR. Formado em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo, é Professor Associado da Universidade Federal da Paraíba – Brasil, onde exerce como professor de graduação e de pós-graduação do Curso de Letras Clássicas, Grego e Latim, formando os futuros professores dessa área para o Curso de Letras Clássicas, criado há pouco mais de dois anos pelo projeto de reestruturação e ampliação dos cursos universitários no Brasil.

ISBN 978-972-31-1417-1



9 789723 114171