

Universidade Federal de Uberlândia

PLATÃO E A TERCEIRA MARGEM DO RIO:  
UM ESTUDO SOBRE DIVISÃO E ONTOLOGIA DAS IDEIAS NO *SOFISTA*

André Luiz Braga da Silva

2012



UFU

PLATÃO E A TERCEIRA MARGEM DO RIO: UM ESTUDO SOBRE DIVISÃO E ONTOLOGIA  
DAS IDEIAS NO *SOFISTA*

André Luiz Braga da Silva

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dennys Garcia Xavier

Uberlândia  
Junho de 2012

SILVA, André Luiz Braga da.

Platão e a terceira margem do rio: um estudo sobre Divisão e Ontologia das Ideias no *Sofista*/ André Luiz Braga da Silva. Uberlândia: UFU/IFILO, 2012.

216 f.

Orientador: Dennys Garcia Xavier

Dissertação (Mestrado) – UFU/ IFILO/ Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Referências Bibliográficas: f. 208-216.

1. Filosofia Antiga. 2. Platão 3. Sofista 4. Ideias 5. Divisão I. XAVIER, Dennys Garcia. II. Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

PLATÃO E A TERCEIRA MARGEM DO RIO: UM ESTUDO SOBRE DIVISÃO E ONTOLOGIA  
DAS IDEIAS NO *SOFISTA*

André Luiz Braga da Silva

Orientador: Dennys Garcia Xavier

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia – UFU, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada por:

---

Presidente, Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier

---

Prof. Dr. Néstor-Luis Cordero

---

Prof. Dr. Marcelo Perine

---

Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho

Uberlândia

2012

*A Samuca, Dora, Gabi e Tchelo*

- ταύτης τοι γενεῇς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι.

“VEREDA

*Você sabe, desde grande parte de Minas Gerais (...), aparecem os “campos gerais”, ou “gerais” - paisagem geográfica que se estende, pelo Oeste da Bahia, e Goiás (...), até ao Piauí e ao Maranhão.*

*O que caracteriza esses Gerais são as chapadas (...) e os chapadões (...). São de terra péssima, vários tipos sobrepostos de arenito, infértil. (...) A vegetação é do cerrado: arvorezinhas tortas, baixas, enfezadas (...). E o capim, ali, é áspero, de péssima qualidade (...). Árvores, arbustos e má relva, são, nas chapadas, de um verde comum, feio, monótono.*

*Mas, entre as chapadas, separando-as (ou, às vezes, mesmo no alto em depressões no meio das chapadas) há as veredas. São vales de chão argiloso ou turfo-argiloso, onde aflora a água absorvida. Nas veredas, há sempre o buriti. De longe, a gente avista os buritis, e já sabe: lá se encontra água. A vereda é um oásis. Em relação às chapadas, elas são, as veredas, de belo verde-claro, aprazível, macio. O capim é verdinho-claro, bom. As veredas são férteis. Cheias de animais, de pássaros.*

*(...) Em geral, as estradas, na região, preferem ou precisam de ir, por motivos óbvios, contornando as chapadas, (...) de vereda em vereda. (...)”*

(Guimarães Rosa, explicando ao seu tradutor italiano o termo “vereda”<sup>1</sup>)

---

<sup>1</sup> ROSA, J. G. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003, p. 40.

## RESUMO

### PLATÃO E A TERCEIRA MARGEM DO RIO: UM ESTUDO SOBRE DIVISÃO E ONTOLOGIA DAS IDEIAS NO SOFISTA

André Luiz Braga da Silva

Orientador: Dennys Garcia Xavier

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia – UFU, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

No diálogo *Sofista* de Platão, o personagem Estrangeiro de Eleia estabelece como procedimento fundamental de seu fazer filosófico o Método de Divisão. Devido a particularidades do procedimento – como origem eleata, multiplicidade de definições de um mesmo objeto, e incompatibilidade com ideias defendidas pelo personagem Sócrates em outras obras -, a existência do *Sofista* sempre foi motivo de controvérsia na literatura secundária no que tange à continuidade e unidade do pensamento platônico, sobretudo no que diz respeito à Teoria das Ideias. A partir da análise do método, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, este estudo pretende reclamar para a Divisão a possibilidade de encaixe com a Ontologia de Platão.

Palavras-chave: Platão, Sofista, Divisão, Ideias, Formas.

Uberlândia

2012

## ABSTRACT

### PLATO AND THE THIRD BANK OF THE RIVER: A INVESTIGATION ON DIVISION AND ONTOLOGY OF IDEAS IN SOPHIST

André Luiz Braga da Silva

Orientador: Dennys Garcia Xavier

*Abstract* da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia – UFU, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

In Plato's dialogue *Sophist*, the character Strange from Elea states, as main process of his philosophic activity, the Method of Division. Particularities of the process – as eleatic origin, multiplicity of definitions about the same subject, and incompatibility with ideas held by character Socrate in another works – lead always scholars to disagreements about the continuity and unity of platonic thought after the *Sophist*, especially about Theory of Forms. From the analysis of the method, as well on its form as matter, this paper wanna require for Division a possibility of joining with Plato's Ontology.

Keywords: Plato, Sophist, Division, Ideas, Forms.

Uberlândia

2012



## AGRADECIMENTOS

Ao governo federal, por, através de suas universidades e agências de fomento, tornar o ensino e a pesquisa de boa qualidade possíveis em meu país;

Aos funcionários da Universidade Federal de Uberlândia, por toda a contribuição dispensada nos últimos anos, sobretudo à Coordenadora do Programa de Pós-Graduação, Geórgia Amitrano, pela dedicação e acolhimento;

Aos amigos do Grupo de Estudo de Ontologia Platônica, especialmente à Michele (Kanashiro) e à Ariane (Castelo), pela oportunidade de previamente discutir, qual laboratório de ensaio, muitas das ideias defendidas neste estudo;

Aos amigos do Grupo de Pesquisa da PUC/SP, em especial à professora Rachel Gazolla, pelo ambiente lá gerado, fértil em discussões e instigador de pensamento;

Aos Professores Rubens Garcia, Marcelo Perine e Néstor Cordero, pela honra da presença de suas leituras críticas e incentivadoras de crescimento em minha banca de defesa;

Aos amigos de longa data, que estiveram presente neste trabalho, diretamente e indiretamente, desde o seu começo até, mesmo sem o saber, hoje em dia: Camila (do Espírito Santo Prado de Oliveira), Lethícia (Ouro de Almeida Marques de Oliveira), Admar (de Almeida Costa), Marco (Antônio Valentim) e Pedro (Hussak van Velthen Ramos);

Aos professores Gilvan Luiz Fogel e Maria das Graças de Moraes Augusto, por tudo que me ensinaram, dentre o que se inclui não só ler, analisar e apreciar as obras gregas, mas, sobretudo, e com toda a certeza, amar a Grécia, a Arte, a Cultura, a Vida e o Pensamento;

À Tatiana Paula de Oliveira, sem a qual a conclusão deste trabalho não seria possível, especialmente no que tange a toda a empresa da Defesa;

Ao professor Dennys Garcia Xavier, por todo o apoio e liberdade a mim dirigidos nesses anos de orientação, os quais sem dúvida foram indispensáveis a qualquer qualidade que o presente trabalho porventura apresente.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
AVISO SOBRE TRADUÇÕES E TABELA DE TRANSLITERAÇÃO.....	16
I. ANÁLISE DA ESTRUTURA DA DIVISÃO.....	17
1. <i>A Estrutura Original da Divisão</i> .....	18
1.1. Origem Histórica.....	18
1.1.1. Poema de Parmênides: Proêmio como prévia da Estrutura.....	19
1.1.2. Poema de Parmênides: A Rota traçada na Via da Verdade.....	22
1.1.3. A Estrutura e a Obra de Zenão de Eleia.....	25
1.2. Origem Dramática.....	27
1.2.1. O diálogo <i>Parmênides</i> e a ginástica filosófica.....	28
1.2.2. <i>Gymnasía</i> e personagens.....	29
1.2.2.1. Sócrates: as Formas são o campo no qual a ginástica deve acontecer.....	30
1.2.2.2. Zenão: o método da ginástica é o Hipotético-Dedutivo.....	33
1.2.2.3. Parmênides: Necessário também investigar a Hipótese contrária.....	35
1.2.2.4. A ginástica filosófica e a estrutura eleata.....	37
1.3. Apresentação da Estrutura Original da Divisão no <i>Sofista</i> .....	39
1.3.1. O paradigma do Pescador com Anzol.....	39
1.3.2. O sentido de “divisão”: Continuidade e Avanço com relação à Origem Eleata.....	41
2. <i>A Ruptura com a Estrutura Original da Divisão</i> .....	45
2.1. Ruptura no Aspecto Histórico.....	46
2.1.1. A Estrutura Dicotômico-Unívoca do Poema no <i>Sofista</i> .....	46
2.1.2. Parricídio.....	50
2.1.3. Parricídio do ponto de vista Ontológico.....	52
2.1.4. Porque não há “Parricídio Ontológico”.....	53
2.1.5. Porque há um parricídio sob o ponto de vista estrutural.....	59
2.2. Ruptura no Aspecto Dramático.....	61
2.2.1. O aceno de Zenão e Parmênides no <i>Parmênides</i> para a não univocidade do método: <i>errância</i> .....	63
2.2.2. ...Heráclito de Éfeso, uma inspiração para a Ruptura Dramática?.....	67
2.2.3. A questão de as ideias do Estrangeiro serem já correntes em Eleia quando da discussão do <i>Sofista</i> ; a posição de Rosen e Slezák.....	73

2.3. Uma Nova Estrutura para a Divisão; o <i>Perspectivismo</i> .....	78
2.3.1. As várias definições de sofista: <i>errância</i> do Estrangeiro.....	79
2.3.1.1. A posição de Pellegrin e a questão da eficácia do Método de Divisão.....	81
2.3.1.2. A posição de Wolff e a questão das <i>divisões perspectivísticas</i> .....	85
2.3.1.3. O pretendido argumento contra o Perspectivismo: <i>Sofista</i> 232a.....	89
2.3.1.4. Os jovens e velhos tardiamente instruídos.....	94
2.3.1.5. A afinidade por natureza do dialético com a divisão e a posição de Lassègue.....	96
2.3.1.6. Pródico de Quios, um predecessor do Estrangeiro no uso do método de divisão?.....	101
2.3.1.7. O Método de Divisão do personagem Sócrates: o mesmo que o do Estrangeiro?.....	106
2.3.1.8. Resumo.....	109
 II. ANÁLISE DO CONTEÚDO DA DIVISÃO.....	112
 3. <i>De que trata a divisão? - Introdução ao problema</i> .....	113
3.1. A Divisão lida com meras classes? – Trevaskis e o Viés Taxionômico.....	115
3.2. A boa divisão e as <i>eíde</i> : duas regras no <i>Político</i> .....	120
3.3. ...Voltando à argumentação de Trevaskis.....	126
3.4. A Divisão lida com “conceitos” ou “pensamentos”? – Griswold e o Viés Lógico-Linguístico.....	127
3.5. Acerca de mais alguns argumentos a desfavor da leitura analítica da Divisão.....	130
3.6. Um brevíssimo adendo: a posição de Ryle.....	133
3.7. A Divisão lida com Formas? – o Viés Ontológico e seus autores.....	134
4. <i>Ontologia, Novidades e o Método de Divisão</i> .....	137
4.1. Uma revisão na Relação F – i: Um mesmo nome, um mesmo <i>eídos</i> ? ( <i>República</i> 596a x <i>Político</i> 262d).....	138
4.2. Revisões da Relação F – F : os ecos do canto do <i>Parmênides</i> e as metáforas do <i>Sofista</i> .....	140
4.3. Porque, a rigor, não existe “divisão”.....	143
5. <i>Divisão, Lógica e Tempo</i> .....	144
5.1. Poder de bem dividir: aprendizado, dom inato... ou petição de princípio?.....	144
5.2. A circularidade do argumento: A <i>Reminiscência</i> .....	146
5.3. Para um outro tipo de <i>Reminiscência</i> : Paradoxo e Temporalidade no Método de Divisão.....	149
5.4. O Acontecimento Eterno: estar fora do tempo linear é ser <i>tempo</i> enquanto <i>totalidade</i> .....	152
6. <i>Divisão e Participação Inteligível</i> .....	154
6.1. Um mergulho nas metáforas para participações inter-eidéticas.....	154
6.2. Costurando as pistas acerca de um Método para cardar Formas.....	157

6.3. A intervenção de Sócrates e a questão do 'parentesco' entre as Formas.....	159
6.4. Uma última metáfora a ser analisada: entre as Formas, uma relação de... afeto?.....	166
6.5. Adendo: Um segundo mergulho nas metáforas da relação F-F.....	169
6.6. Resumo e conclusões parciais.....	170
7. <i>Divisão: mero método de busca ou efetivo farol sobre mapas de Formas?</i> .....	171
7.1. O filósofo enquanto <i>pintor</i> perspectivístico do real, e a posição de Cherniss.....	173
7.2. Paixão, pinturas cartográficas, “foco” e a posição de Dixsaut.....	179
7.3. Discurso filosófico, Realidade, Perspectivismo; a posição de Souza.....	183
III. CONCLUSÃO: <i>Filosofia é coisa de criança, criança em canoa; e, do rio do real – o     'através'</i> .....	187
IV. ANEXO I: Os Amigos das Ideias; a tese ridiculíssima dos Ventríloquos; a posição de Brown.....	201
V. BIBLIOGRAFIA.....	208

## INTRODUÇÃO

*Pelo quê estudar uma obra filosófica? Por aquilo dela que nos 'afeta'*

- (...) o “Sofista” é o meu πάθος! Depois que o li, nunca mais consegui dele sair.

André Braga

- André, lo mío también! Es un triángulo de las bermudas...!

Néstor Cordero

Há dez anos atrás, ocorreu o meu primeiro contato com o diálogo *Sofista*, por ocasião da preparação para um exame universitário, cujo tema seria a obra. A leitura mudou, completamente e para sempre, meu interesse pelo pensamento de Platão. O exame era para ingresso ao mundo da pesquisa em pós-graduação; devo confessar que, uma vez aprovada a minha entrada, eu imediatamente mudei o assunto do meu projeto de pesquisa... Mudei para o *Sofista*. Meu contato com a obra, ainda era, certamente, “inocente”, e o que eu via nela não eram ainda os frutos de maiores “escavações”. Nessa época, então, dois colegas, também estudantes de pós-graduação, tiveram uma grande importância num direcionamento da minha curiosidade referente ao texto, apontando-me questões maiores, de articulação do *Sofista* com o resto do *corpus platonicus*. Refiro-me a Carolina de Melo Bomfim Araújo, de quem li um artigo<sup>2</sup>, e a Marco Antônio Valentim, com quem tive uma conversa filosófica em meio a uma lanchonete de shopping – efusiva conversa, pois, junto aos fornos de lanchonetes, “também há deuses”<sup>3</sup>.

Ainda entorpecido pelo contato com essas duas opiniões, escrevi então meu primeiro artigo<sup>4</sup> centrado no *Sofista*, o qual sublinhava ainda questões iniciais na obra, sobretudo de interpretação filosófica do que seria o estatuto divino atribuído ao Estrangeiro nas primeiras linhas do texto. A apresentação deste trabalho numa edição da ANPOF valeu-me uma pergunta acerca da minha opinião sobre a relação do Estrangeiro com Parmênides de Eleia, honrosa pergunta da parte da professora Maura Iglésias. A ausência de uma resposta minha, na ocasião, a esta questão, abriu-me os olhos para a irrecusável necessidade de encarar de frente a imbricada e complexa problemática ontológica que o diálogo abre. Contudo, se era preciso debruçar-me sobre a ontologia e o eleatismo, tema sobretudo da

<sup>2</sup> ARAÚJO, C. M. B. Porque lutam os gigantes? In COSTA, A. HADDAD, A. B., PRADO, E., COUTINHO, J. F. S., ARAÚJO, C. M. B., VALENTIM, M. A., RAMOS, P. H. V. (org). Ítaca 3 (2002). Rio de Janeiro: PPGF/UFRJ, p.97-107.

<sup>3</sup> “Conta-se que [certa vez] Heráclito disse, a estranhos que o queriam visitar e [chegando e] vendo-o aquecer-se, espantaram-se: *podeis entrar, aqui, junto ao fogo, também há deuses*”. Cf. ARISTÓTELES, *Das partes dos animais*, I, V, 645a17; DK 22 A9, *apud* SPINELLI, M. *Filósofos Pré-Socráticos. Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, 238.

<sup>4</sup> BRAGA, A. E se Sócrates estivesse certo? A questão do *lógos* divino do estrangeiro no *Sofista* de Platão. In *Boletim do CPA 19*. Campinas: IFCH/ UNICAMP, 47-56.

segunda parte da obra, por outro lado, o meu mais vívido interesse sempre esteve na primeira parte do diálogo, no que tange ao método de divisão que o Estrangeiro emprega – provavelmente, porque ele me lembrava as classificações taxionômicas da Biologia, de cujo aprendizado, na mocidade, sempre fui entusiasta. A necessidade, assim, de 'prestar contas' destas duas obrigações, que tanto me *afetavam*, levou-me a pensar em como seria possível aliar uma coisa à outra, e a interrogar-me acerca de qual ontologia a *διάρεσις* platônica permite, num exame mais profundo, 'ver'. Pois estudar algo deve ser feito *por* aquilo dele que nos *afeta* – e, aqui, quero sublinhar o duplo sentido que a preposição “por”, como a grega *διὰ*, possui: o sentido de “através” e de “devido a”. Isto é, o *motivo* deve ser aquilo dele que nos afeta, bem como o próprio estudo deve se dar *atravessando* isto que nos afeta. Este estudo pretende, assim, ser o pagamento de dívidas – dívidas pessoais. Dívidas altas, dívidas honrosas, dívidas de cujo pagamento não posso me esquivar.

Aqui, cabe também a confissão de que a minha articulação entre método e ontologia, estes dois eixos temáticos de leitura do *Sofista* – dois eixos de *interesse* de leitura, dois pontos de vista! -, foi influenciada pelos muitos comentários que orbitam, como satélites, a obra, dos mais clássicos até os mais recentes. Isto, em certo sentido, representa também uma dívida para com esses autores, a ser reconhecida. Deles todos, gostaria de salientar o trabalho de três professores, cuja incomensurável influência sobre o presente estudo será sempre visível (sobretudo no segundo tomo): Harold Cherniss, Monique Dixsaut e Néstor Cordero. A leitura de suas obras foi fundamental na compreensão do pensamento platônico, e alguns belos momentos de passagens delas aparecerão, oportunamente, nas páginas que se seguem. Paralelamente a isso, é importante frisar que a minha admiração por estes três trabalhos não representa uma aceitação acrítica de suas posições, e que, muitas vezes, não tenha sido mesmo necessário deles discordar. Nesse sentido, operarei, também, uma versão pessoal, de “parricídio” e “matricídio”, em relação a estes professores: meu tímido grito de independência... Pois, aqui e sempre, o pagamento de dívidas com a alteridade é também uma conquista do próprio e do “por si”.

Outros nomes foram fundamentais, e é devido também reconhecê-los. O primeiro, sem dúvida, é o da professora Maria das Graças de Moraes Augusto. A pesquisa, que aqui se encerra, iniciou-se sob sua tutela, e, certamente, deve muito à mesma, muito mais do que quaisquer palavras poderiam dizer. Que ela possa, também, ver, aqui, a quitação de uma dívida. Digna de menção foi também a contribuição do professor Marcelo Pimenta Marques. Ele demonstrou uma generosidade sem a qual este estudo dificilmente possuiria o arcabouço que hoje apresenta: não só indicou, em conversas informais, as principais obras existentes sobre o diálogo, como deu-nos acesso pleno a elas, em sua biblioteca própria, através do que foi possível a leitura da maior parte da bibliografia aqui citada.

Professor Marcelo Perine e professora Rachel Gazolla, por seu turno, donos de uma verdadeira hospitalidade “grega”, me receberam da mais bela forma em meio a seus Grupo de pesquisa, salas de aula, periódicos de publicação, lares, etc. O extasiante colorido dos debates desses ambientes, muitas vezes, far-se-á visível nas páginas vindouras, o que é motivo de meu mais sincero orgulho. Por fim, mas não menos importante, obviamente, a minha dívida para com meu orientador, professor Dennys Garcia Xavier. Por ter acreditado no potencial deste trabalho; pelo apoio que deu à empresa da defesa; por, enfim, ter conseguido conciliar, com sabedoria, a doação de liberdade, tão necessária à frutificação, com a presença do olhar crítico, fonte de prudência e de buscas por melhorias, que ele também se sinta “pago” com esta dissertação.

Sobre o estudo em si, as suas partes apresentarão, individualmente, suas respectivas introduções aos problemas de que tratam, sendo desnecessário aqui adiantá-los. Chamo atenção, apenas, para a forma como *dividi* o conjunto todo da dissertação: em dois tomos principais de argumentação, cada qual aprofundando-se em um aspecto do método de divisão. Poderia chamar estes aspectos, aristotelicamente, de *forma* e *matéria*: o primeiro tomo fará uma dissecação do método sob o aspecto *estrutural*, investigando sua estrutura desde a mais “tenra” origem, apresentada pelos professores eleatas do Estrangeiro, até a sua apresentação, acabada e madura, no *Sofista*. E o segundo tomo, voltado para a matéria do método de divisão, o seu *conteúdo*, investigará qual o estatuto ontológico pode ser atribuído aos *génos* e *eîdos* que estão em jogo nele, e se, a partir disso, o método pode ser entendido como uma via de acesso ou de maior visibilidade da verdadeira estrutura ontológica do real. Diagramas visuais da divisão, nos moldes das “árvores” de Lineu, figurarão na sessão da conclusão da dissertação, pela sua utilidade inegavelmente atestada em outros estudos similares<sup>5</sup>.

Nesses dois tomos, verdadeiros “frontes de batalha”, repletos de difíceis questões, espero, parafraseando Kant<sup>6</sup>, que eu possa ser perdoado por “alguma obscuridade não inteiramente evitável na elucidação de problemas” que o autor do texto-matriz parece ter se esforçado tanto para enublar. A certeza que posso dar é que as dificuldades não nos farão desistir. Pois, como defende o Sócrates do *Ménon*, aos preguiçosos e de ânimo mole é que cabe a inércia investigativa, fiada na resposta simplesmente dada ou na impossibilidade de resposta. À alma filosófica cabe algo completamente diferente: a necessidade da eterna caça, da eterna pesca, da eterna busca. Do eterno desvendar de caminhos. “Com coragem” (ἀνδρείως), para honrar o meu nome. E é em torno a este empreendimento de análise da *divisão*, e da sua relação com a ontologia, que o presente estudo se desenvolverá. Faça-se visível, assim, *katà dýnamis*, *he diaíresis*.

---

<sup>5</sup> A despeito da inutilidade filosófica que lhes atribui Gilbert Ryle. Cf. RYLE, 1966, p. 140.

<sup>6</sup> KANT, I. *Crítica à Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, Introdução.

*E tu, levanta a tua vara, estende a mão sobre o  
mar e divide-o, para que os filhos de Israel  
passem pelo meio do mar em seco.(...)  
Então, Moisés estendeu a mão sobre o mar, e o  
Senhor, por um forte vento oriental que soprou  
toda aquela noite, fez retirar-se o mar, que se  
tornou terra seca, e as águas foram divididas.  
(Ex., 14, 16;21)*

## AVISO SOBRE TRADUÇÕES E TABELA DE TRANSLITERAÇÃO

A citação dos comentadores cujas obras são escritas em línguas estrangeiras será sempre feita com traduções minhas para o português; quando a tradução não for minha, será assinalado. Nas traduções das obras gregas, procurei fazê-las da forma mais literal possível. Ainda que isto muitas vezes as deixe “truncadas” em português, optei por essa via, pois creio que o ganho para a interpretação filosófica desse tipo de tradução compense essa “perda” de facilidade ou “fluência” na veiculação do sentido. Traduzo sem desfazer os “nós” que Platão cria em grego; eles fazem parte da exposição dele dos problemas. Minhas traduções dos textos gregos não foram feitas sem auxílio, mas na consulta às traduções já estabelecidas do texto, constantes de minha Bibliografia. Sobre a referência a termos gregos no corpo do meu texto, observei a seguinte regra: apresentar a tradução dos mesmos em suas primeiras ocorrências em meu texto – obviamente, porque é desnecessário e enfadonho ficar repetindo, todas as vezes em que eles ocorrem, suas traduções. Segue abaixo a Tabela de Transliteração:

α	a	ν	n
		ξ	x
β	b	ο	o
γ	g	π	p
δ	d	ρ	r
ε	e	σ/ς	s
ζ	z	τ	t
θ	th	υ	y/u
η	e	φ	ph
ι	i	χ	ch
κ	k	ω	o
λ	l		
μ	m		

## I. ANÁLISE DA ESTRUTURA DA DIVISÃO



*Pois [se] nem mesmo um é um,  
o dois dificilmente pode ser um,  
como Platão disse.  
Teopompo<sup>7</sup>*

*1. A Estrutura Original da Divisão*

---

<sup>7</sup> Cf. TEOPOMPO, fr. 15k.

*Imagina que tu és um prisioneiro e estás numa cela. Nessa cela tem duas portas iguais, porém, uma delas conduz à liberdade e outra à morte. Tu só podes escolher uma delas, e depois não há mais volta. (...)*

(Início de um desafio de raciocínio-lógico<sup>8</sup>)

## 1.1. Origem Histórica

No estabelecimento do contexto geral no qual aparece a *diaíresis* no *Sofista*, chama atenção o fato de que uma das primeiras e escassas informações dadas acerca do protagonista, o Estrangeiro, é a sua origem: é dito que ele é de Eleia e foi discípulo (*hetairós*<sup>9</sup>) de Parmênides e Zenão (*Sofista* 216a3-4). Os desdobramentos dessa informação no que tange ao uso que Platão faz, em sua dramaturgia filosófica, de ambos os pensadores como personagens, será assunto da sessão seguinte. Na presente sessão, me debruçarei sobre as possíveis relações entre as obras de Parmênides e Zenão históricos e o método de divisão do Estrangeiro, visando aquilo nelas que pode ser relevante para a compreensão

<sup>8</sup> A continuação é: “Em cada uma das portas tem um carcereiro. Um deles só fala a verdade, e o outro só fala mentira, mas tu não sabes qual é qual. Antes de escolher uma das portas, tu tens um direito: escolher um dos carcereiros e fazer uma pergunta. Mas só uma pergunta e só para um deles! Qual a pergunta que tu deves fazer para saber com certeza qual a porta que conduz à liberdade?” Fonte: <http://www.internautascristaos.com.br/forum/11-ponto-de-encontro/1568-desafios-logicos-e-matematicos> (página de internet)

<sup>9</sup> E aqui não tomarei posição sobre a proposta de Nestor Cordeiro de alteração do texto estabelecido por Burnet – a qual, segundo o tradutor francês, seria na verdade uma recuperação do texto original, a saber: devolver ao texto a segunda ocorrência de *hetairoi* e corrigir a primeira ocorrência para *heteron*. Na tradição do texto, Cordeiro explica que houve a correção da ocorrência duplicada do termo pela retirada da segunda ocorrência do mesmo. O tradutor na verdade considera que não há duas ocorrências do termo, porque a primeira tratar-se-ia de um erro em se grafar *héteron* como *hetáiron*. A despeito dos valiosos e convincentes argumentos de Cordeiro, entendo que sua proposta de recuperação do texto original é uma elucubração brilhante, porém, parcial – como não podia deixar de ser qualquer uma, já que não temos nunca o texto original ele mesmo para saber se “chegamos” até ele. minha decisão, então, de não tomar posição acerca da questão, não só se justifica por essa posição sempre “carente” de nós, estudiosos modernos do texto antigo, como também pelo fato de eu entender que isso não altera tanto assim a compreensão acerca do mesmo. Desde que se abra mão da “correção” da redundância aceita por Burnet, quer se entenda que o Estrangeiro é “um companheiro dos companheiros de Parmênides e Zenão” (texto sem correção), quer se entenda que ele é “diferente dos companheiros de Parmênides e Zenão” (proposta de Cordeiro), o que importa a mim é que Platão está querendo sublinhar que, por um lado, o Estrangeiro está ligado de alguma maneira ao eleatismo parmenídico, e que, por outro lado, ele possui divergências quanto a ideias importantes para este círculo. Ao meu ver, ambas as possibilidades do estabelecimento do texto apontam para esses dois aspectos fundamentais da figura do Estrangeiro, e a diferença maior que existiria entre elas é sobre o Estrangeiro ser “diferente de Parmênides e Zenão eles próprios” (sentido do texto sem correção) e ele ser “diferente dos seguidores de Parmênides e Zenão” (sentido do texto proposto por Cordeiro). Isto é, assumo, na primeira possibilidade, como sendo proposital e não-redundante a colocação do personagem Teodoro de Cirene: dizer “companheiro dos companheiros de X” em vez de “companheiro de X” pode ser encarado como uma forma mais *branda* de Teodoro dizer que ele é um “não-companheiro de X” – sentido este que a intimidade entre Sócrates e Teodoro, visível no *Teeteto*, permitiria ao primeiro entender. Cordeiro usa também como argumento de sua posição a ocorrência de “contudo é um filósofo de verdade” na sequência, o que aos meus olhos é perfeitamente inteligível em qualquer das duas possibilidades de texto que proponho acima. Todavia, chamo atenção para o fato de que a aceitação da alteração do texto proposta por Cordeiro inviabiliza a posição de Thomas Szlezák e de Stanley Rosen, para os quais a posição do Estrangeiro é a posição filosófica corrente em Eleia já à época dramática da discussão do *Sofista*. Cf. PLATON, *Le sophiste*. Trad. de Nestor Cordeiro. Paris: GF Flammarion, 1993, p. 212, nt. 5, 7; 281-284; SZLEZÁK, T.A. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. São Paulo: Loyola, 2011, 137-138; ROSEN, 1983, p. 67.

deste último. A essência do método, como veremos, é inegavelmente eleata, encontrando nessas duas obras – sobretudo na primeira – sua mais autêntica inspiração.

Sobre o Poema de Parmênides, limitarei minha análise às suas duas primeiras partes, na ordenação proposta por Hermann Diels<sup>10</sup>. Legadas pela tradição sob as alcunhas de Proêmio e Via da Verdade<sup>11</sup>, a primeira destas partes é assimilada, na íntegra, ao fragmento B1; a segunda, por sua vez, entende-se percorrer vários fragmentos, abrangendo desde o B2 até os primeiros três quartos do B8. Nessa sequência entre ambos, vejo realmente uma rota ou “caminho”, no qual a jornada do pensador visa, entre outros elementos que não interessam agora ao meu estudo, ao estabelecimento de uma estrutura para o pensamento da filosofia se dar. Nesse sentido, o “proêmio” (B1), qual uma estação de partida nessa jornada, constitui-se como verdadeira introdução ou iniciação do leitor-discípulo na estrutura de pensamento na qual se desenrolará esta viagem. Vejamos.

#### 1.1.1. Poema de Parmênides: Proêmio como prévia da Estrutura

*Se os antigos filósofos, que andaram  
Tantas terras por ver segredos delas,  
As maravilhas que eu passei, passaram,  
A tão diversos ventos dando as velas,  
Que grandes escrituras que deixaram!  
Que influência de signos e de estrelas!  
Que estranhezas, que grandes qualidades!  
E tudo sem mentir, puras verdades.*

Camões

O proêmio do Poema vale-se precisamente de imagens poéticas, típicas do discurso mítico, a fim de introduzir e acostumar o leitor do Poema – preferencialmente, um jovem filósofo sendo iniciado, tal qual o protagonista do drama vivido no mesmo - às dicotomias ou divisões em dois, bem como à preferencialidade, expressa ou não, por uma dentre as duas opções. Desse modo, na iconografia que opera, a narrativa de B1 falará sempre em duplas de termos em oposição, oposições essas facilmente identificáveis para qualquer grego contemporâneo de Parmênides.

Ao que tudo indica, a ideia de uma divisão *latu sensu* em dois opostos não é invenção de

<sup>10</sup> Cf. DIELS, H. KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 1903.

<sup>11</sup> É importante demarcar que, apesar de me valer destes termos para nomear esses grupos de trechos do texto do Poema que possuo – seguindo assim a tradição -, não há nos trechos mesmos nenhuma ocorrência dessas expressões; não há portanto nenhum fundamento textual concreto para tal nomeação.

Parmênides, remetendo a outra doutrina itálica – escola cuja fundação foi anterior ao eleata, mas que perdurou ainda até depois dele: o Pitagorismo. Fiado no testemunho de Aristóteles, Francis MacCornford ensina que a Escola Pitagórica possuía uma cosmologia baseada numa Tabela de Contrários, a qual era constituída de duas colunas de elementos opostos entre si; e esta é também a convicção de G.S. Kirk e J.E. Raven<sup>12</sup>. Tudo o que existe no mundo seria fruto da combinação destes contrários, de modo que uma visão pitagórica de realidade era, assim, no que tange aos princípios que lhe moldavam, dualista. Embora entre as duas colunas houvesse uma diferença de valor – uma é a coluna dos Bens, a outra, a dos Males –, não aceito a sugestão de Cornford de que o Pitagorismo poderia ser já um monismo<sup>13</sup>, no sentido da eleição apenas da primeira coluna. Na esteira de Kirk e Raven, mantenho a posição de Aristóteles de que a coluna dos males não é rejeitada pelos Pitagóricos como princípio, pois a realidade é igualmente partícipe dela e não apenas dos Bens<sup>14</sup>. E Cornford parece mesmo, mais à frente, se retratar, ao afirmar que, no que concerne a esta visão dicotômica do real, o direcionamento para apenas um caminho certamente representa a principal diferença estabelecida contra eles por Parmênides:

*Os pitagóricos tinham a sua Tabela de Oposições, incluindo Limite e Ilimitado, Um e Muitos, Em-Repouso e Em-Movimento, e eles tinham visto em todo lugar uma combinação destas oposições nas coisas. Parmênides (...) escolheu as oposições na “coluna dos bens”, e rejeitou a outra coluna. (...) Foi, de fato, Parmênides, inteiramente, assim como Zenão, que assumira todos os opostos como não sendo apenas contrários mas contraditórios. (Cornford<sup>15</sup>)*

De modo análogo à Tabela Pitagórica, o Proêmio do Poema de Parmênides inicia o leitor ao esquema dicotômico de compreensão do real através da exposição de imagens míticas em nítidas oposições. Todavia, o que na Tabela parecia não haver, aqui é notório: mais do que não haver valores idênticos entre os termos, resguardar-se-á sempre uma preterição entre eles. Em todas as oposições, sempre será possível verificar que, dentre as duplas de termos empregados, a cultura grega privilegiou, seja no vocabulário do conhecimento filosófico, seja no do mítico, um dos dois; algo como uma “Tabela Parmenídica”, na qual o que importa de fato é apenas uma das colunas:

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* A5, 986a 15; 986b 2; 987a 13; KIRK, G.S. RAVEN, J.E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990, p. 242-247; CORNFORD, F. M. *Parmênides' way of truth and Plato's Parmênides*. London: Routledge & Kegan Paul, 1950, p. 3-7.

<sup>13</sup> CORNFORD, 1950, p. 6.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, A4 1096b 5; B5 1106b 29; KIRK, RAVEN, 1990, p. 246, nt. 1.

<sup>15</sup> CORNFORD, 1950, p. 72.

- a) o caminho multifalante da deusa (B1,2-3), a morada da deusa (B1,25) e o caminho dos homens (B1,27);
- b) as Filhas do Sol, a Luz, o ato de tirar o véu da cabeça (dar-se à vista) e a Noite (B1,9-10);
- c) o caminho do Dia e o caminho da Noite (B1,11);
- d) o imortal (B1,24), o divino, a deusa (B1,22) e o mortal (B1,30) e o humano (B1,27);
- e) *Themis*, *Dike* (B1,28) e *moira* ruim (B1,26);
- f) o âmago inabalável da verdade bem redonda (B1,29) e a opinião dos mortais, que não possui fé verdadeira (B1,30).

Iniciando o espírito do leitor nesse dual jogo dialético de oposições, de identidade e diferença, aparentemente oriundo, em alguma medida, da seita de Pitágoras, o proêmio de Parmênides não só assim apresenta as dicotomias mas também deixa claro que, nelas, alguns termos (Noite, mortal, etc) são preteridos em relação aos seus opostos (Dia, divino, etc).

É como se o leitor do Proêmio estivesse sendo iniciado pelo filósofo-poeta, que escreveu o Poema, num tipo de visão que deverá guiar todo o seu debruçar-se sobre os problemas filosóficos: a visão de duas possibilidades de encaminhamento da questão e a preferencialidade por uma delas. E, nessa iniciação, a narrativa não poupa o tom cerimonioso, pois o acontecimento é análogo ao vivido pelo jovem protagonista do Poema, que, em sua ascensão conduzida pelas *daimones*, é introduzido em uma espécie de reino divino e sagrado da Verdade<sup>16</sup>. Nessa iniciação ao conhecimento divino, haverá, também, certamente, ecos do pitagorismo. Mas, a que visão ou compreensão todas as imagens poéticas contidas em B1 buscavam iniciar o discípulo de Parmênides? Precisamente a uma forma de compreender e pensar que pode ser resumida na estrutura-guia do pensamento que subjaz a toda a Via da Verdade. Estrutura esta que fora meramente insinuada no Proêmio, e que somente em B2 será exposta, de forma objetiva, em sua arquitetura mais sintética:

*Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que  
ouviste -  
quais os únicos caminhos de pesquisa que há a se pensar:  
um que é, que não é para não ser, (...)  
o outro que não é, que é necessário não ser (...)*

A estrutura<sup>17</sup> do pensar filosófico parmenídico, assim, à qual o leitor fora introduzido no

<sup>16</sup> No Poema de Parmênides, “o filósofo busca o saber e o ser, que são da ordem do divino.” cf. MARQUES, M. P. A presença de *dike* em *Parmênides*. *Kleos I*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997, p. 24.

<sup>17</sup> “O esquema mítico dos caminhos é incorporado pelo filósofo como tema e como estrutura de seu discurso.” Cf.

Proêmio, é estabelecida na Via da Verdade. Ela pode ser resumida na seguinte fórmula: *dicotomia + univocidade = decisão*. Chamá-la-ei, resumidamente, de “estrutura dicotômico-unívoca”, e com isso sublinho o fato de que o eleata estabelece como regra para o pensamento i) o buscar, a cada questão ou problema, duas possibilidades de encaminhamento, havendo nisso ii) a certeza de que apenas uma dessas direções é a correta; a partir disso, iii) deve ser realizada a decisão ou escolha por esta única direção. Conforme vimos, a estrutura é itálica: o primeiro ponto é de inspiração pitagórica, ao passo que os outros dois são genuinamente de Eleia.

Desse modo, subjacente à tão famosa lição ontológica<sup>18</sup> legada à humanidade pela Via da Verdade, identifico então esta lição “estrutural” que o Poema aí oferece ao pensamento dos estudantes-discípulos que Parmênides porventura teve ou tem. Esta lição ganhou concretude como uma rota mesmo dentro do Poema; nesse sentido, tal rota, metalinguisticamente, não é outra coisa senão a própria viagem imagética chamada de “Via da Verdade”. Seguindo a ordenação tradicional dos fragmentos, vejamos então como isso acontece.

#### 1.1.2. Poema de Parmênides: A Rota traçada na Via da Verdade

*Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa palavra que ouviste -  
quais os únicos caminhos de pesquisa que há a se pensar:  
um que é, que não é para não ser,  
de Persuasão é o caminho – pois a Verdade o acompanha;  
o outro que não é, que é necessário não ser,  
este então, eu te digo, é atalho de todo incrível;  
pois nem conhecerias o que não é – pois não é exequível,  
nem o dirias... (Parmênides, B2)*

Como é possível ver, no início da Via da Verdade já não está mais em jogo as figurações míticas presentes no Proêmio. Na economia do Poema, lá o leitor foi já “iniciado” na estrutura dicotômico-unívoca; agora, cumpre-lhe com ela diretamente lidar. Notável que a apresentação desta estrutura traga em si a fundação da disciplina do estudo do ser – a ontologia - como o núcleo da filosofia, herança deixada para todo o pensamento ocidental<sup>19</sup>. Embora este fragmento B2 acentue mais o aspecto dicotômico do que propriamente o unívoco da estrutura, vemos que a alusão à Persuasão e à Verdade

---

MARQUES, 1997, p. 22.

<sup>18</sup> A saber, o estabelecimento da necessidade do Ser e da impossibilidade do Não Ser. Obviamente, que identifico nessa ontologia uma versão metafísica da mesma estrutura dicotômico-unívoca supracitada.

<sup>19</sup> “(...) o verbo Ser (...) é o tema central do discurso da Deusa, inaugurando a Ontologia como teorização filosófica por excelência.” Cf. SANTORO, F. Parmênides na encruzilhada, *Sofia 07*. Vitória: EDUFES, 2001, p. 120-121.

(B2,4) já aponta para qual das duas direções deve se inclinar o coração do filósofo. Desse modo, na sequência deste apontamento, a juntura da dicotomia com a univocidade encontrará em B6 uma apresentação mais franca. Isto porque, neste outro fragmento, através de um maior desenvolvimento de ambos os caminhos, a caracterização predominantemente negativa do segundo caminho apontará já para sua preterição (B6, 1-9). Das duas vias, a primeira é aquela na qual é necessário o dizer e o pensar que o ente é, pois é ser, e nada não é; a segunda é aquela na qual os mortais de duas cabeças, com seu pensamento errante, erram – pois eles são multidão sem decisão, surdos e cegos, para quem ser e não ser são o mesmo (como se o caminho fosse reversível). Parmênides, dessa maneira, ratifica em B6 os dois aspectos da estrutura de pensamento que ele visa estabelecer em sua Via da Verdade: por um lado, a visão dual das duas possibilidades de caminho para o pensar, e, por outro lado, o não dualismo que isso representa, pela tendência sempre presente da eleição de um dos caminhos em detrimento do outro. Ou, nas palavras de José Trindade dos Santos, o fragmento apresenta “a radical alternativa entre os dois caminhos esboçados no fr. 2”<sup>20</sup>. O autor eleata assim se afasta do pitagorismo, firmando, na visão de meu estudo, a base do modo de pensar que estará em primeiro plano no diálogo *Sofista* de Platão. Mas voltemos à Via da Verdade.

Foi dito mais acima que a síntese da noção de dualidade com a de univocidade é a ideia de “decidir” (κρινεῖν) e “decisão” (κρίσις). A ideia aparece pela primeira vez<sup>21</sup> na forma privativa da expressão “multidão indecisa” (ἄκριτα φῦλα, B6, 7): isto é, antes mesmo de ser explicado o que seria a tal decisão, é adiantado que os errantes mortais de duas cabeças não a fazem. Porém, como eu disse, o texto é a própria Rota; percorrê-lo é já percorrer a Via da Verdade. Vejamos então como o argumento prossegue, e como esse ponto será esclarecido. Adentrando B7, o discurso exortativo da deusa explorará na sequência tanto a noção de decisão quanto a caracterização negativa do segundo caminho. Nesse sentido, é feita alusão a uma via que advém do “decidir no *lógos*” (κρίναι δὲ λόγῳ, B7,5) – a qual, obviamente, infiro como se tratando da primeira das vias supracitada, a da Verdade. Em contrapartida, sobre a segunda via, é afirmado que “nunca ocorre o não ente ser”, e que tentar seguir por este veio é como ter olho sem visão e ouvido e língua zunindo (B7, 1-5). Este já anunciado descarte de um dos dois lados é fundamental para esta forma de pensar que atravessa toda a primeira Via. A estrutura dicotômico-unívoca, introduzida pelo Proêmio e desenvolvida com veemência nos fragmentos B2, B6 e B7, terá em B8 seu arremate.

<sup>20</sup> Cf. SANTOS, J.T. A interpretação do Poema de Parmênides, in PARMÊNIDES, *Da Natureza*. Trad. de José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2002, p. 80-81.

<sup>21</sup> Todavia, como muito bem apontado por Marcelo Marques, antes mesmo do radical *krin-* aparecer no poema, já havia no Proêmio a ideia de potência de decisão na figura divina de *Dike*. Cf. MARQUES, 1997, p. 18; 27-30. O comentador salienta, ainda, que “*Dike* funda uma decisão (*krísis*), que é um julgamento e uma sentença, e a mantém firme contra quaisquer ameaças” (p.28).

O último fragmento da Via da Verdade, dando continuidade ao tom de exortação religiosa que a atravessou, terá a fala da deusa marcada pelo tom conclusivo e decisório. Este tom aparecerá, novamente, sob a forma da apresentação de duplas de possibilidades e da viabilidade de apenas uma delas: “apenas uma estória de um caminho resta: que é” (B8, 1-2). O corte em dois de B2 (“um que é (...), o outro que não é”) se resolve pela já insinuada necessidade de escolha unidirecional entre as opções, em tese, “abertas” ao leitor-discípulo. Essa decisão é incontornável e inadiável: “é totalmente necessário ser ou não [ser]” (B8, 11). Aqui o texto guarda, com ares de paradoxo, um dos seus maiores tesouros: por um lado, o segundo caminho é uma rota impraticável, pois o não ente é “indizível, impensável” (B8, 14), e por isso “resta apenas a estória de um caminho” (B8, 1)... Por outro lado, entretanto, isso não tira a necessidade de escolha ou decisão do leitor-discípulo: é imprescindível um “engajamento próprio”<sup>22</sup> da parte dele para o alcance da verdade<sup>23</sup>. De fato, para além da questão da (in)viabilidade do segundo caminho, duas possibilidades estão “abertas” perante si, e, hamletianamente, ele tem que decidir: “ser” ou “não ser”. E esta escolha, mote tão famoso nos palcos shakesperianos nos séculos vindouros, parece ser mesmo a pérola do Poema. O que resume, assim, a estrutura dicotômico-unívoca de pensamento cuja apresentação é a Via da Verdade ela mesma, é, para além da mensagem metafísica presente, essa noção: decisão (κρίσις).

*A deusa começa a sua explicação por definir 'os únicos dois caminhos de investigação concebíveis', que se opõem diretamente um ao outro: se aceitamos uma premissa, a lógica compele-nos imediatamente a rejeitar a outra. A escolha, de fato, tal como Parmênides, mais adiante, a define de forma mais sintética (347 v.16), é simplesmente esta: εἶναι e οὐκ εἶναι. (KIRK, RAVEN, 1990, p. 275-276)*

No contexto dessa Via, criado por Parmênides, *krineîn* e *krísis* são a síntese do que seja mesmo este caminho da filosofia, enquanto articulação da dualidade de opções com a unidirecionalidade para apenas uma delas. Trata-se, assim, da ação de decidir, tomada, necessariamente, a cada vez, pelo filósofo, diante de um problema. Disto, ele não pode evadir-se. Em cada questão, há sempre uma encruzilhada<sup>24</sup>, e, nela, a necessidade de uma escolha pessoal pela direção correta – a qual, no contexto

<sup>22</sup> Cf. CONTE, B. L. *Mythos e Lógos no Poema de Parmênides*. São Paulo: PUC, 2010. Segundo o comentador, o *lógos* mítico da deusa é a palavra de autoridade religiosa/divina que se deve escutar (obedecer), mas que exige, do ouvinte – discípulo e iniciado -, a partir desta escuta, um “julgar no *lógos*” (*krinai de lógoi*, B5) (p.50), isto é, um “engajamento próprio” (p.60).

<sup>23</sup> Dito de uma maneira um pouco diferente: “Os caminhos não estão 'disponíveis' para pensar mas 'devem' ser pensados!” Cf. SANTORO, 2001, p. 121.

<sup>24</sup> “(...) trata-se de um cruzamento de caminhos em relação ao qual deve-se fazer uma escolha, na medida em que os diferentes discursos se cruzam e se contrapõem numa situação de concorrência. Finalmente, esta concorrência entre os



do Poema, já sempre está apontada: Dia, Desvelamento, Luz, Verdade, Divino, Imortal, etc... Em suma: esta “dialética exaustiva”<sup>25</sup> não pode fazer outra coisa senão optar pela direção de “o que é”<sup>26</sup>:

(...) a decisão sobre isto está no seguinte:

é ou não é (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν); está portanto decidido, como é necessário,

uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira

via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real (...). (B8, 15-18)

Se for possível aceitar a lição de Trindade, a afirmação da estrutura dicotômico-unívoca no Poema é na verdade o estabelecimento de Parmênides para o Ocidente dos ainda não nomeados três princípios da Lógica Formal<sup>27</sup>. Estes, cunhados depois de Aristóteles com os títulos de Princípios da Identidade, da Não Contradição e do Terceiro Excluído, são a base para o silogismo no pensamento filosófico ocidental. Na leitura de Trindade, eles se traduziriam, no Poema, nos fatos de: i) a Via da Verdade ser o mesmo que ela mesma; ii) ser outra que o segundo caminho e com ele não se confundir; e iii) não haver possibilidade alguma de um terceiro caminho entre eles, pelo fato de eles serem autoexcluentes – o que um afirma o outro nega<sup>28</sup>. A estrutura estabelecida por Parmênides, nesse sentido, seria a base para todo e qualquer pensar afeto à verdade...

Para este meu estudo, cujo alvo é o método de divisão do Estrangeiro no *Sofista* de Platão, a análise das partes aqui vistas da obra de Parmênides é o suficiente. Da Via da Verdade, portanto, extrai e recolhi, para além da pregação ontológica que lhe sói ser atribuída, a estrutura que o filósofo eleata estabeleceu para o pensar da filosofia. O modo de ser dela, dicotômico e unívoco, encontra na noção de “decisão” (κρίσις), exigida pela deusa (B8, 15), sua mais acabada síntese<sup>29</sup>. A ela voltarei mais adiante.

---

discursos se dá enquanto busca de legitimidade. Qual é o caminho que efetivamente leva ao que é, ao ser?” Cf. MARQUES, 1997, p. 20.

<sup>25</sup> Expressão de Johannes Burnet. Cf. KIRK, RAVEN, 1990, p. 276

<sup>26</sup> Cf. SANTOS, 2002, p. 76: “o que é então 'o ser'? É o único domínio em que a afirmação, a realidade e a verdade coincidem.”

<sup>27</sup> Cf. SANTOS, 2002, p. 66-67. Essa leitura, contudo, segundo Cordero, encontra-se em fontes mais antigas: RANULF e MORAVICSIK. Cf. RANULF, S. *Der eleatische Satz vom Widerspruch*. Copenhagen: Gyldendal, 1924, p. 160, e MORAVICSIK, J.M.E. Being and meaning in the *Sophist*, in *Acta Philosophica Sennica* 14 (1962), p. 25, *apud* CORDERO, 2011, p. 139, nt. 97 e 98.

<sup>28</sup> Cf. SANTOS, 2002, p. 75: “O ponto de partida de Parmênides é o pensar. Vê o pensamento como realizando duas funções: afirmação e negação. Cada uma dessas é idêntica a si mesma e diferente da outra, não havendo outra alternativa além delas” (grifo meu). Eliane Souza chamou essa regra eleata de “Princípio de Não-Contradição Forte”, cf. SOUZA, E. C. *Discurso e Ontologia em Platão*. Injuí: UNIJUI, 2009, p.30.

<sup>29</sup> “A decisão desempenha uma função capital na economia da mensagem divina. Em B6.7 a “multidão indecisa” (*akrita phyla*) é a que hesita entre o ser e o não-ser, confundindo um com o outro. Em B8, 15-16, a “decisão” (*krísis*) consiste precisamente na oposição do ser ao não ser, com que é mister contrariar a “mistura” (*krásis*) dos membros errantes” de

Vejamos agora, na proporção cabível, o que pode ser extraído também, para os fins visados, da obra histórica do outro professor do personagem Estrangeiro de Eleia.

### 1.1.3. A Estrutura e a Obra de Zenão de Eleia

Haja vista Teodoro afirmar, em *Sofista* 216a3-4, que o Estrangeiro fora próximo não só de Parmênides, mas também de Zenão, julgo conveniente investigar que implicações para seu método esta outra ascendência também poderia trazer. Ao contrário de Parmênides, cuja obra nos foi legada em generosas postas pelos seus doxógrafos posteriores, Zenão de Eleia não parece ter sido lá muito citado no mundo antigo. De modo que não possuímos nada de sua obra além de três citações de Simplicio, uma de Diógenes de Laércio, e quatro paradoxos comentados por Aristóteles. O conteúdo de todas estas ocorrências é basicamente o mesmo: a negação da multiplicidade e movimento através da inferência lógica de absurdos ou “aporias” da afirmação dos mesmos. Nessa negação, a tradição tendeu sempre a ver, na esteira da posição do jovem Sócrates do *Parmênides* de Platão<sup>30</sup>, a defesa da hipótese contrária, isto é, do Um eleata ou parmenídico. Esta associação, contudo, é altamente questionável, e talvez o mais prudente fosse entendê-la como uma conjectura de Platão<sup>31</sup>. Por outro lado, o modo como essa defesa ocorre também foi visto como o início do tipo de argumentação que nos séculos posteriores receberia o nome de dialética<sup>32</sup>.

A despeito do conteúdo desta obra – isto é, a tese ontológica supostamente monista<sup>33</sup> aí defendida –, identifico na obra zenônica a mesma estrutura presente na Via da Verdade do Poema de Parmênides: dualidade e univocidade. Uma diferença importante é que, ao passo que no Poema esta estrutura estava muito bem explícita em toda a mensagem da deusa, na dialética de Zenão ela estará implícita – como um pano de fundo para o desenvolvimento de todos os paradoxos. A assim chamada Via da Verdade de Parmênides expunha a estrutura dicotômico-unívoca, a desenvolvia, refletia sobre ela; os silogismos de Zenão operam já dentro dela. Eles seriam constituídos de uma premissa, p. ex. “Se múltiplas coisas são...”, e da concatenação de alguma consequência absurda dela.

Aparentemente inexistente ao primeiro olhar, a dualidade de possibilidades ou caminhos nos silogismos de Zenão está na verdade subjacente: implicitamente, sempre será identificável neles uma estrutura dual de hipóteses contrárias, como p. ex. “Se múltiplas coisas são...” e “Se múltiplas coisas

---

B16.1.” Cf. SANTOS, 2002, p. 82.

<sup>30</sup> Cf. PLATÃO, *Parmênides* 129a.

<sup>31</sup> Cf. CORDERO, N-L. L' invention de l'école éleatique: Platon, Sophiste, 242d. In AUBENQUE, P. (Dir.) *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991.

<sup>32</sup> Cf. DIÓGENES DE LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1977; ARISTÓTELES, fr. 65 Rosen.

<sup>33</sup> Para uma leitura contrária da obra de Zenão, cf. Cordero, nt. 32 acima.

não são...”. Do mesmo modo, a ideia de univocidade também está presente nos paradoxos: se, de fato, as duas hipóteses em jogo não fossem autoexcludentes, não seria possível Zenão concluir que a prova da inviabilidade de uma delas implica necessariamente na afirmação da outra. Portanto, para que o método argumentativo de Zenão alcançasse seus pretendidos objetivos, era necessário que ele operasse dentro da mesma estrutura dicotômico-unívoca da Via da Verdade do Poema de Parmênides. Esta univocidade ou autoexclusão das duas hipóteses, parte constitutiva da estrutura de pensamento eleata, é fundamental no pensamento zenoniano: graças a ela, seu método foi considerado “negativo”, sendo chamado de “indireto” por Nietzsche e de “dialético” por Aristóteles. O estagirita, inclusive, conforme comentado acima, concederá a paternidade da nobre disciplina “dialética” a Zenão<sup>34</sup>. Sobre este último ponto, entretanto, não posso concordar com o fundador do Liceu: os princípios todos desse modo de pensar de Zenão já estavam presentes, conforme vimos, no Poema de Parmênides, enquanto estrutura para o pensamento exposta, proposta e exigida pela deusa. Entendo então que o mais justo talvez fosse dividir a paternidade da disciplina entre os dois pensadores – ainda que, mesmo assim, não fosse alterado o fato de a origem da mesma estar em Eleia<sup>35</sup>.

### 1.1. Origem Dramática

A informação de que o Estrangeiro de Eleia fora aluno de Parmênides e Zenão pode levar à análise ainda de outros fundamentais aspectos implicados na origem do método de divisão. Isto porque, no diálogo *Parmênides*, cuja discussão é dramaticamente anterior à do *Sofista*<sup>36</sup>, e está diretamente a ela ligada<sup>37</sup>, Platão fez dos dois ilustres filósofos eleatas personagens seus. A questão da realidade histórica dos pré-socráticos apresentada por Platão nos diálogos sempre foi motivo de discussão em trabalhos acadêmicos. Há desde artigos como o de Jean Frère, que aponta para alguma incongruência entre o Parmênides platônico e o histórico<sup>38</sup>, até o artigo de Nestor Cordero, que vai mais longe e desenvolve

<sup>34</sup>Cf. NIETZSCHE, Forma. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995, p.73; ARISTÓTELES, fr. 65 Rosen.

<sup>35</sup>“Esse tipo de refutação” (sc. argumentos em duplas de contrários, fr. B9 de *Parmênides*) “mostra como a dialética (e a erística: a arte da disputa verbal) é uma criação eleática. A tese é demonstrada pela exibição das contradições, do absurdo, a que conduz a defesa da antítese (a doutrina que se lhe opõe).” Cf. SANTOS, 2002, p. 96.

<sup>36</sup> As “pistas” de Platão no sentido de estabelecer a ordem *Parmênides*, *Teeteto* e *Sofista* seriam: a referência no *Teeteto* (183e-184a) ao encontro do passado, apresentado no *Parmênides*, de Sócrates ainda jovem com o filósofo eleata; o compromisso, no fim do *Teeteto* (210d), de um encontro no dia seguinte para continuar a discussão; e a confirmação nos começos do *Sofista* (216a) e do *Político* (258a) de que ambos os diálogos representam esse encontro do “dia seguinte”.

<sup>37</sup> Como bem frisado por Cornford e Diès. Cf. CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge, the Theetetus and the Sophist of Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1951, p. 268: “(...) no Sofista, (...) todavia, será conveniente tentar aqui um quadro da estrutura das Formas (...). A questão apóia-se no problema deixado como sobra do Parmênides: como e em que sentido uma Forma é ao mesmo tempo um e muitos?”; DIÈS, A. *La définition d'être et la nature des les idées dans le Sophiste*. Paris: Vrin, 1932, p. 89: “Mas é já no Parmênides que a tese de uma comunidade de gêneros vem encontrar seu ponto de ligação (...)”.

<sup>38</sup> Cf. FRÈRE, J. Platon, lecteur de Parmenide dans le *Sophiste*. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, p. 127.

larga argumentação no sentido de provar que o Parmênides apresentado por Platão é uma espécie de caricatura, com plena utilidade didática, mas sem realidade histórica<sup>39</sup>.

A despeito das legítimas colocações destes comentadores, entendo ser de vital relevância acrescentar, às características extraídas dos pensamentos históricos destes filósofos eleatas, aquelas apresentadas por eles nos seus discursos enquanto personagens de Platão. Caricaturas ou não, o importante é que tais personagens condensam aquilo destas figuras que Platão mais quis privilegiar – caricaturas, esse grande dramaturgo grego bem o sabia, são sempre reveladoras. Nessa escolha de Platão pelo modo de representá-las, portanto, vejo aparecer os aspectos dos pensadores eleatas que lhe eram mais caros - e, por isso, para os fins do meu estudo, eles são fundamentais. É minha opinião mesmo que, somente com o acréscimo de tais elementos dramáticos aos históricos, o quadro da “naturalidade” eleata do método dierético do Estrangeiro de Eleia ficará completo.

### 1.2.1. O diálogo *Parmênides* e a ginástica filosófica

*Para tomar parte nos argumentos, é suficiente permanecer com continuidade e muito esforço /disciplina, fazendo nada de outro, mas exercitando-se neles, de maneira correlata às ginásticas relativas ao corpo, pelo dobro do tempo destas.*

Personagem Sócrates (*República* 539d8-10)  
(...) o genuíno professor, no que podemos incluir o filósofo, deve ser mais semelhante ao ginasta do que ao médico

Rosen<sup>40</sup>

Do ponto de vista dramático, no imaginário interno ao *corpus platonicus*, cerca de cinquenta anos antes do debate narrado no *Sofista*<sup>41</sup>, um jovem iniciante em filosofia, de futuro muito promissor, chamado Sócrates, encontra-se na casa de Pitodoro com dois grandes mestres vindos de Eleia, Parmênides e Zenão. Na ocasião, o jovem Sócrates é advertido pelos dois professores de que, apesar de seu grande talento, seu sucesso na filosofia dependeria ainda de ele ser intensamente treinado numa árdua ginástica do pensamento, a qual fortalecê-lo-ia contra as terríveis aporias a ele trazidas pela lida filosófica. Os dois professores afirmam ainda que sem tal programa de exercício é realmente “impossível encontrar o verdadeiro e adquirir compreensão (voûς)” (*Parmênides* 136e2-3). Infere-se,

<sup>39</sup> Cf. CORDERO, 1991, p. 124.

<sup>40</sup> ROSEN, 1983, p. 124.

<sup>41</sup> Ao interstício dramático de tempo entre as duas conversas chego através da combinação da informação presente no fim do *Teeteto*, que diz que Sócrates está indo responder à acusação de Méleto, fato ocorrido em 399a.c., e a datação dramática do *Parmênides* por L. Robin, aceita por M. Iglésias e Forma. Rodrigues, em torno de 449a.c. A conversa do *Sofista* ocorre no dia seguinte da do *Teeteto*. Cf. PLATÃO, *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003, p. 14; PLATON, *Oeuvres Complètes*. Trad. Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950, p. 1447.

portanto, que esta ginástica do pensamento é, no plano dramático, de ensinamento e uso corrente no círculo de Parmênides e Zenão em Eleia. A alternativa à aceitação desta inferência é postular que, em sua atividade pedagógica em sua terra natal, os dois filósofos, não estando preocupados com a verdade ou com a aquisição de *noûs*, abdicavam da presença do exercício em suas atividades educativas. Com base, sobretudo, nas recomendações que Zenão e Parmênides fazem a Sócrates (*Parmênides* 135e; 136e), entendo ser inaceitável esta alternativa, o que nos obriga a aceitar aquela inferência. Entretanto, não se pretende aqui afirmar que o método fosse somente eleata, e que esta conversa com Sócrates não tenha incutido características fundamentais ao exercício, possivelmente novas e não presentes no uso corrente que, dentro desse contexto dramático, dele já se fazia em Eleia. Na sugestão cênica que o diálogo oferece, parece que, aí mesmo, na conversa de Parmênides e Zenão com Sócrates, o tal exercício sofre sensíveis mudanças... para melhor. Mudanças para um horizonte novo, muito mais importante que o anterior. Mais adiante veremos em que consistiriam tais mudanças. Importar-nos-á agora primordialmente o fato de a dita ginástica, neste contexto anterior ao *Sofista*, ter sido considerada parte essencial de qualquer possibilidade de desenvolvimento na filosofia. Ao leitor que duvidasse do fato de o jovem Sócrates ter sido convencido da legitimidade desta consideração, chamo atenção para o fato de o mesmo personagem, muitos anos depois, no auge de sua maturidade intelectual, incluir o exercício na educação dos futuros filósofos da *República* (539d8-10, citado acima).

A segunda inferência dramática a que se chega é que o Estrangeiro não pode ter deixado de ser treinado por seus mestres eleatas nesta ginástica filosófica. Afinal, por um lado, ela era para Parmênides e Zenão etapa obrigatória numa boa formação filosófica, e, por outro, não há dúvida de que o Estrangeiro é um discípulo brilhante de seus professores – o *Sofista* não parece deixar dúvidas de que ele é um “filósofo de verdade” (216a4). Logo, em seus anos de formação em Eleia, na trama insinuada por Platão, é de se esperar que ele tenha sido treinado por eles nesse modo de fazer filosofia. E, de fato, ao leitor mais desatento a esta ligação entre o exercício do *Parmênides* e o protagonista do *Sofista*, Platão chegara mesmo a deixar um lembrete dela: em *Sofista* 251e4-5, o Estrangeiro expressamente recomenda a Teeteto o mesmo método da ginástica que Zenão e Parmênides ensinaram ao jovem Sócrates no *Parmênides* (135e9 e 136a1); inclusive, os mesmos verbos (σκοπέω, σκέπτομαι e συμβαίνω) são usados nestes trechos dos dois diálogos. É possível, portanto, supor que o Estrangeiro aprendera a ginástica em sua formação, dos mesmos professores. Importa, agora, elucidar o que venha a ser exatamente este exercício.

### 1.2.2. *Gymnasía* e personagens

O exercício ou ginástica (γυμνασίας, *Parmênides* 135d7) filosófica no *Parmênides* é definido da seguinte maneira:

- a) No que tange às formas,
- b) hipotetizar (ὑποτίθεσθαι, *Parmênides* 136a2) se algo é e tirar as consequências disso para este algo e para as outras coisas (que estão em relação com ele), e também
- c) hipotetizar se o mesmo algo não é, e igualmente tirar as consequências disso para ele e para as outras coisas.

Vejamos cada ponto em separado, demonstrando como cada um representa, na arquitetura do diálogo, a contribuição de um dos personagens ao programa de exercício prescrito.

#### 1.2.2.1. Sócrates: as Formas são o campo no qual a ginástica deve acontecer

Na definição do exercício, como visto acima, há três características fundamentais<sup>42</sup>. Para a análise da primeira delas, vejamos sua menção no diálogo. O *Parmênides* começa com a alusão à narração do personagem Zenão de seus escritos que criticavam a ideia de multiplicidade – críticas tradicionalmente entendidas como dirigidas aos pitagóricos<sup>43</sup>. Os escritos só tratavam das coisas sensíveis, e o personagem Sócrates, então um rapaz de cerca de vinte anos, diz que nestes objetos a multiplicidade não lhe causa espécie, pois é muito bem explicada pela participação de cada coisa sensível em várias Formas inteligíveis ao mesmo tempo. O problema, na verdade, segundo Sócrates, residiria em outro “lugar”:

*(...) isso (sc. a multiplicidade nas coisas sensíveis) não parece, a mim pelo menos, em nada absurdo, Zenão (...). Mas se aquilo que é [realmente] um, alguém demonstrar que isso mesmo é múltiplas coisas, e, de outra parte, que o múltiplo é um, já disso me espantarei. E do mesmo modo com respeito a todas as outras coisas: se alguém mostrar que, em si mesmos, os gêneros em si e as formas em si são afetados por essas afecções contrárias, isso será digno de espanto.*

*“(...) οὐδὲν ἔμοιγε, ὦ Ζήνων, ἄτοπον δοκεῖ ἄλλ’ εἰ ὁ ἔστιν ἓν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἓν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι. καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὡσαύτως· εἰ μὲν*

<sup>42</sup> Cabe o alerta de que minha análise não segue a ordem em que estes aspectos aparecem no texto platônico.

<sup>43</sup>Cf., p. ex., TAYLOR, A.E. *Plato, the man and his work*. London: Methuen, 1955, p. 290-291; CORNFORD, 1950, p. 3-15.

αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τάναντία ταῦτα  
πάθη πάσχοντα, ἄσιον θαυμάζειν.” (129b-c)

Portanto, o que realmente traria espanto a Sócrates seria a resposta às questões: como pode uma Forma ser ao mesmo tempo uma unidade e uma multiplicidade? Como pode ter ela qualidades contrárias? - por exemplo, ser “mesma” e “outra”, ser “semelhante” e “dessemelhante”, etc. Isto é, o problema mesmo então está não na multiplicidade entre as coisas sensíveis, mas entre as próprias Formas. Com este passo onde o personagem Sócrates se dirige ao personagem Zenão, Platão insere-se na problemática da articulação entre unidade e multiplicidade, que moveu toda a história da filosofia pré-socrática; porém o faz de uma maneira *sui generis*. Como já o fizera no *Fédon*<sup>44</sup>, Platão não está acertando seus ponteiros com o relógio da tradição pré-socrática, mas sim o contrário: está acertando o relógio da tradição com os seus próprios ponteiros. O Sócrates de vinte anos fala para um Zenão de quarenta, mas na verdade o alvo da fala são todos os pré-socráticos. No seu juvenil entusiasmo com a novidade que traz, não é exagero se pensar que o personagem ateniense representa a postura de Platão para com esses sábios, que eram “melhores do que nós e viviam mais perto dos deuses”<sup>45</sup>. O sentido de suas palavras poderia muito bem ser assim traduzido: “a questão de unidade e multiplicidade, de identidade e diferença, não está aí, onde vocês, pré-socráticos, insistiram em ver. Segundo a minha Hipótese das Formas, aí não há aporia. A aporia desta questão está no âmbito das Formas; unidade e multiplicidade, identidade e diferença entre as Formas”.

A matéria ou objeto de estudo do exercício então será as Formas. Tal é a contribuição de Sócrates para o programa de exercício que se seguirá. Contribuição simples, porém decisiva. Decisiva porque representa um salto no nível da discussão do diálogo - salto o qual marca o novo patamar onde a discussão se dará, patamar muito acima daquele no qual o pensamento do personagem Zenão operava. Com este salto para o campo das Ideias em si, Sócrates responde à aporia zenoniana e, em termos gerais, pré-socrática, e a leva para o nível da própria ontologia platônica. A grandiosidade deste salto ontológico é notadamente reconhecido por Parmênides e Zenão, que se olham e sorriem ao ouvi-lo, admirando-o (130a6-7). Quando Sócrates falar das Formas, Parmênides dará voz à sua admiração ao dizer “Sócrates, quão digno és de ser admirado (ἄγασθαι) pelo seu ardor (ὄρμης) no que tange aos *lógoi* (ἐπὶ τοὺς λόγους)” (130a9-b1). O objeto de investigação da ginástica filosófica tem, assim, origem na posição de Sócrates.

Com o estabelecimento deste primeiro ponto, visto discordar de duas posições de Cornford

<sup>44</sup> PLATÃO, *Fédon* 96a-105b.

<sup>45</sup> PLATÃO, *Filebo* 16c7-8.

acerca do diálogo. Primeiramente, uma questão dramática: em seu clássico comentário à obra, o comentador afirma que “Parmênides adiciona duas qualificações” ou “modificações” ao método de Zenão, das quais a primeira seria a determinação das Formas como o objeto da investigação<sup>46</sup>. Sobre o método já falarei. O importante aqui é que Cornford dá a entender que o personagem Parmênides poderia ser a origem do salto ontológico da discussão do nível das coisas sensíveis para o das Ideias, nível no qual o exercício deve se dar. No entanto, em atenção ao texto, podemos ver que, embora seja o treinador que prescreve o exercício, Parmênides reconhece que a ideia de que o treino se dê no “solo inteligível” não veio dele, mas do rapaz ateniense que ora conversa com eles:

*Qual é então, Parmênides, disse [Sócrates], o tipo de exercício? (τίς (...) ὁ τρόπος (...) τῆς γυμνασίας;)*  
*Este justamente, disse [Parmênides], que ouviste de Zenão. Salvo por um ponto: admirei teres dito a ele que não admitias examinar a errância nem nas coisas visíveis nem em torno a elas, porém em torno àquelas que são tomadas sobretudo com o λόγος e que se acredita serem Formas.*  
(135d7-e4)

Assim, contrariamente ao que se pode depreender do que afirma Cornford, entendo que a primeira característica da ginástica é oriunda do salto ontológico realizado, na verdade, por Sócrates e não Parmênides.

Ainda sobre este primeiro ponto da *gymnasia*, que ela se dá no âmbito do inteligível, outra interpretação de Cornford nos parece merecer ser revista. Ele afirma, com acerto, que a chave para compreensão da segunda parte do diálogo está na passagem da primeira parte para ela, com a noção da ginástica filosófica. Todavia, Cornford afirmará<sup>47</sup> que a afirmativa de Parmênides em 137b, quando este diz que vai tomar sua própria hipótese do Um, “certamente” não diz respeito a uma Forma platônica. Cornford parece não se prender justamente à definição acima do campo no qual o treino acontecerá: o campo das Formas. Como a segunda parte do diálogo é precisamente uma demonstração do que seria este exercício, nos parece óbvio que, se há a assunção de um objeto inteligível para a ginástica, é no mínimo coerente que o “Um” que Parmênides toma como ponto de partida seja uma “Forma” ou “Ideia”, no sentido da ontologia platônica. Cornford, por seu turno, se atém, na sua tomada de posição, ao fato de o personagem Parmênides dizer que tomará como exemplo a sua “própria” concepção do Um... Todavia, nos parece excessiva a expectativa de Cornford de fidelidade de Platão à

<sup>46</sup> CORNFORD, 1950, p. 105.

<sup>47</sup> CORNFORD, 1950, p. 112, nt. 1.



realidade histórica do pensamento dos pré-socráticos, no que tange à apresentação deles em drama. A rotina dos diálogos apresenta justamente o contrário, conforme apontado por Cordero e Frère<sup>48</sup>; à guisa de exemplo, veja-se a apresentação das doutrinas parmenílicas e heraclíticas em *Teeteto* 179d-180e e *Sofista* 242a-e, que não se coaduna fielmente com as obras eleata e efésia. Ao meu ver, se combinarmos i) o estabelecimento das Formas como o solo no qual acontecerá a ginástica (135d-e), com ii) a afirmação de Parmênides de que tomará, como conteúdo da exemplificação do exercício, o seu próprio Um (137b), só é possível concluir que Platão está fazendo aquilo que Martin Heidegger tão bem fará vinte e quatro séculos depois: fazendo um pensador do passado assumir como sua própria a ontologia que na verdade é dele. Platão apenas é mais ardiloso e matreiro, pois o faz sob a forma de drama, quase que brincando de marionetes com estes sábios do passado. Sobre esta identificação, na segunda parte do diálogo, do Um com a Forma, Victor Brochard<sup>49</sup> e Gilbert Ryle<sup>50</sup> concordam conosco, e o próprio Cornford, mais à frente, fará uma concessão neste sentido, ao afirmar a ambiguidade da palavra Um no diálogo...<sup>51</sup>

Passemos ao segundo ponto. Se, por um lado, o conteúdo do exercício veio de Sócrates, um estudante de filosofia ainda iniciante, por outro lado, o método que será nele utilizado terá uma fonte bem mais madura...

#### 1.2.2.2. Zenão: o método da ginástica é o Hipotético-Dedutivo

*Qual é então, Parmênides, disse [Sócrates], o tipo de ginástica (ho trópos... tês gymnasías)?*

*Este que ouviste de Zenão (...)*

No seu papel de '*personal trainner*', Parmênides estabelece o "tipo de exercício" para Sócrates: o método de Zenão, definido como a prática de, "hipotetizando se cada coisa é, investigar o que resulta dessa hipótese (εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως)" (135e9-136a1), tanto para a coisa quanto para as outras coisas que estão em relação com ela. Tal característica, presente aliás no pouco que nos chegou da obra do Zenão histórico, é

<sup>48</sup> FRÈRE, 1991, p. 127; CORDERO, 1991, p. 124.

<sup>49</sup> BROCHARD, V. La théorie platonicienne de la participation. In: \_\_\_\_\_. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin, 1926, p. 118-124.

<sup>50</sup> RYLE, G. *Plato's Parmenides*. *Mind* 48. Oxford: OUP, 1979, vol. 48, p. 143.

<sup>51</sup> Cf. Cornford, 1950, p. 112-113. Uma outra ambiguidade de sentido para o termo "Um" (*hén*) nasce também, segundo Ryle, da ambiguidade própria ao verbo *ser* em grego, com o qual o "Um" aparece na 2a. Parte. O verbo poderia ser entendido aí no sentido existencial ou no de cópula, gerando dúvidas sobre o que exatamente está sendo tomado como exemplo na 2a. Parte. Cf. RYLE, 1979, p. 144.

segundo Platão o método da ginástica. A ginástica seria assim o exercício de pensar por hipótese → consequência, um método zenoniano que chamarei de “método eleata hipotético-dedutivo”<sup>52</sup>.

Interessante o fato para o qual Cornford chama minha atenção<sup>53</sup>: este método hipotético-dedutivo, do tipo “Se... , então...”, núcleo da ginástica necessária ao jovem Sócrates, não era outra coisa senão o próprio método utilizado por Platão nas discussões dentro da Academia. Deste modo, assim como Sócrates (*Teeteto* 210b-d), e o Estrangeiro (*Sofista* 227a e 229c), Parmênides é mais um dos personagens educadores de Platão, que discorre sobre facetas da *paideia* que, ao que tudo indica, o próprio diretor aplicava no interior da sua própria instituição.<sup>54</sup> Fechando então este segundo aspecto, se fizéssemos uma comparação dessa ginástica filosófica com o ato de esculpir, podemos dizer que, por um lado, a matéria-prima, o bronze, foi trazido ao atelier por Sócrates; por outro, a “fôrma”, que lhe servirá de molde, é um método hipotético-dedutivo, trazido à cena por Zenão.

A questão da seriedade atribuída por Platão a este método sempre serviu de mote para a famosa querela entre os comentadores sobre o *Parmênides*. Burnet<sup>55</sup> e Taylor<sup>56</sup> consideram-no todo uma pilhéria, usando na defesa de suas posições tanto argumentos dramáticos quanto apontamentos da semelhança do método com aquele pertencente aos supostos alvos dos escárnios – Zenão, Parmênides, megáricos, ou todos eles. Por outro lado, Ryle<sup>57</sup>, considerando tal posição como inaceitável, afirma a seriedade do método não só dramaticamente, pela confessa admiração de Platão por Parmênides no *Teeteto* e no *Sofista*, como também pelo fato – reconhecido mesmo pelo próprio Taylor – de que o método de Zenão é expressamente recomendado aos filósofos tanto na *República* quanto no *Sofista* (trechos já citados por mim mais acima). E essa é também a minha posição: o método hipotético é tratado com inegável seriedade por Platão, porque têm apreço ao treino todos os personagens que o empregam ou dele falam: Parmênides, Zenão, Sócrates e Estrangeiro. Filiamo-nos, portanto, em relação a este ponto específico, a Ryle e seus argumentos.

---

<sup>52</sup> Haja vista ter sido esse o método mesmo do Zenão histórico, é compreensível porque Aristóteles afirma, conforme aludido mais acima, ser Zenão o pai da dialética (fr. 65 Rosen). Sendo tal método zenoniano a base da ginástica apresentada por Platão no *Parmênides* como a origem do autêntico fazer filosófico, não é nenhum absurdo imaginar que Aristóteles, quando aluno, tenha ouvido tal opinião sobre a “paternidade” da dialética dentro da própria Academia, quicá da própria boca de seu grande professor, Platão.

<sup>53</sup> CORNFORD, 1950, p. 103.

<sup>54</sup> Afirma ainda o comentador inglês que a escolha de palavras do personagem Parmênides para caracterizar este exercício (*achréston*, inútil; *adoleschias*, tagarelice (135d4-5), é uma escolha proposital, por serem as mesmas palavras que Isócrates usava para desmerecer tanto as práticas de Sócrates quanto os estudos na Academia. Cf. CORNFORD, 1950, p. 22.

<sup>55</sup> BURNET, J. *Greek Philosophy vol. 1, Thales to Plato*. Londres: Mac Millan, 1920, p. 261-272.

<sup>56</sup> TAYLOR, 1955, p. 290.

<sup>57</sup> RYLE, 1979, p.130.

### 1.2.2.3. Parmênides: Necessário também investigar a Hipótese contrária

A terceira característica, trazida à baila por Parmênides, consiste num “prolongamento” do método de Zenão. Já foi visto que este consistia na hipotetização de uma determinada assertiva e dedução de consequências dela, para a coisa e para as coisas em relação com ela. O ancião eleata vai então completar este método hipotético-dedutivo de seu “aluno”<sup>58</sup>, fazendo-o incidir não só sobre determinada assertiva, mas também sobre a negação dela: a investigação da hipótese contrária. Conforme já comentado, segundo vários intérpretes<sup>59</sup>, o método original de Zenão era puramente “indireto” ou “negativo”, porque tomava uma hipótese – notadamente, a hipótese de seus oponentes -, e dela deduzia as consequências – a saber, consequências absurdas, no intuito de refutá-los. Este “prolongamento” proposto por Parmênides, de a investigação inquirir uma hipótese e a hipótese contrária a ela, na opinião de Cornford e Ryle levaria necessariamente à afirmação de uma das duas hipóteses, i.é, a um “resultado não (...) negativo” - expressão de Cornford a qual eu adaptarei para a mais simpática “Resultado Positivo”. O método original ganharia assim a sua completude, porque, ao tornar-se “uma espécie de operação zenoniana de dois caminhos”<sup>60</sup>, abarcaria o problema por todos os lados – o abarcaria por inteiro:

*Zenão tomava a hipótese dos seus oponentes (...) e deduzia conclusões as quais ele assumia serem contraditórias. O método era controverso, levando a um resultado puramente negativo. Parmênides, por outro lado, exige que Sócrates considere as consequências, não apenas de afirmar, mas [também] de negar a hipótese. (...) Se você estuda as consequências tanto de afirmar quanto de negar uma hipótese, você olha para a questão pelos dois lados e o resultado natural será não puramente negativo: uma das duas, afirmação ou negação, deveria ser estabelecida. (CORNFORD, 1950, p. 106)*

*(...) se se mostra que uma dada proposição é logicamente viciada, sua [proposição] contraditória deve ser automaticamente validada. (RYLE, 1979, p.141)*

E aqui encontramos a conexão direta de Zenão e Parmênides, personagens de Platão, com a

<sup>58</sup> Zenão dá a entender que foi aluno de Parmênides: *Parmênides* 136e4.

<sup>59</sup> NIETZSCHE, 1995, p. 73; CORNFORD, 1950, p. 106.

<sup>60</sup> Expressão de Gilbert Ryle: RYLE, 1979, p. 142.

lição tirada da obra de seus correspondentes históricos. Este Resultado Positivo, enquanto escolha por apenas uma das duas hipóteses, seria a manifestação no exercício dramático da estrutura dicotômico-unívoca histórica que identifiquei como atravessando tanto os fragmentos de Zenão quanto a Via da Verdade do Poema de Parmênides. A *krísis*, que a deusa lá exigia de seu discípulo, no plano dramático do diálogo platônico é esperada sob a forma da afirmação, no fim, de apenas uma das hipóteses visadas – resultado natural, segundo os dois comentadores citados, dos elementos do texto. I.é, na análise das duplas de hipóteses contrárias, é razoável que a conclusão seja a impossibilidade de uma e a afirmação da outra. O exercício dos personagens eleatas, assim, aponta para o caminho unívoco que lá no Poema a deusa traçara para seu discípulo.

Aqui, uma primeira questão se coloca. Se, por um lado, afirmo que a característica de direcionar o exercício também para hipótese contrária à inicial foi colocada por Parmênides no diálogo, e consistiria numa diferenciação do método original de Zenão - com o que, conforme visto, concordam tanto Cornford quanto Ryle -, por outro lado, evidências há de que a própria Antiguidade considerou tal desenvolvimento duplo de hipóteses um talento *já* presente no próprio filósofo Zenão histórico. Tal é a posição de Cordero<sup>61</sup>, que, para arguí-lo, traz à cena passagens não só da obra platônica, como também de vários outros autores antigos. Para ele, o personagem Parmênides, ao prescrever o método zenoniano a Sócrates, teria em mente tal método como “um discurso que se dirige tão bem sobre uma hipótese como sobre sua negação”<sup>62</sup>. Cordero também lembrará da famosa passagem do *Fedro* onde Sócrates alude a um “Palamedes Eleata”, que falava com uma arte capaz de fazer aparecer as mesmas coisas, àqueles que o escutavam, como “semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas, ou ainda assim em movimento e em repouso” (*Fedro* 261d6-8). Ao valer-se de um apelido, Platão não deixa totalmente claro a quem se refere... Mas é praticamente unânime na tradição a opinião, na esteira do testemunho de Diógenes de Laércio<sup>63</sup>, que entende ser de Zenão que a passagem trata. Diógenes, aliás, compartilha da ideia presente no *Fedro* de tributar a Zenão tal talento em hipóteses contrárias; concordando com Timão, o biógrafo da Antiguidade o cita: “Zenão, com sua grande força, dificilmente resistível, capaz de defender uma tese e seu contrário (...)”. Esta habilidade do eleata é também reconhecida por outros autores da Antiguidade, como Aristóteles, Isócrates, Proclus, etc<sup>64</sup>... Resta-nos então a dúvida: o método hipotético-dedutivo já era em sua origem aplicado por Zenão a duplas de hipóteses contrárias, não havendo assim um “acréscimo” do personagem Parmênides nesse sentido?

Bem, meu interesse aqui reside, acerca da questão, na posição apresentada no *Parmênides*, por ser este diálogo o que dramaticamente prepara o aparecimento do método da divisão no *Sofista*. O

<sup>61</sup> CORDERO, 1991, p. 113-115.

<sup>62</sup> CORDERO, 1991, p.113.

<sup>63</sup> DIOGENES LAERCIO, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1977, sessão XI.

<sup>64</sup> Citados por Cordero. Cf. CORDERO, 1991, p. 114.

primeiro ponto é que não há a apresentação nesta obra das ideias de Zenão – este trecho é omitido na narrativa de Antifonte (*Parmênides*, 127c-e). No entanto, isto não significa que meu pequeno impasse não possa ser resolvido: num momento posterior (135d-e), Parmênides afirma que Sócrates tem que seguir a) o método de Zenão, b) “exceto” (πλὴν, 135d8) pelo fato de que deve tomar como objeto de estudo as Formas; e, na sequência, ele afirma que, c) “além disso” (ἔτι πρὸς τοῦτω, 135e8)”, é necessário também desenvolver a hipótese contrária à original. Portanto, os conectivos usados por Platão - *plén* (exceto), *éti pròs touítoi* (além disso) - não deixam dúvida de que tanto “b” (Formas como objeto) quanto “c” (investigação da hipótese contrária) representam acréscimos ou diferenças quanto à situação original “a” (o método de Zenão). Conclui-se assim que, no *Parmênides*, ficção filosófica sua, Platão, através dos personagens presentes, atribui a Zenão apenas o método hipotético-dedutivo, e que faz provir do personagem Parmênides o acréscimo de exercê-lo de forma dupla, sobre hipótese e hipótese contrária, qual molde e contramolde para se chegar à escultura final. A despeito disso, em outras partes de sua obra, como no *Fedro*, é possível ver Platão, através da boca de um Sócrates já maduro, compartilhar da concepção existente na Antiguidade de que Zenão desenvolvia – com notável capacidade – hipóteses contrárias. Todavia, no contexto da cena criada no diálogo *Parmênides*, isso não ocorre, de modo que não posso aceitar a posição de Cordero a respeito da passagem deste diálogo.

#### 1.2.2.4. A ginástica filosófica e a estrutura eleata

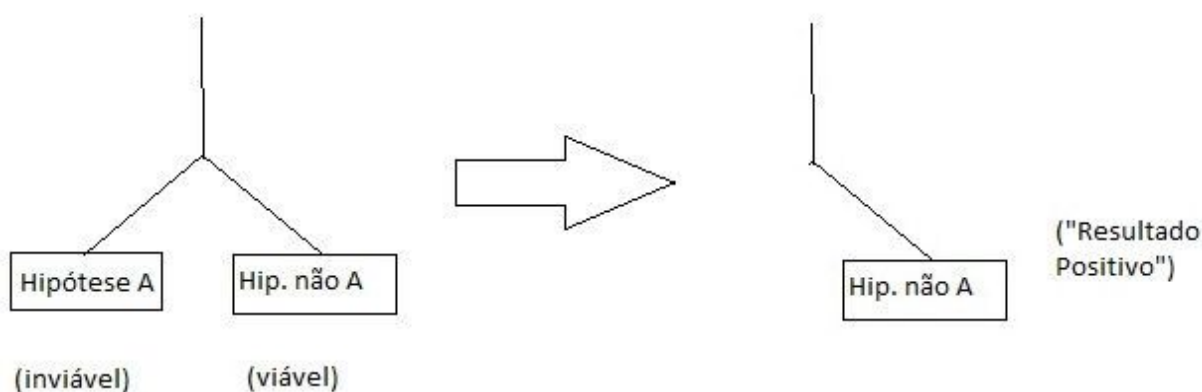
Esta terceira e última característica é o que fecha o programa de exercício prescrito, apontando para a completude do mesmo. A ginástica filosófica assim é um procedimento necessário erigido no intercâmbio entre os três filósofos que só o gênio cênico de Platão poderia fazer encontrarem-se. Sócrates, Zenão e Parmênides, cada qual tem parte fundamental na construção do programa de 'musculação' dialética, pois trata-se ela, no contexto do *Parmênides*, do exercício de, (1) sobre as inteligíveis Formas 'socráticas'<sup>65</sup>, (2) aplicar um método hipotético-dedutivo zenoniano, o qual, (3) segundo a prescrição parmenídica, deve ser aplicado de modo duplo, a pares de hipóteses contrárias. Como bem apontado por Cornford e Ryle, a conclusão tende a ser sempre um *resultado positivo*, no sentido de que, na análise das consequências de cada uma das hipóteses contrárias, uma acabe por ser demonstrada viável, e, a outra, inviável. O exercício, assim, estaria em plena consonância com a estrutura que o Poema parmenídico estabelecia como incontornável para o pensamento filosófico: *dicotomia + univocidade = decisão*. Visualizar uma das duas hipóteses contrárias como correta e decidir por ela: tal é o resultado positivo que seria visado pelo treino dialético.

Para dois pontos então gostaria de chamar atenção. O primeiro é o fato de que a primeira

<sup>65</sup> Me refiro, obviamente, ao Sócrates personagem de Platão, que é o defensor da Hipótese das Formas no *Parmênides*.

característica do exercício nunca deve ser perda de vista: sendo as Formas o assunto sobre o qual o treino se debruça<sup>66</sup>, entendo que a expectativa de “resultado positivo” ou “escolha unívoca” dirá sempre respeito à iluminação de algum aspecto das Formas ou Ideias inteligíveis; que isto fique ratificado, para futura referência. O segundo ponto é o fato de que o entendimento otimista de que o acréscimo de Parmênides ao método de Zenão traz a completude ao exercício não é uma unanimidade entre os comentadores do texto: Brochard entende que o sentido completo e total do procedimento só é alcançado no *Sofista*<sup>67</sup>.

Esclarecidas as questões referentes à ginástica apresentada pelos personagens Parmênides e Zenão no *Parmênides*, concluí que ela, em seu formato prescrito ao jovem Sócrates, se coaduna com a estrutura dicotômico-unívoca da filosofia apresentada nas obras históricas destes mesmos pensadores. Tal estrutura, formada da combinação da ideia de caminhos duplos e contrários para o pensamento com a ideia de eleição de um deles em detrimento do outro, se apresenta no diálogo como exercício que perscruta duas hipóteses contrárias para afirmar a verdade de uma delas. Posso estabelecer o seguinte esquema gráfico para ela:



Ainda a respeito da terceira característica do exercício, a investigação de ambas as hipóteses, poderia ser arguido que isso representaria uma inovação perante a forma como a estrutura dicotômico-unívoca é apresentada na obra histórica dos dois filósofos de Eleia. Isto porque, na leitura costumeira do Poema, sempre houve a tendência em se entender que a deusa afastaria por completo o jovem discípulo do caminho contrário à Via da Verdade<sup>68</sup>. Todavia, reconheço aqui a plausibilidade da posição

<sup>66</sup> Cf. BURNET, 1920, p. 262.

<sup>67</sup> Brochard entende que toda a aporética segunda parte do *Parmênides* é uma demonstração de que a questão das hipóteses contrárias não pode ter só dois caminhos - que ele entende como a possibilidade e a impossibilidade de tudo participar em tudo -, mas que é necessária uma terceira opção, intermediária, só apresentada no *Sofista*. BROCHARD, 1926, p. 120-126; 126-132.

<sup>68</sup> Donde adviria a ideia, inclusive, da inexistência do segundo caminho.

de Bruno Conte sobre este ponto, que aponta para a necessidade de algum nível de pensamento ou reflexão – um “demorar-se” – sobre a segunda Via, e não da sua completa exclusão do pensamento do “homem que sabe”; isto é, um pensar *através*<sup>69</sup> da segunda via parece também ser preciso<sup>70</sup>, seja porque esta Via também é um “caminho que há para se pensar” (B2,2), seja porque a este homem “é necessário a tudo investigar” (B1,28-30) – o que inclui, com toda certeza, pensar através de ambas as Vias<sup>71</sup>. A investigação através dos dois caminhos contrários, portanto, parece já encontrar-se, em algum nível, no próprio poema de Parmênides<sup>72</sup>. Sobre a questão de o mesmo poder ser dito dos escritos do Zenão histórico, já foi aqui comentado que há um número suficiente de testemunhos de autores antigos, inclusive de Platão, que o autorizam.

Nesse sentido, é então possível afirmar que esse aspecto de investigação dupla do exercício – oriundo, no plano dramático, do personagem Parmênides – não representa uma inovação no que diz respeito à forma como a estrutura dicotômico-unívoca se apresentara nas obras históricas dos dois eleatas. Ao contrário, vejo aí uma continuidade. Fragmentos parmenídeos e zenônicos, e o diálogo *Parmênides* de Platão: *mutatis mutantis*, a estrutura eleata dicotômico-unívoca se mantém a mesma nos eixos histórico e dramático que antecedem o aparecimento do método de *diaíresis* no *Sofista*. E, nessas permanência e continuidade, o papel das duas autoridades da filosofia de Eleia na trama toda eclode de um modo bem visível: servem como prólogo e fundamentação para o método novo, cuja estreia, na sequência dramática dos diálogos, se aproxima.

### 1.3. Apresentação da Estrutura Original da Divisão no *Sofista*

#### 1.3.1. O paradigma do pescador com anzol

O que venha a ser exatamente a divisão, no sentido da sua natureza, é assunto para o segundo tomo deste estudo. Todavia, posso resumi-la, de modo provisório, para os fins da presente sessão, da maneira habitual como a tradição costumeiramente a entendeu: um procedimento lógico, o qual teria

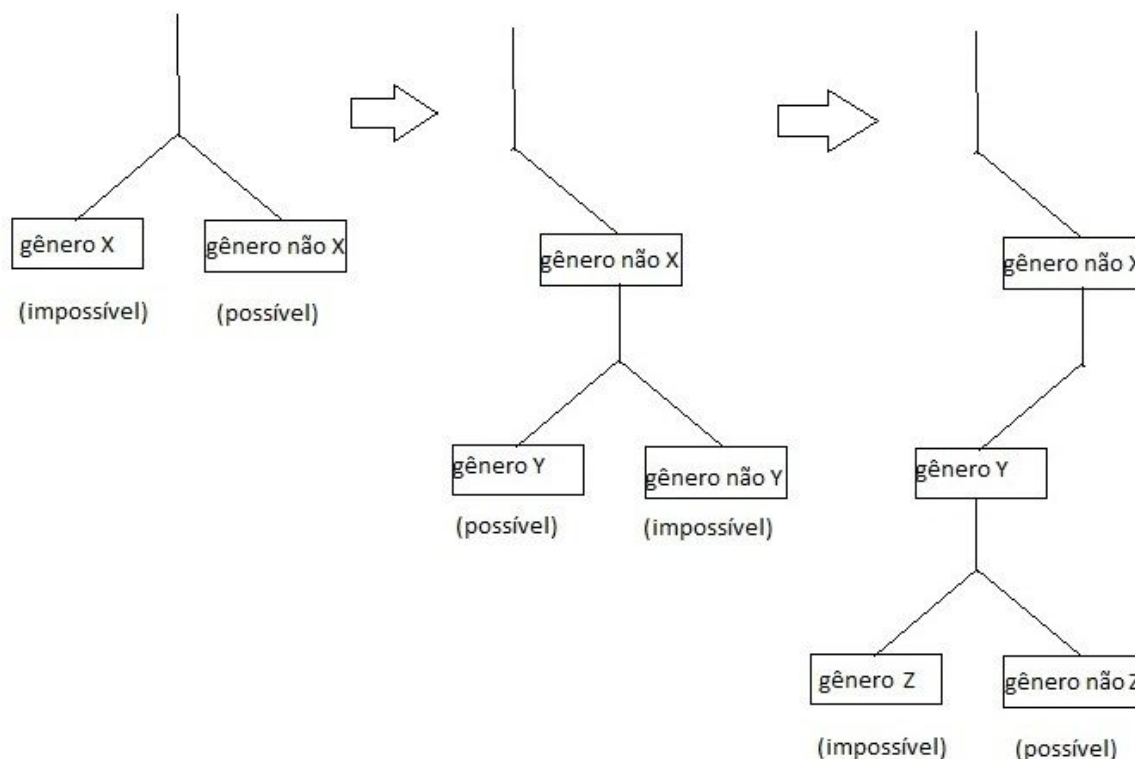
<sup>69</sup> Formulação possível dentro da leitura, proposta por Cordero, da semântica verbal do verso B2.2 do Poema; o comentador entende o caráter ativo do aoristo-infinitivo “*noesai*” numa função quase instrumental. Cf. CORDERO, N. *Sendó se é*. São Paulo: Odysseus, 2011, p. 46-50.

<sup>70</sup> Como parece entender também Santoro. Cf. SANTORO, 2001, p. 121.

<sup>71</sup> Cf. CONTE, 2010, p. 64-5: “Quando a deusa conduz o discípulo pelo 2o. Caminho da investigação (em B6, 3-4 (...)), antes de dele “afastá-lo”, é para constatar que, sem refletir sobre a oposição de ser e não ser, se é enredado em “contradição” (...). Ora, à medida que se tem em vista ambos os caminhos de investigação, e portanto jamais um deles é considerado de maneira absolutamente independente do outro”; p. 65-6: “Dois caminhos são indicados: um que se inicia por *hos estín*, outro por *hos ouk estin*. O 1o. (...) impõe-se por si mesmo, é impossível recusá-lo (*ouk esti me einai*, B2,3) (...). Quanto ao 2o. Caminho, a deusa não diz que o discípulo deve recusá-lo, nem que deva dele afastar o pensamento.” (grifo meu)

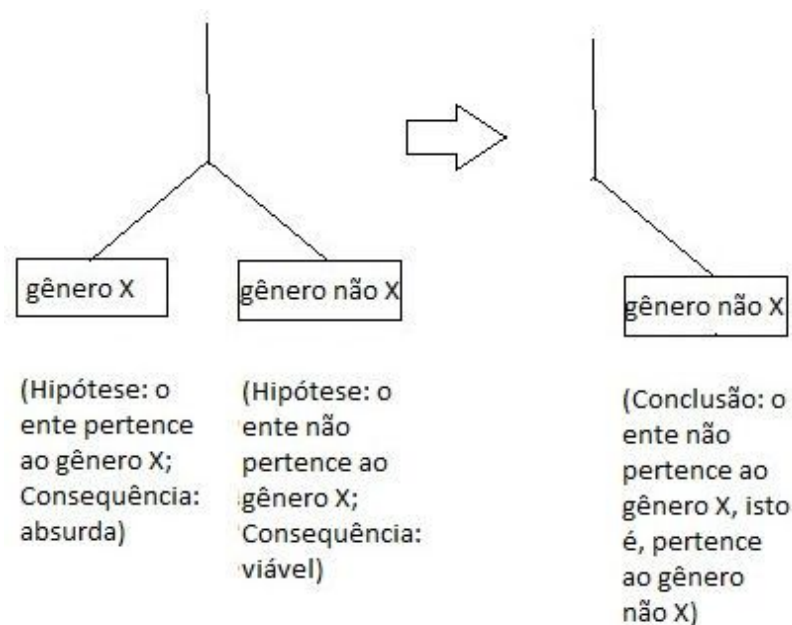
<sup>72</sup> Cf. Cordero, 2011, p. 36: “A fórmula empregada em grego por Parmênides não deixa dúvidas: ele diz claramente *emèn* (“por um lado”) e *edè* (“por outro lado”): é necessário investigar todas as coisas”. E, sobre os dois caminhos, p. 141: “ambos devem ser objeto de informação (1.28-30), ambos constituem o *mythos* que deve ser escutado (2.2), ambos são possibilidades que se oferecem ao pensamento (2.3, 2.5) (...)”.

por meio o discurso e por objetivo a classificação dos entes em gêneros e espécies. Esta classificação seria semelhante a uma taxionomia, na qual cada gênero seria dividido em (preferencialmente) dois gêneros, numa sequência de divisões ou bifurcações até se chegar ao que se diria ser a espécie, que não poderia ser dividida. Mais à frente, no momento oportuno, este entendimento sofrerá uma revisão crítica da minha parte; por ora, ele é suficiente para os meus propósitos imediatos. Segundo tal leitura do método, o trabalho do dialético não é só realizar a divisão, mas, também, identificando em qual dos dois “braços” da divisão poderia ser alocado o ente buscado, optar por prosseguir através deste “braço” ou “caminho”, numa sequência de divisões consecutivas (isto é, opções consecutivas por caminhos) até alcançar o ente visado. Esta forma como é apresentado o método de divisão com o exemplo do pescador de anzol (219a1-221c3), que serve de laboratório de ensaio para que Teeteto aprenda o procedimento, permite esboçar o seguinte esquema para a divisão:



Todavia, se esmiuçarmos cada movimento do processo divisório (cada “divisão”), nos detendo acerca do que realmente se passa em cada uma dessas bifurcações, veríamos um esquema assim:





Nesse olhar mais atento, podemos perceber como a continuidade dos eixos histórico e dramático da estrutura dicotômico-unívoca desemboca no *Sofista* sob a forma de seu produto mais acabado: o método de divisão (διαιρεσις). Quando se atenta para cada um destes movimentos de divisão realizados no *Sofista*, não é difícil ver presente aí também a estrutura apresentada tanto no poema parmenídico quanto no exercício ensinado no *Parmênides*. O método, sob quaisquer viés que se o tome, é eleata. A estrutura de pensamento presente nas obras históricas de Parmênides e Zenão fora traduzida para o universo dramático platônico inicialmente sob a forma da ginástica filosófica, que resultaria, positivamente, no “sim” ou “não” para cada uma das duas hipóteses, tal qual a noção de *krísis* no Poema. Um eixo direto, assim, parte do Poema, atravessa o *Parmênides* e desemboca no *Sofista*<sup>73</sup>. Infiro que, no imaginário dramático que atravessa os diálogos, o treino parmenídico-zenoniano era já corrente em Eleia quando da conversa fictícia de Sócrates com Zenão e Parmênides; ora, tendo sido o Estrangeiro um discípulo no círculo destes dois professores eleatas, certamente ele deve ter sido treinado por eles de forma intensa neste modo dicotômico-unívoco de pensar. Nesse sentido, não seria surpresa ele apresentar no *Sofista* um método de divisão assim consonante com a estrutura original de pensamento eleata.

### 1.3.2. O sentido de “divisão”; a Continuidade e o Avanço com relação à Origem Eleata

<sup>73</sup> Discordo, portanto, da posição de Rosen, para quem a ginástica do *Parmênides* é “completamente diferente” do método do Estrangeiro. Cf. ROSEN, 1983, p. 68.

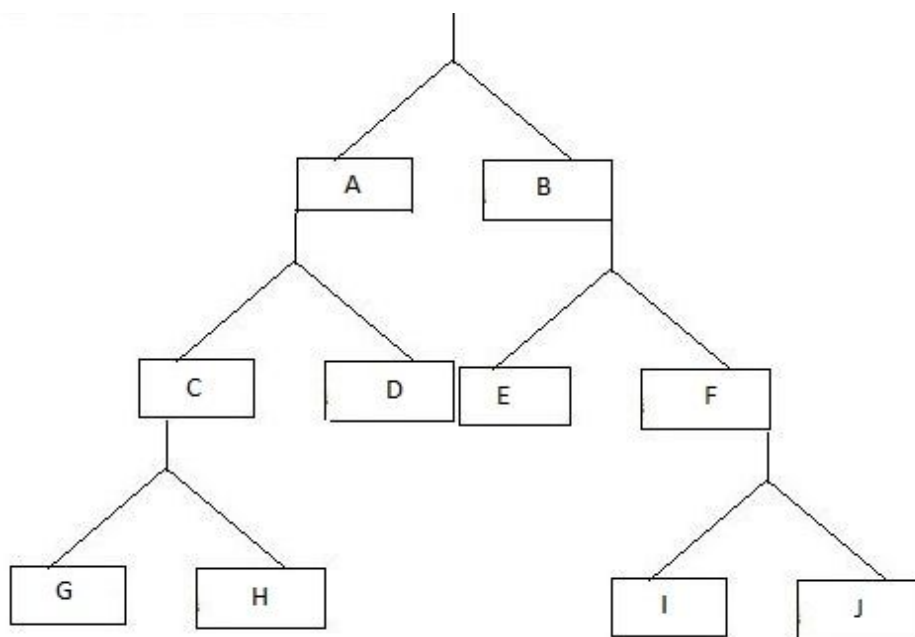
O exemplo do pescador com anzol, assim, nos ensina que *dividir* é vislumbrar duas possibilidades de se classificar o objeto (um ente), p. ex. em gênero X ou no gênero não-X. Esse vislumbre não deixa de ser um hipotetizar, porque o que está aí em jogo nas entrelinhas, conforme visto, são duas hipóteses, a saber: Hip. A: “o Ente é X” (pertence ao gênero X); e Hip. Não-A: “o Ente é Não-X” (pertence ao gênero não-X). Utilizarei alguns gêneros que aparecem no *Sofista* para ilustração: uma das divisões que será feita é: a arte do pescador de anzol é uma pesca por fisga ou por arpoação? Na questão estão implícitas duas hipóteses contrárias, a saber: Hip. A, “a arte do pescador com anzol é pesca por fisga” (pertence ao gênero da pesca por fisga), e Hip. Não-A, “a arte do pescador com anzol é pesca não por fisga – é por arpoação” (pertence ao gênero da pesca não por fisga, isto é, ao da por arpoação). Em cada divisão, seus dois “braços” ou “caminhos”, isto é, as duas possibilidades de classificação do ente em gêneros, são no fundo duas hipóteses contrárias do tipo acima sobre o mesmo ente. Subjacente a esta noção de hipótese vinculada no diálogo, não encontra-se outra coisa senão a verdadeira essência da divisão: a estrutura de duas possibilidades ou caminhos para se seguir, dos quais um tem que ser escolhido: *dicotomia + univocidade = decisão*. Ao realizar estas divisões no *Sofista*, então, o Estrangeiro mostra que opera com seu pensamento, de forma ímpar, dentro da estrutura dicotômico-unívoca ensinada pelos seus mestres eleatas, seja no ponto de vista histórico, seja no dramático. Ele ensina a Teeteto seu método da divisão exatamente nos mesmos moldes desta estrutura – uma continuidade razoavelmente fiel com esse pequeno trecho de 'história da filosofia' 'pessoal' que lhe antecede: “Se a Aquisição e a Produção formam assim o conjunto de todas as artes, em qual das duas consideraremos que a pesca com anzol está localizada, *Teeteto?*” (219d1-2)

A própria palavra grega usada para divisão resume filologicamente de modo perfeito essa estrutura em jogo. Divisão em grego é *δαίρεσις*, cujo sufixo *-σις* indica tratar-se o termo da ação do verbo *δαίρειν*. Este verbo é formado da preposição *διά*, “através” (que no caso lança uma ideia de afastamento, distinção, diferença), e do verbo *αἰρέω*, “escolher”, “eleger”. *Diáireo*: “dividir”, ou, literalmente, “escolher um entre dois, ao separar/distinguir”<sup>74</sup>. No processo de divisão, portanto, a *krísis* ou “resultado positivo” se traduz precisamente por abrir uma dualidade e optar por um dos dois braços, isto é, por “eleger” um dos dois gêneros no qual o ente pode ser classificado. Sendo cada um destes dois braços ou caminhos de pesquisa uma hipótese de classificação, a escolha por um deles representa o atestado de viabilidade ou inviabilidade para cada uma destas hipóteses.

É claro que esta identificação da estrutura dicotômico-unívoca com o procedimento aplicado às *fartas* no *Sofista* exige que voltemos o olhar individualmente para cada bifurcação que o Estrangeiro

<sup>74</sup> Cf. CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris, Ed. Klincksieck, 1984., p. 38; 275-276; BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000, 470-471.

opera. Todavia, em cada trajeto dierético traçado no *Sofista*, cada bifurcação ou divisão constitui um elo individual em longas cadeias de divisões. O Estrangeiro apresenta, no uso que faz do método, sequências enormes de cisões e escolhas sucessivas, passando por vários gêneros “dentro”<sup>75</sup> uns dos outros, até chegar à “espécie” ou “gênero” almejado<sup>76</sup>. Deste modo, a herdada estrutura de pensamento eleata, que tanto no Poema quanto na ginástica filosófica aparecia como um julgamento em um nível - a eleição de um dentre dois caminhos -, na aplicação do método de divisão ao pescador de anzol ganha uma profundidade muito maior: aparece como uma “árvore invertida”<sup>77</sup>, constituída de múltiplos julgamentos seriais, em vários graus de “profundidade”, “descendo” do nível do gênero mais geral até o do mais específico<sup>78</sup>:



<sup>75</sup> A visão taxionômica leva à essa visão de um gênero *dentro* do outro, que é uma simplificação didática do processo, perfeitamente compreensível neste momento do diálogo em que o Estrangeiro o ensina a Teeteto... No entanto, apesar de isso não parecer ter sido muito bem esmiuçado nem pelo próprio Platão, é preciso afirmar que os gêneros não estão efetivamente “dentro” uns dos outros, nem “fazem parte” uns dos outros. Conforme será visto no segundo tomo deste meu estudo, onde isso será em minúcias explicado, tais gêneros são Formas inteligíveis, e como tais não podem estar ‘dentro’ uns dos outros. Por ora, posso adiantar que esta noção de um gênero “fazer parte” de outro significa, no máximo, o fato de ele compartilhar (*metechein*) de algo em comum com outro gênero.

<sup>76</sup> Os grupos de entes são chamados no *Sofista* ora de *génos* (gêneros), ora de *eidos* (“espécie”, “forma” ou “ideia”); o uso dos dois termos é indiscriminado, como já o assinalara Guthrie, não existindo portanto a precisão de usar *eidos* apenas para os grupo mais específicos: pode-se chamar de “gêneros” ou “espécies” todos os grupos. Cf. GUTHRIE, 1962, p. 129. Cf. também Ackrill, 2007, p. 107; Brown, 2010, p. 156.

<sup>77</sup> E, por isso, é comum a alusão na literatura secundária aos esquemas de árvores de Lineus ou Darwin. Cf., p. ex., Guthrie, 1962, p. 133.

<sup>78</sup> Nesse sentido, as palavras de Marques sobre a *krísis* no Poema nos parecem serem melhor aplicáveis ao método de divisão com que o Estrangeiro persegue o pescador com anzol – que, apesar de representar uma continuidade daquela, é mais complexo: “Cada indicação é comentada de maneira concatenada, construindo uma malha coesa, firme e bem amarrada. Os signos, em seu encadeamento, são marcas ao longo do caminho, indicações a serem seguidas que acabam por delinear um percurso. A cada marca, isto é, a cada encruzilhada, a direção é ratificada e uma possibilidade de desvio é abandonada.” Cf. MARQUES, 1997, p.27.

Este ponto então merece ser ratificado, como ponto de diferença entre o procedimento do Estrangeiro e os dois anteriores<sup>79</sup>. Apesar de possuir em essência a mesma estrutura supra apresentada, o método do *Sofista* se mostra bem mais complexo do que o modo de pensar do Poema e da *ginástica*, porque perfaz eleições através de duplas de hipóteses ou caminhos de modo consecutivo em vários níveis. O procedimento divisório do Estrangeiro se mostra assim uma versão muito mais acabada do método que os mestres eleatas lhe ensinaram; é como se o possivelmente mais brilhante dos alunos se apropriasse da estrutura ensinada pelos professores e sobre ela construísse um método único de investigação. Porém, se atentarmos para a opinião dos professores sobre a ginástica ensinada, veremos que não é uma surpresa a existência de uma versão assim mais desenvolvida do método: o que foi prescrito no *Parmênides*, eles haviam deixado claro lá, era apenas... um treino. De importância crucial, claro; todavia, ainda assim, apenas um treino – para que o discípulo se tornasse capaz de resolver as aporias nas quais poderia vir a enredar-se:

*Acho que não compreendo bem, pelo menos, no presente.*

*É que, Sócrates, disse ele, tentas cedo demais, antes de te exercitares, definir um belo e um bom e cada coisa uma dentre as Formas. (...) esforça-te e exercita-te mais, enquanto ainda és jovem, por meio disso que pela maioria é tido como inútil e tagarelice, senão a verdade te escapará. (Parmênides 135d) (grifo meu)*

De fato, tanto Zenão quanto Parmênides deixam claro que a ginástica era um exercício preliminar, como que para robustecer a alma do aluno para desafios muito maiores. A ginástica não é o procedimento final visado, mas um treino para que se crie condições para a solução das aporias. Um treino, portanto, para que se alcance um procedimento maior, mais profundo, mais acabado... como o é o método dierético do Estrangeiro! Este, um filósofo de notável envergadura intelectual deste círculo eleata, naturalmente dispõe de um procedimento bem mais complexo do que o aprendido, como *treino*, na sua formação em Eleia. Nesta linha interpretativa, se o treino era condição para o alcance de um método maior, isto é, era passagem para ele, é compreensível que a essência do treino – essência, também, do ensinamento de deusa na Via da Verdade - esteja contida no método final, mas que este método não se resuma, não esgote suas possibilidades, naquilo que exercício preliminar e ensinamento eram. O método dierético tem origem no modo de pensar, histórico e dramático, ensinado pela dupla Parmênides e Zenão; entretanto, vai além dele, e chega a resultados mais profundos, os quais aquele método, aparentemente, nunca alcançaria. O que fora mantido, sim, de um procedimento para o outro,

---

<sup>79</sup> Bluck, por seu turno, entende que “não há distinção” entre os procedimentos. Cf. Bluck, 1975, p. 33.

desde o Poema, atravessando os paradoxos de Zenão e a ginástica filosófica do *Parmênides*, é a essência dicotômico-unívoca para o pensar.

Tal estrutura é portanto a chave para a compreensão do que seja a divisão: a aplicação desse método ao pescador de anzol se apresenta sob a forma de um conjunto de escolhas consecutivas, sempre tomando um caminho e rejeitando o outro. Este é o sentido literal de διαίρεσις, sentido plenamente consonante com a “ortodoxia” que a deusa estabelece no Poema. Chamo de “ortodoxa” a “decisão” que a divindade exigia de seu discípulo justamente pelo pressuposto contido nela de que: i) por um lado, só há dois caminhos possíveis, sem possibilidade de um terceiro; e ii) a escolha de uma opção representa automática e necessariamente a rejeição da outra. Há apenas dois caminhos, e dar crédito a um caminho é descartar o outro; o percurso dierético da caçada ao pescador com anzol é, sem dúvida, o desdobramento mais acabado e fiel desse ensinamento divino.

## 2. A Ruptura com a Estrutura Original da Divisão

*Leitor, repara agora: convém aguçares o  
entendimento para enxergar além do véu da  
imagem ora bem sutil, para que seja fácil  
transpô-lo.*

Dante

Contudo, a ortodoxia exigida pela deusa no Poema é venenosa para a filosofia de Platão. Conforme restara estabelecido<sup>80</sup>, a ginástica filosófica, embrião dramático do que viria a ser o método de divisão, opera no âmbito das Formas. Embora minha análise e argumentação propriamente ditas acerca dessa matéria só figurarão no segundo tomo deste estudo, posso adiantar que a divisão se desenrolará também neste mesmo horizonte. I.é, cada etapa ou degrau do processo divisório – cada “gênero” - constitui uma Forma, o elemento-fundamento onto-epistemológico-moral da realidade no pensamento de Platão. A combinação dessa natureza ontológica dos gêneros das divisões com a estrutura dicotômico-unívoca eleata traria consequências inaceitáveis para o autor dos diálogos. A ortodoxia contida nessa estrutura exige sempre decisões unívocas que, tomadas em sequência, desenham uma seccionada rota, única e necessária, para se chegar ao objeto<sup>81</sup>. Sendo cada “degrau”

<sup>80</sup> Sessões 1.2.2.1.; 1.2.2.3..

<sup>81</sup> Brown aponta para o fato de que um caminho único e necessário para o objeto do conhecimento se harmoniza com a exigência do personagem Sócrates, nos primeiros diálogos, de uma definição única, unívoca e necessária. Cf. Brown, 2010, p. 157-159.

deste caminho uma Forma, a noção de um só caminho possível exclui o mais caro pensamento que o *Sofista* solidificará para a ontologia platônica: a noção de múltipla participação/comunhão de uma Forma com as outras. Mas isso só poderá ser melhor explicado por mim mais à frente. O importante aqui é salientar a necessidade que há de o método adquirir uma certa flexibilidade, i.é, incorporar um modo de ver que reconhecesse a possibilidade de, sob outros pontos de vista, através de outros caminhos, o mesmo ente também ser encontrado. Isto é, do ponto de vista ontológico, era necessário reconhecer a participação inter-eidética; do ponto de vista epistemológico, era necessário legitimar outras rotas para o alcance da verdade. Para usar o jargão do diálogo *Parmênides*: era necessário, em última instância, reconhecer a articulação entre unidade e multiplicidade também no seio das Formas. Como isto ocorre, veremos no segundo tomo deste estudo. Vejamos, primeiramente, como Platão trama, no uso que faz de seu método, a superação da ortodoxa estrutura eleata que, até então, víamos ser constantemente afirmada.

## 2.1. Ruptura no Aspecto Histórico

*Há um enigma de que um homem, que não é um homem, vendo e não vendo uma ave que não é uma ave, empoleirada numa árvore que não é uma árvore, lhe deu e não lhe deu com uma pedra que não é uma pedra.*

Brincadeira de crianças, aludida na *República*<sup>82</sup>

### 2.1.1. A apresentação da estrutura dicotômico-unívoca do Poema no *Sofista*

*Na verdade, (...) estamos diante de uma investigação completamente difícil (...), grande dificuldade, tanto no tempo passado, como hoje, e sempre*  
(*Sofista* 236d9-e3)

No diálogo *Sofista* são feitas três citações textuais do Poema de Parmênides: em 237a8-9, 244e3-5 e 258d2-3. Dado meu interesse na supracitada estrutura eleata estabelecida na Via da Verdade, não há motivos para uma análise da segunda ocorrência, por ela não dizer respeito a este tema. A primeira e a terceira citações, contudo, vão de preciso encontro àquela estrutura; trata-se de duas citações praticamente idênticas<sup>83</sup> do mesmo trecho do Poema: os dois primeiros versos do fragmento B7:

*Pois que isto jamais seja imposto: coisas que não são serem.*  
*Afasta teu pensamento deste caminho de pesquisa.*  
οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα·  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶγε νόημα·  
(*Sofista* 237a; 258d; *Parmênides* B7, 1-2)

A citação é feita pelo Estrangeiro a Teeteto no sentido de expor a tese que Parmênides estabelecera, para seus alunos – Estrangeiro incluso –, da impossibilidade do alcance da verdade numa

<sup>82</sup> PLATÃO, *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 263, nt. 25.

<sup>83</sup> A diferença entre elas é a ocorrência de *dizémenos* em 237a9, alterada para *dizésios* (forma atestada por todas as outras fontes do fragmento pré-socrático) em 258d3.

investigação através do 2o. Caminho. A pregação da deusa deixou claro que apenas através de um caminho ela poderia ser alcançada, e nisso residia a univocidade da decisão exigida, síntese da estrutura estabelecida na Via da Verdade. O caminho em si, o ato de percorrê-lo e o alcance da Verdade, são na ótica da deusa, uma só e mesma coisa. A outra opção não pode não ser descartada: *dicotomia + univocidade = decisão*.

O problema todo, no contexto em que isso é trazido à baila no *Sofista*, foi o fato de ser estabelecido que a figura caçada, o sofista, labora no reino da imitação e do falso, através de cópias e simulacros<sup>84</sup>. Além disso, ficara estabelecido, no mesmo trecho, que cópias e simulacros são entes que com outros se parecem, sem, no entanto, sê-los. A falsidade no discurso segue a mesma analogia em relação à verdade no mesmo. Segundo concluem Estrangeiro e Teeteto, só pode portanto existir qualquer coisa falsa se se concede alguma realidade a isso que “não é” - ou, se se quer, a isso que se chama “não ser”:

*ESTR. Realmente, jovem feliz, perante nós está uma pesquisa completamente difícil. Pois, o mostrar e o parecer, sem ser; ou o dizer sem verdade, são, todos eles mesmos, completas aporias, tanto no tempo passado, como hoje e sempre. Com efeito, qual enunciado é necessário para dizer e opinar que o falso realmente é, sem que, proferindo-o assim, não nos encontremos amarrados a uma contradição, Teeteto, em total dificuldade?*

*TEE. Porque?*

*ESTR. [Porque] a audácia de tal lógos é hipotetizar ser o não ser, já que o falso não de outro modo vem a ser.*

*ΞΕ. Ὅντως, ὦ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάσι χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρὴ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγξάμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάσιν, ὦ Θεαίτητε, χαλεπόν.*

*ΘΕΑΙ. Τί δή;*

*ΞΕ. Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι.*

---

<sup>84</sup> *Sofista* 234b;236b.



ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν.

(*Sofista* 236d9-237a4)

No entanto, tal possibilidade vai exatamente contra toda a proibição que a deusa fez: é impossível o segundo caminho levar a algo que “seja”, não sendo possível a concessão supramencionada. A decisão traz em si a univocidade, a qual não é contornável. A estrutura estabelecida na Via da Verdade, assim, é colocada em cena no *Sofista* pontualmente, de modo mesmo a se chocar com a possibilidade de se enquadrar o sofista como imitador e falsário. Se a falsidade precisa se apoiar na realidade do não ser, esta não é, em si mesma, outra coisa senão uma rota impraticável, uma “total aporia”, por onde não se pode seguir. Desse terrível caminho sem passagem, que embaraça a todos que com ele se deparam, os mortais Estrangeiro e Teeteto teriam que afastar seu pensamento. A decisão precisa ser pela Via do Ser, e dela não se pode desviar. Exploreemos mais esta assim considerada terrível aporia.

A aporia do não ser residiria no fato de que ele “não é (*ouk éstin*) e necessariamente é não ser (*chreón esti mè einai*)”, não sendo possível assim sobre ele nem falar (v. *phrázein*) nem conhecer (v. *gignoskein*)<sup>85</sup>; ele absolutamente não é. Sobre ele não se pode construir nenhum discurso, haja vista lhe ser impossível a atribuição de qualquer qualidade, incluindo as basais, como o número (*arithmos*), a pluralidade (*plêthos*) ou a unidade (*hén*). E, dado que não há maneiras de se pronunciar ou pensar qualquer coisa separadamente do número, conclui-se que o não ser é impensável (*adianóeton*), inefável (*árreton*), impronunciável (*àphthegkton*) e indizível (*álogon*) (*Sofista* 238b-c). Mas a trama do não ser é tão imbricada que nem tal afirmação sobre ele concede.

A própria afirmação da inefabilidade do não ser já é em si também uma aporia. Afinal, a afirmação não deixa de ser um discurso, e quem o afirma, ao fazê-lo, já tenta fazer o não ser ser palavra, ser pensamento; isto é, quem o faz está a tentar (*epicheireín*), de uma maneira não justa (*oúte dikaión*) e não correta (*oúte orthón*), encaixar (*prosarmóttein*) ser (*òn*) ao não ser (*mè ònti*) (238c5-6). O não ser, assim, já coloca em contradição qualquer um que tente “questioná-lo” (*elénchein*, 238d6), denominando-o como inefável ou impensável. Como então encontrar a arte do falso nesta via sem saída? Protegido por esse absoluto não-ser parmenídico, o sofista, de uma maneira “totalmente laboriosa” (*πανούργως*, 239c6), encontrou abrigo numa dificuldade sem paralelo e praticamente incontornável: marcada a ferro e fogo pela estrutura dicotômico-unívoca emanada da deusa, “a aporia existe e é a primeira e a maior de todas. Na verdade, ela avança até o próprio princípio”(238a1-3).

Se o sofista, como diz o Estrangeiro, está em fuga desesperada das garras do pensamento filosófico (235a-b), pode-se dizer que, na ótica platônica, ele pôs diante de si um escudo sólido e de

<sup>85</sup> PARMÊNIDES, B2, 5-8.

peso: o “grande Parmênides”. A importância capital desse pensador tem sido atestada incessantemente por mim em toda a minha análise dos textos, seja no eixo histórico, seja no dramático; aos olhos das personagens presentes na discussão que se desenrola no diálogo, o sofista realmente está muito bem protegido. A imagem de “escudo” é trazida pelo emprego do termo *πρόβλημα*<sup>86</sup>, que possui um duplo sentido com o qual joga Platão: pode significar tanto um artefato de proteção militar quanto também uma questão, um “problema”. Perfeita palavra, portanto, para a ação que se desenrola. Para se agarrar o sofista, é preciso ou encontrar uma passagem (*πόρος*) na via sem passagem (*ἀπορία*), quebrando a *krísis* inquebrantável, ou buscar outro caminho. Ou se contorna a proteção e se pega o sofista por *outro* lado, ou se transpassa o seu escudo, “matando” assim, num só ato, Parmênides, deusa do Poema e tese.

Aqui, posso fazer uma breve reflexão acerca do quadro montado. É interessante como Platão constrói a situação de modo a que o pensamento sofístico apareça como uma derivação não só possível mas quase necessária do parmenídico<sup>87</sup>. Vale mencionar um dado interessante do histórico do tratamento dado por Platão à relação entre as posições defendidas pelos sofistas e as teses pré-socráticas. No *Teeteto*, Sócrates vê uma filiação entre a doutrina sofística de Protágoras e teses atribuídas a Heráclito de Éfeso (*Teeteto*, 177d-180d). Ele então discute veemente ambas as posições, sofística e efésia, nessa suposta relação que vê entre elas (181d-183b). Na sequência dessa discussão, ele é incitado a comentar também o pensamento de Parmênides; mas a isso ele se nega (183e-184a). Platão parecia guardar a análise da questão parmenídica da impossibilidade do não ser para o *Sofista*, onde ela poderia ser tomada por outro viés, e a partir de outro personagem, o Estrangeiro. Personagem esse que apropriadamente tem familiaridade com o pensamento parmenídico. Para o Estrangeiro, então, a aporia com que se depara é, em sua magnitude tantas vezes por ele aludida, dupla: dificuldade filosófica e dificuldade familiar. É como se estivesse diante do chamado para o rompimento da estrutura de pensamento que lhe foi repetidamente ensinada em toda a sua formação na juventude.

### 2.1.2. Parricídio

*TEE. Mas que nada disso, em passo algum, nos  
detenha. (...) Prossegue com coragem (...).  
(Sofista 242a4; b5)*

Decididos, Estrangeiro e Teeteto continuam a pesquisa. Tendo em vista o falso, eles voltam a

<sup>86</sup> PLATÃO, *Sofista* 261c. Cf. BAILLY, 2000, p. 1629: *πρόβλημα*: 1) saliência, relevo, promontório, cabeça. 2) obstáculo, abrigo, refúgio, armadura, barreira, escudo. 3) questão, problema (tradução minha).

<sup>87</sup> Cf. MARQUES, 2006, p. 25.

pensar o que seriam imagem e simulacro. A força da argumentação leva-os a admitir que ambas as coisas são algo de outro (*heteron*) que o verdadeiro (*talethinòn*, 240a9) e que com ele se parece (*eoikòs*, b2). Ora, se o verdadeiro é um ser real (ou “realmente é”, *óntos òn*, 240a3), o que é parecido com ele sem sê-lo, em sendo não verdadeiro (*mè alethinos*), é realmente não ser (ou “realmente não é”, *ouk òn (...) óntos*, 240b8-12<sup>88</sup>)... Todavia, o mais desconcertante é que isso que não é o verdadeiro, que é o parecido, “de alguma maneira (*pos*), ele é (*ésti*)” (240b8-9). E, em sendo, ele não é irreal, mas realmente é. Ainda que não seja o verdadeiro, ele é algo de outro, mas ele *é*. Essa ideia de realidade do outro ou alteridade é que será então cara ao prosseguimento da argumentação. Isso que não é, justamente não é porque é algo de outro, de diferente; entretanto, em sendo algo diferente, ele é, dando-se aí uma mistura de ser e não ser: aos olhos do Estrangeiro e de Teeteto parece ser visível um certo entrelaçamento (*symplokèn*), no qual o ser se amarre (*pepléchthai*) ao não ser da maneira mais estranha (*átupon*) (240c1-2). Esse entrelaçamento tornaria visível a realidade do não ser enquanto alteridade, isto é, enquanto justamente o outro do ser. Tal realidade, uma vez provada, seria a procurada ocasião para a possibilidade do falso nas opiniões e nos discursos; condição, portanto, para que o sofista pudesse ser “preso com as amarras do pensamento” e classificado na arte do embuste (235c).

Tal entrelaçamento, entretanto, como foi visto, é uma “total aporia”, é a mais completa impossibilidade no âmbito da escola eleata de onde vem o Estrangeiro: vai contra toda a estrutura dicotômico-unívoca ensinada pela deusa no Poema. A univocidade da divina lição é clara: ao não ser só cabe um sentido absoluto: nada de ser pode ser-lhe unido ou misturado. De tal forma é a fortificação, construída com discurso parmenídico, com a qual o sofista se protege, que a discussão enreda-se até um ponto decisivo, do qual, consoante à ótica da Via da Verdade, o Estrangeiro não pode mais evadir-se:

- *Far-te-ei um pedido ainda mais veemente.*

- *Qual?*

- *De não me tomares por um parricida (πατροκλοίαν)<sup>89</sup>.*

- *Que queres dizer?*

- *Que (...) é preciso por à prova (βασανίζειν) a tese de meu pai Parmênides, e, por força, estabelecer que, de alguma maneira, o não ser é, e que, de uma maneira diversa, o ser não é. (...) Enquanto não houvermos feito tal questionamento e chegado a um acordo [sobre isso], não há que se falar em discursos e opiniões falsos (...) sem cair necessariamente em contradições ridículas (241d1-e5).*

<sup>88</sup> Sigo, em toda esta passagem, o estabelecimento do texto proposto por Néstor Cordero, aceitando a sua atribuição de primazia aos códices T e Y e de corrupção ao W. Cf. CORDERO, Anexo II, in PLATON, 1993, p. 288-290.

<sup>89</sup> Algumas notas mais à frente farei alusão a uma discussão em relação ao significado deste termo.

Antes de adentrar no encaminhamento da discussão, é cabível um alerta. Nas exortações da deusa no Poema, é possível separar o aspecto estrutural do ontológico: o primeiro diz respeito à estrutura dicotômico-unívoca que é o tempo todo pelo autor ressaltada, desde o Proêmio, atravessando a Via da Verdade e espraçando-se mesmo pelo exercício filosófico estabelecido no diálogo *Parmênides* de Platão – e, por quê não dizer?, também pelo ensinamento do método de divisão a Teeteto com o exemplo do pescador com anzol. Já o aspecto ontológico diz respeito mais ao conteúdo em si dos caminhos no Poema, enquanto aquilo que neles é afirmado ou negado. Com base nessa diferenciação, olharei, no *Sofista*, primeiramente para o tratamento ontológico que o Estrangeiro dará ao problema, que foi o mais privilegiado pela tradição; depois comentarei aquele que mais interessa ao momento atual de minha argumentação, o estrutural.

### 2.1.3. Parricídio do ponto de vista Ontológico

*Só os que procuram o absurdo atingem o  
impossível. E eu acho que o meu está  
guardado na cave... Ora, deixem-me ir lá  
em cima ver se o encontro.*

Escher

Após o último trecho citado por mim do *Sofista*, a discussão do diálogo avançará longe, para outras nuances, que serão analisadas de modo efetivo nos capítulos vindouros. À presente análise, sobre a questão do “parricídio ontológico”, importa o retorno da discussão acerca do não ser em 256d. O contexto deste retorno é o do exame dos chamados “gêneros maiores” ou “supremos” (μεγιστα (...) γενη, 254d4). Neste exame, a ideia da implicância entre o não-ser e a alteridade volta com força total. Isto ocorre da seguinte maneira: num certo momento, o Estrangeiro se põe a pensar a relação do gênero do movimento com os outros gêneros supremos. Conclui ele que o gênero do movimento não é o mesmo que o gênero do ser, haja vista que ele é outro que o ser e que com ele não se confunde. Ora, não sendo o ser, “o movimento realmente é não ser” (ή κίνησις ὄντως οὐκ ὄν ἐστι, 256d8). Por outro lado, se ele “realmente é”, ele é ser (’ον), porque também “participa no ser” (τοῦ ὄντος μετέχει, 256d9)<sup>90</sup>. Isso neste ponto já não será caso de espanto, porque a definição de

---

<sup>90</sup> Há uma interessante análise do passo em ACKRILL, J. L. Plato and the copula. *Sophist 251-259. Journal of Hellenic Studies* 77 (1957).

gêneros supremos supõe que todos eles têm participação nos gêneros do Ser, do Mesmo e do Outro, haja vista que todo gênero *é*, assim como também que todo gênero *é outro* em relação aos outros gêneros e também o mesmo que si mesmo (254d14-15); mais à frente farei uma análise mais detalhada destes passos. O movimento, assim, é outro que o ser; mas, por participar no ser, ele também *é*. Portanto, os gêneros sempre “não são” aquilo de que são outros, e, a partir dessa participação no gênero da alteridade, sempre são *não-seres*, “(...) pois a natureza do outro, transformando cada um deles em outro que o ser, faz [um] não ser (...) ((...) γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ (...), 256d11-e1)”.

Cada gênero “supremo” assim, em sendo outro que o ser, *é* “não ser”, e, em sendo, participa no ser e *é* “ser”. Nas lapidares – e, por que não dizer?, poéticas – palavras do Estrangeiro: “Mas então, no que tange a cada uma das *eíde*, por um lado, o ser é múltiplo, por outro, o não ser preenche o ilimitado” (περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν, 256e5-6). Sob o aspecto ontológico, em se provando assim, capitalmente, a realidade do não ser, enquanto gênero ou Forma do Outro (ou da “Alteridade”, como preferem alguns), a argumentação do *Sofista* teria levado o Estrangeiro a cometer neste momento o parricídio de seu “pai Parmênides” (241d5) e de sua interdição do caminho da realidade do não ser, já que esta aporia estaria desfeita. “Caçador terrível”<sup>91</sup>, o Estrangeiro poderia então se vangloriar de uma tal vitória, por assim dizer, incomensurável, pela magnitude tanto do pensador refutado quanto da questão que estava em jogo. Todavia, por outro lado, é-nos possível pensar: sendo a “primeira (*próte*) e maior (*megíste*) de todas” aporias, que “avança (*tynchánei*) até o próprio princípio (*autèn tèn archèn*)” (238a1-3), sem dúvida alguma *é* o caso de se suspeitar da sua solução... Pela sua natureza e incontestável dimensão, a questão da realidade do não ser não deveria ser completamente indissolúvel (“sem saída”, *á-poros*)...?

#### 2.1.4. Porque não há “Parricídio Ontológico”

*ESTR. Quando falamos do não ser, falávamos não algo de contrário ao ser, mas apenas [algo dele] diferente*

ΞΕ. ὁπότεν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὥς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγωμεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον,  
*Sofista* 257b3-4)

<sup>91</sup> Se por um lado o texto do *Sofista* é repleto de imagens de caça no percurso filosófico, no texto do *Banquete* a expressão “caçador terrível” será associada à natureza do filósofo... Conclusão a que se chega pela combinação dos passos 203d-e e 204b deste outro diálogo.

A noção do não ser como alteridade, para o Estrangeiro, não implica a noção de contrariedade. Para a sua demonstração expressa ele se vale do exemplo do não-grande: ao falar não-grande, a pessoa não designa mais o pequeno que o igual; ela poderia estar falando tanto de um quanto do outro. Portanto, o “não” (*mè*) de negação não significa necessariamente algo contrário, mas tão somente algo de outro ou diferente. O não-ser de que trataram, enquanto gênero do outro na esfera dos gêneros supremos, não era o contrário do ser, mas apenas algo de outro (*ouk enantíon (...) toû óntos all' héteron mónon*, 257b3-4). E, na esteira da comparação com o grande, o pequeno e o igual, ele prossegue, afirmando também que 'esse' não-ser – mescla, por assim dizer, das naturezas opostas de ser e não ser – é “em nada inferior na essência ao próprio ser (*ouden hêttôn (...) autoû toû óntos ousía estín*)” (258b1-2), já que, enquanto *outro*, ele também *é*, com toda a “entidade” que isso possui. O não-ser, assim, “possuidor de uma natureza própria” (*hautôû phýsin échon*, 258b10), era e é não-ser, “unidade no número da multiplicidade das Formas” (*enárithmou tôn pollôn ónton eídos hén*, c3), enquanto o gênero do Outro. Ora, o não-ser de que falava Parmênides em seu poema era algo que “não é e que é preciso não ser” - o “Nada radical” ou “Nadidade Pura”, nas palavras de alguns comentadores<sup>92</sup>. Portanto, Parmênides falava, por seu turno, não de um não-ser como alteridade, mescla de ser e não ser, mas daquilo que realmente é o contrário do ser, o “não-ser absoluto” (*medamêi óntos*)<sup>93</sup>. Cometeu então o Estrangeiro um parricídio de Parmênides<sup>94</sup>?

“ESTR. (...) Bem sabes que fomos levados para mais longe do que a interdição de Parmênides [nos levaria]” (οἷσθ' οὖν ὅτι Παρμενίδη μακροτέρως τῆς ἀπορρήσεως ἡπιστήκαμεν, 258c6-7). Nesse “mais longe” não vemos necessariamente um “ir *contra* Parmênides”, isto é, não vemos uma real refutação de Parmênides. Sim, é fato que, ao contrário do que prescreve o fr. B7, o Estrangeiro e Teeteto demonstraram que não apenas os não seres são, mas fizeram aparecer (*apephenámetha*) a Forma (*tò eídos*) presente no não ser (*mè ontos*, 258d5-6), enquanto Forma da diferença ou alteridade, isto é, o Outro. Porém, o Estrangeiro chama atenção no final do tratamento dessa questão para o fato de ele e Parmênides não estarem falando da mesma coisa quando falam “não ser”. O não ser sobre cuja

<sup>92</sup> Cf. SANTORO, 2001, p.126: “Nada radical”; GRISWOLD, C. Logic and metaphysics in Plato's *Sophist*. *Giornale di Metafisica* 32 (1977), p. 567: “pure homogeneous 'nothingness’”.

<sup>93</sup> Tradução de M. H. R. Pereira. Tal expressão aparece em *República* 477a7, junto a *eilikrinós óntos* (“ser absoluto”), *pantelós òn* (“o que existe absolutamente”) e *mè òn dè medamêi* (“o que não existe de maneira alguma”). Expressões, assim, sob a ótica platônica do *Sofista*, “parmenídicadas”. Cf. PLATÃO. *República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. Cf. PLATÃO. *República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

<sup>94</sup> Interessante notar que o próprio personagem Parmênides não parecia ser tão 'parmenídico' quanto a caricatura que o Estrangeiro pinta de seu 'pai': o ancião eleata chegara mesmo a apontar para as duas possibilidades de se entender a expressão *não ser*: “Então, quando afirmamos algum não-ser (*mè eínai tí*), afirmamos que ele não é de uma certa maneira, mas que é de uma certa [outra] maneira (*pòs*)? Ou esse 'não é' (*tò mè ésti*) que é dito significa absolutamente/puramente (*haplós*) que de maneira nenhuma (*oudamòs*), de modo algum não é (*oudamêi éstin*), e que o que não é (*tò mè ón*) não participa de maneira alguma da essência (*oudé pei metéchei ousías*)?”, ao que o jovem interlocutor respondeu no tom que o *Sofista* considerará bem parmenídico: “[Significa], claro, no sentido absoluto/mais puro (*haploústata*)” (*Parmênides* 163c4-7).

natureza Estrangeiro e Teeteto discorreram é o gênero do outro, e nessa natureza todos os seres participam, por serem sempre outros uns quanto aos outros; na sua diferença mútua e constitutiva, todos os seres sempre são, assim, não seres<sup>95</sup>. Por outro lado, o não ser, enquanto gênero do Outro ou da Diferença, é realmente o que é, um gênero ou Forma (258d6) no qual todos os gêneros têm participação. Portanto, o não ser debatido aqui pelo Estrangeiro e Teeteto tem uma realidade própria, isto é, participa no ser, é outro que ele, porém não é o contrário dele.

minha posição, entretanto, está longe de ser unânime entre os comentadores do *Sofista*. Cornford, por exemplo, em seu clássico estudo da obra, na sua análise do passo 257b-c, não entende *tò mè ón* do discurso do Estrangeiro no sentido substantivado de não ser, mas sim como “isto que não é tal coisa” (“that which is not so-and-so”), isto é, como o sujeito de um predicado – predicado este que, mesmo sem estar evidente no texto, não deixaria de ser necessário para a expressão fazer sentido<sup>96</sup>. O comentador ainda entende que o índice de negação das expressões negativas, o “não” contido em não grande, não belo, não ser, etc, possuiria sempre dois sentidos: tanto o contrário do belo, do grande, etc, quanto algo apenas de outro em relação a eles<sup>97</sup>. A expressão não-X, portanto, é um “nome coletivo” para o conjunto do somatório das coisas meramente diferentes de X com as coisas realmente contrárias a X<sup>98</sup>. Porém, o caso do não ser seria um caso especial, no qual sempre se teria em vista um único sentido: no discurso de Parmênides ele significa sempre “o contrário do ser”<sup>99</sup>; e no discurso do Estrangeiro, ele significa sempre “algo de diferente”, porque o personagem supostamente teria “banido” o sentido anterior, por incongruência do mesmo com a Hipótese das Formas<sup>100</sup>. Este entendimento do Estrangeiro se justificaria, segundo Cornford, porque um contrário do ser, o que absolutamente não é, é de todo modo impossível. Monique Dixsaut, em seu didático artigo sobre o tema, irá criticar ambas as posturas do autor, refutando a primeira sob o argumento que ela é um “desrespeito à sintaxe da expressão grega *tò mè ón*”, e a segunda porque o texto afirmaria reiteradamente que a expressão negativa nunca é o contrário, mas sempre algo de outro, algo essencialmente indefinido, não havendo possibilidade de um duplo sentido para “não ser”<sup>101</sup>. De fato, a primeira posição de Cornford entendo ser indefensável, não só pelo irrevogável argumento gramatical de dixsaut, mas pelo fato também de tal posição vituperar toda uma tradição, que é pré-platônica e está

<sup>95</sup> Interessante a observação de Frère (1991), p. 140, e Cordero (1991), p. 123, de que, apesar de Platão dizer que está se afastando da compreensão de ser de Parmênides com essa ideia de alteridade, essa ideia já estava contida no próprio Poema, em B8, 57-58!

<sup>96</sup> CORNFORD, 1951, p. 290. Gomez-Lobo aplica o mesmo entendimento à passagem 253d, apoiando em Malcolm (1967) e Owen (1970). Cf. GOMEZ-LOBO, A. Plato's description of dialectic in the *Sophist* 253D1-E2. *Phronesis* 22 (1977), p. 39.

<sup>97</sup> Cf. CORNFORD, 1951, p. 296.

<sup>98</sup> Cf. CORNFORD, 1951, p. 293.

<sup>99</sup> Cf. CORNFORD, 1951, p. 294.

<sup>100</sup> Cf. CORNFORD, 1951, p. 294; 296.

<sup>101</sup> DIXSAUT, M. La negation, le non-etre et l'autre dans le *Sophiste*. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 173.

em primeiro plano na discussão do *Sofista*, a qual fez largo uso do verbo *eimí* na sua função existencial – de onde se extrai o tratamento substantivado do não ser. Em relação ao segundo ponto, no entanto, sobre a significação da negação em “não ser”, discordo de ambos os autores. Se, por um lado, a posição de Cornford estivesse correta, não existiria a fulgurante aporia de *Sofista* 236e, e o problema de Parmênides não traria para o Estrangeiro toda a dificuldade da qual reiteradamente ele e Teeteto se queixam à exaustão. Essa aporia não é retórica, sua oclusão do prosseguimento da discussão é sem tamanho, e tenho razões para crer que até o fim do diálogo ela não seja resolvida, porque não pode mesmo sê-lo. Desse modo, se, no discurso do Estrangeiro não estivesse em jogo, no deparar-se com o dito de Parmênides, o sentido existencial de não ser como absolutamente não ser – algo que por essa sua natureza não pode não ser *álogon* – o Estrangeiro não poderia encarar, como inevitavelmente encara, a situação como uma “completa aporia” (236e2-3). É fato que ele, neste ponto ao menos do diálogo, entende “não ser” como o absolutamente não ser – e por isso mesmo ele enxerga, já nesse seu próprio “entender”, que na verdade não entende, o começo do caminho sem saída, a contradição de entender o que não pode ser entendido. E é com este mesmo argumento que me contraponho à posição de Dixsaut: se o texto negasse a possibilidade de se entender o não ser como o absolutamente não ser – o contrário do ser -, então a aporia “primeira e maior de todas”, que tanto sofrimento e percalços leva aos dois debatedores, seria um engodo. O texto, várias vezes, mostra que ela não o é. Na verdade, nesse ponto, admito como perfeitamente cabível a primeira parte da posição de Cornford: a negação de um nome indica um conjunto daquilo que é outro que ele, dentre o qual está contido, entre outros, o contrário dele, ao menos como possibilidade. Desse modo, afirmo exatamente o que a autora francesa negou<sup>102</sup>: a expressão negativa não ser não significa *necessariamente* o contrário do que é negado, mas também não o exclui. E mais: como bem notado por Cordero, nos casos em que não há termos intermediários entre os termos opostos (como p. ex., “em repouso” e “em movimento”), não há dúvida de que a negação acrescida a um termo implica tão somente o seu contrário (i.é, o que não está em repouso necessariamente está em movimento)<sup>103</sup>. Sobre minha interpretação, ela é apoiada sobretudo no próprio texto do *Sofista*: ao dar o exemplo do não grande, o Estrangeiro estabelece<sup>104</sup> que isso não significa mais o pequeno que o igual (257b6-7). Ora, é minha posição que ele quis dizer: não significa necessariamente o pequeno, nem necessariamente o igual; mas nenhuma das duas possibilidades está, *a priori*, de todo excluída. Desse modo, pode o Estrangeiro entender a *aporia* do não ser como um problema sem nenhuma solução aparente, mas também pode propor um *outro* encaminhamento da questão: o não ser enquanto mera alteridade. Essa duplicidade de caminho do diálogo, “aporético” e

<sup>102</sup> DIXSAUT, 1991, p. 171-173.

<sup>103</sup> PLATON, *Le sophiste*. Trad. de Nestor Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993, p. 265, nt. 318 e 319.

<sup>104</sup> A colocação se dá sob a forma de uma interrogativa seguida de resposta negativa de Teeteto, o que pode ser entendido como afirmação da negação. Cf. DIXSAUT, 1991, p. 180.



“euporético”, só é possível porque a expressão “não ser” pode ser tomada nos dois sentidos: o absolutamente não ser e o não ser como mera alteridade. Ou melhor formulando: só é possível porque, tomando a expressão não ser como o outro, essa noção de alteridade abarca o que é apenas diferente e também o que é um contrário. I.é, desse não ser não se exclui, a princípio, como uma das possibilidades, a noção contrária, o absoluto não ser. Este é aquele intratável, a rota proibida por Parmênides. O não ser que é outro mas que não é este contrário, i.é, o “meramente diferente” (*héteron mónon*, 257b4), é o caminho no qual o Estrangeiro vai se lançar, caminho que aos seus olhos “se abre”. *Euporía*.

Resumindo meu entendimento: o não ser como gênero da diferença (*héteron*) não é o não ser , absolutamente não ser, de que falava Parmênides; ele é a outra possibilidade 'contida' na negação (“não”) do ser. O não ser parmenídico é o não ser absoluto: é e não pode deixar de ser indizível (*álogon*), impensável (*adianoetáton*), e, enquanto tal, não pode deixar de ser *aporía*, via sem passagem. Não estando portanto falando Estrangeiro e Parmênides da mesma coisa, porque não empregam a expressão com o mesmo sentido, entendo que não ocorre no *Sofista* o parricídio no que tange à tese ontológica do mestre eleata. A argumentação do discípulo não destruiu aquele que foi tomado como escudo pelo sofista, o seu professor, mas também não desistiu da guerra. Deu a volta e agarrou a presa pelo *outro* lado, desenvolvendo a ideia da realidade não do que é contrário ao ser, mas tão somente do que é outro que ele, isto é, do gênero da alteridade. É um ardil; totalmente legítimo, no entanto, no sentido de o Estrangeiro salvar o próprio “pai” – ou, antes, no sentido do reconhecimento da invulnerabilidade dele. Se ao filósofo, como parece querer o *Banquete*, cabe a alcunha de “tecedor de maquinações”<sup>105</sup>, posso dizer então que o gênero do outro não é nesse sentido outra coisa senão a maquinação mestra, tecida no sentido de, na impossibilidade de transpassar a *aporía* parmenídica, contorná-la<sup>106</sup>. O Estrangeiro assim se afasta da proibição da deusa do Poema, ficando “bem longe” (*makroterós*, 258c6) dela, e, contornando a via sem passagem, cria, na sua *euporía*, um novo *póros*, uma nova rota.

Portanto, a despeito das alusões do texto nesse sentido, entendo que, no nível mais fundamental, não há um “parricídio ontológico” no *Sofista* – ao menos não do Estrangeiro em relação a Parmênides. A referência ao termo no texto, entendo inclusive – notadamente, quando o Estrangeiro pede para não ser tomado por parricida<sup>107</sup>-, não entendo de maneira alguma que se trate de uma *mea culpa* pelo que

<sup>105</sup> Conclusão a que se chega pela combinação dos passos 203d-e e 204b do *Banquete*.

<sup>106</sup> Ou, na expressão de Dixsaut: “(...) contornando assim o problema da não-existência sem verdadeiramente o resolver”. DIXSAUL (1991), p. 173. Cabe salientar que esta não é a posição própria da autora.

<sup>107</sup> PLATÃO, *Sofista* 241d-e. E aqui aproveito o ensejo para me distanciar da posição que vê, nesta passagem, o termo *patraloían* com o significado mais brando de “agressor do pai”, em vez de “parricida”. Tanto o registro do dicionário (BAILLY, 2000, p. 1498) quanto a ocorrência do termo na comédia ática contemporânea de Platão (ARISTÓFANES, *Rãs* 247; *Nuvens* 911; 1327) apontam para o mesmo sentido: “aquele que mata o próprio pai”. O argumento dos defensores do sentido mais brando é de que o significado do verbo *aloáo*, cujo radical está presente na palavra, é

ele está para realizar. Entendo tão somente como um “por favor, não entenda de modo errado o que eu vou fazer”. E estas palavras, embora proferidas para Teeteto, têm como alvo o leitor do diálogo. Nesse sentido, a ausência de parricídio ontológico, e até mesmo da intenção real de cometê-lo, pode ser notada na quase cirúrgica escolha de palavras por parte do Estrangeiro pra falar do seu exame da interdição parmenídica – cuidado o qual algumas traduções do texto nem sempre tomam. Foi visto, mais acima, que o Estrangeiro fala em “pôr à prova” (*basanízein*<sup>108</sup>) o discurso de *Parmênides*, que ele disse que pretendia realizar um “questionamento (*elenchós*<sup>109</sup>)” desse discurso. Nota-se também a ideia de possibilidade, e não certeza, quando ele diz “se por acaso (*eanper*) questionarmos” (242b2), bem como quando fala em “tentar (*epitithesthai*) um atrevimento (*tolmetéon*) contra o discurso de Parmênides” (242a1). Por fim, dizer que “a pesquisa foi para bem mais longe (*makróteros*) do que a proibição de Parmênides” (258c6), pode ser, de fato, entendido como uma transgressão, entretanto pode também ser entendido como querendo dizer que a pesquisa foi para outra direção, longínqua daquela, mas não necessariamente contrária. Uma *outra* direção.

Em todo caso, se ao leitor de Platão ainda restasse alguma dúvida se esse parricídio ontológico foi levado a cabo, se o não ser tomado como alteridade é o mesmo não ser a que se referia Parmênides, e se, ao não ser contrário do ser, foi “dada” a realidade, o arremate do Estrangeiro de toda essa discussão parece confirmar meu entendimento. Isto porque Platão faz questão de fazer seu personagem explicar, em tom de conclusão:

*E não nos venham, pois, dizer, que é porque fizemos aparecer (ἀποφαινόμενοι) o não ser como o contrário do ser, que temos o atrevimento (τολμῶμεν) de afirmar que ele é. Para nós, a esse não sei que contrário (ἐναντίου τινός) [do ser], há muito tempo demos adeus (χάριεν), sem nos preocuparmos se ele é ou não (εἴτ' ἔστιν εἴτε μή), se é dizível ou completamente indizível (λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάσιν*

---

“agredir”, o que está certo. Todavia, numa palavra composta, nos parece ilegítima a mera aglutinação dos sentidos literais dos termos integrantes, como se, na composição, os significados individuais não pudessem sofrer alterações em prol de um novo significado conjunto. Afinal, ninguém espera que um “paraquedas” realmente interrompa a queda, em vez de apenas diminuir a sua aceleração, assim como, na Grécia Antiga, provavelmente não se considerava que um “hipópotamo” fosse de fato um “cavalo” (*hippo*). minha posição, então, é: o Estrangeiro estava falando, realmente, “parricida”, “assassino do pai”.

<sup>108</sup> PLATÃO, *Sofista* 241d6. Cf. BAILLY, 2000, p. 350: 1) experimentar com a pedra de toque 2) provar, por à prova. Também Frère traduziu esta palavra nesta passagem do diálogo com esse sentido “Ser-nos-á necessário, para nos defendermos, colocar em questão a tese de meu pai *Parmênides*.” Cf. J. FRÈRE (1991). p. 145. (grifo meu)

<sup>109</sup> PLATÃO, *Sofista* 242a8. Cf. BAILLY, 2000, p. 642: *elenchós*: 1) prova, motivo de convicção 2) argumento de refutação, refutação; provas num processo judicial; justificação de algo; ato de colocar à prova, dar provas 3) meio ou ocasião de provar. *Eléncho* (verbo): 1) (Hom.) envergonhar, censurar 2) acusar, refutar 3) provar 4) buscar uma prova, questionar, interrogar.

Isto é, o não ser contrário ao ser, considerado como o objeto da proibição do poema parmenídico, foi deixado de lado, foi abandonado, sem ser investigado se dele havia o que se dizer e pensar ou não, se ele poderia ter realidade ou não. E foi deixado de lado por um único motivo: tal investigação, obviamente, como queria a deusa do Poema, é uma via sem saída, “aporia primeira e maior de todas”. Nela, não se poderia ter passagem. Sobre isto, não há discussão possível<sup>110</sup>. Não há parricídio nesse sentido da tese ontológica eleata. O sofista foi pego por outro lado, mas Parmênides e deusa não foram mortos<sup>111</sup>.

#### 2.1.5. Porque há um parricídio sob o ponto de vista estrutural

*Tudo, aliás, é a ponta de um mistério,  
inclusive os fatos. Ou a ausência deles.  
Duvida? Quando nada acontece, há um  
milagre que não estamos vendo.*

Guimarães Rosa

Por outro lado, o estabelecimento da noção de não ser como Alteridade, a despeito de não constituir uma transgressão da proibição ontológica que a deusa impôs no Poema, constitui sem dúvida uma ruptura com a estrutura dicotômico-unívoca por ela estabelecida para a filosofia. Não há, na mensagem contida na assim designada Via da Verdade, chance para um terceiro caminho: só há duas vias, e qualquer direção intermediária entre elas só existe enquanto confusão, confusão com a qual opera frequentemente a cabeça dos mortais. Por isso, eles são chamados “bicéfalos” (B6, 5), “sem decisão” (B6, 7), porque, por incapacidade do intelecto, eles misturam as alternativas e veem como que uma outra direção fora da ortodoxa dualidade que elas representam. Contudo, o ensinamento da deusa é claro: apenas há dois caminhos, opostos e mutuamente excludentes. Como bem exposto por Cordero, um dos objetivos da digressão metafísica do *Sofista* é justamente demonstrar a inviabilidade dessa ortodoxia de pensamento de Eleia: “(...) Porque Platão reflete sobre o Ser e Não-Ser? Para mostrar que,

<sup>110</sup> E concorde a isto também está o personagem Sócrates, que, embora não se manifestou sobre esse assunto no *Sofista*, no dia anterior, na discussão do *Teeteto*, afirmara: “Não é possível pensar no que não existe, nem em si mesmo nem em relação com o que existe.” (*Teeteto* 189d)

<sup>111</sup> Desse modo também me diferencio, em alguma medida, da posição de Cordero, para quem a figura de Parmênides do *Sofista* é uma caricatura de Platão a qual, nos intentos do diálogo, precisa sofrer didaticamente seu parricídio nas mãos do Estrangeiro. Vou então ainda mais longe, afirmando que nem dessa caricatura há o assassinato, ao menos não no sentido da superação ontológica de sua tese. O Estrangeiro pode voltar de consciência tranquila para Eleia depois desta conversa com os atenienses... Cf. CORDERO, 1991, p. 124.

neste universo” (sc. o universo segundo a perspectiva eleata), “não há lugar para um meio termo entre o ser e o não-ser (...)”<sup>112</sup>.

Neste absoluto dualismo, a noção demarcada pelo Estrangeiro – o Outro enquanto Forma, ou Forma da Alteridade, se assim se quiser chamá-lo – representa uma ruptura. Ruptura com o esquema de apenas duas opções inteiramente separadas uma da outra. O desenvolvimento da ideia de Não Ser como Alteridade, e a demonstração de todo o papel central que essa Ideia possui na arquitetura do edifício das Formas, funcionando como amálgama entre todas elas, invalida o entendimento que só enxerga o real através das lentes da dualidade. O que o Estrangeiro parece querer demonstrar é que, no tratamento desta questão, aquela forma de ver, aquela estrutura de pensamento, dicotômica e unívoca, mostra-se insuficiente. Pensar a Forma do Outro nesse papel que lhe é atribuído pelo Estrangeiro é ir além da ótica eleata que acompanhara o personagem na argumentação em torno ao pescador de anzol. Se a deusa do Poema dividiu o pensamento, como um rio, em Ser e Não Ser, duas margens opostas, distantes e incomunicáveis, e exortou seus discípulos a optar apenas por uma delas, este aluno rebelde, o Estrangeiro, parece desrespeitar essa lição: ele opta pelo Não Ser enquanto alteridade, uma entidade que é a própria mescla das duas margens opostas, o “entre” os dois extremos – a “terceira margem do rio”. Tal noção de Não Ser é, assim, ruptura; ruptura com aquela estrutura original, que adveio do Poema, atravessou o exercício ensinado no *Parmênides*, e mesmo chegou a manifestar-se de forma plena na versão do método de divisão que vimos até então ser empregado. Ruptura, nesse sentido específico, com o pensamento que o “pai Parmênides” do Estrangeiro, fiado na pregação da deusa do Poema, lhe transmitira em seus muitos anos de formação em Eleia. Sim, ruptura. Parricídio. Não um parricídio ontológico, porque o “Não Ser” estabelecido pelo Estrangeiro não é o mesmo “Não Ser” aludido na Via da Verdade, não havendo transgressão nesse sentido do conteúdo da mensagem da deusa. O que há na verdade é um *parricídio estrutural*, por se romper com a estrutura que fora cunhada (*dicotomia + univocidade = decisão*). A dualidade rígida, cerne da ortodoxia da mensagem da deusa, não dá conta da questão que move o Estrangeiro: a necessidade de reconhecimento de realidade ao Não Ser. Uma outra visão do real faz-se então necessária, que a enxergue numa multiplicidade de sentidos para além de uma dupla de direções<sup>113</sup>. O Estrangeiro não percorre propriamente a segunda via do Poema, mas opera algo ainda mais radical: supera a rigidez da dicotomia que divide as possibilidades

<sup>112</sup> Cf. CORDERO, Introdução. In PLATON, 1993, p. 23.

<sup>113</sup> Cabe chamar atenção para a posição de Santoro, para quem o parricídio é sim Ontológico, não por Parmênides e Estrangeiro se referirem à mesma coisa quando do uso da expressão Não Ser, mas exatamente porque o Estrangeiro está ousando entender Não Ser num sentido diferente daquele mais radical que Parmênides apontara: “Por isto, quando, no Diálogo de Platão, fala-se em parricídio com relação à tese de Parmênides, é menos por ser investigada uma via “do que não é” do que por entender o não-ser de algum modo sendo (como alteridade) e não como Nada radical.” Cf. SANTORO, 2001, p.126. Provoquemos, então: no caso de a cisão entre mestre e discípulo se dar fundamentalmente acerca do entendimento do que é referido com o uso da expressão Não Ser, então não seria o caso de ver aí um parricídio mais “conceitual” que “ontológico”?

existentes em apenas duas, para, entre as duas margens intocáveis da realidade (ser “absoluto” e não ser “absoluto”), estabelecer um terceiro caminho, no meio, um não ser relativo, que toca ambas as margens – e que já tinha sido de alguma maneira insinuado em *República* 477a-479e. O Estrangeiro de Eleia supera assim a exigência ortodoxa da deusa de um frio corte em dois, rompendo com a estrutura eleata no que diz respeito à apresentação histórica da mesma no Poema. Vejamos agora também o rompimento no que tange à apresentação dramática desta estrutura.

## 2.2. Ruptura no Aspecto Dramático

(...) é necessário que se ache em melhor situação para  
decidir aquele que – como se de litigantes se tratasse –  
deu ouvidos a todos os argumentos opostos.

Aristóteles<sup>114</sup>

Na análise da ginástica dialética apresentada no *Parmênides*, chamo a atenção para a continuidade que ela representava em relação ao Poema parmenídico, no que tange à manutenção da estrutura lá instaurada para o pensamento eleático. Essa continuidade se manifestaria no chamado “Resultado Positivo”, expressão minha, adaptada da de Cornford (“resultado não apenas negativo”), para dizer a consequência esperada do exercício, quanto à dupla de hipóteses contrárias investigadas: “uma das duas (...) deveria ser estabelecida.”<sup>115</sup> Isto seria “esperado” porque, na opinião do comentador – que é também a de Ryle –, trata-se de um resultado natural de se olhar para a questão de forma completa, pelos seus dois lados. Esta é a dedução extraída da primeira parte do diálogo, onde o exercício é explicado em detalhes e prescrito ao jovem de nome Sócrates.

A segunda parte do *Parmênides* trata-se precisamente da demonstração prática que o ancião eleata dará desta ginástica eleata. Nesse ato, contudo, causa total desconcerto o fato de este esperado resultado unívoco na eleição das hipóteses... não se dar. Em nenhum momento. Parmênides investiga duas hipóteses contrárias, “se Um é” e “se Um não é”, garimpando nisso, demorada e detalhadamente, aparentemente todo o rol de consequências possíveis delas. E conclui, ao fim deste enorme “jogo trabalhoso” (πραγματειοδε παιδιαν, *Parmênides* 137b2), pela viabilidade de ambas as hipóteses! Ao perscrutar os dois caminhos opostos que sua argumentação abrisse, a versão platônica do mestre eleata finda por reconhecer, “comprovadamente”, a legitimidade de ambas as vias (166b-c) - numa inequívoca não aquiescência à estrutura de pensamento imposta pela deusa no Poema! Foi visto no passo anterior

<sup>114</sup> ARISTÓTELES, *Metaf.* B1, 995-923, apud TRINDADE, p. 93, nt. 45.

<sup>115</sup> Cornford, 1950, p. 106. (tradução minha)

que o personagem Estrangeiro, na sua argumentação sobre a Alteridade, promove a ruptura com o aspecto *dicotômico* desta estrutura “divina”. Aponto agora para o fato de, muito tempo antes disso, uma outra “impiedade”, agora no que tange ao aspecto *unívoco* desta estrutura, ter sido cometida dramaticamente pelo próprio “pai” do Estrangeiro, Parmênides. Na ocasião, Sócrates era ainda um rapaz e presenciara tudo, bem como Zenão e várias outras pessoas: o dito “Resultado Positivo”, unidirecional, não é alcançado; é antes substituído por um que bem poderia ser chamado de “bipositivo”, dada sua bidirecionalidade resultante. A decisão que a deusa impunha aos filósofos de Eleia é então desrespeitada também pelo não atendimento à sua inerente univocidade. Nesse sentido, o Estrangeiro, quando desrespeita, no *Sofista*, essa estrutura, parece estar, no fundo, tão só seguindo o exemplo que seu professor eleata lhe deixara. Mas, se lá no *Sofista* o que está por trás da ruptura com a estrutura eleata de pensamento é a necessidade de reconhecimento da existência do falso, o que se encontra por trás da bipositividade de resultados do *Parmênides*?

A literatura secundária apresenta vários motivos para a falta de univocidade nas conclusões da demonstração prática da ginástica que o personagem Parmênides fornece. Segundo Cornford, o motivo é precisamente o fato de os termos tomados nas hipóteses, a saber, *hén* e *estín*, serem por demais ambíguos na língua grega. O personagem platônico assim jogaria conscientemente com essa ambiguidade, empregando-os com sentidos diferentes, no critério de sua conveniência, chegando assim a resultados contrários acerca deles. O primeiro deles, p. ex., às vezes seria empregado com o significado do Um eleata, “unidade nua” ou “absoluta”, desprovida de todo atributo ou partes, e às vezes seria empregado no sentido de unidade que é um inteiro possuidor de partes, pleno assim de atributos<sup>116</sup>. O objetivo do jogo seria testar a sagacidade do discípulo em notar justamente estas ambiguidades dos termos – nesse sentido, é inferível que, desfeitas as ambiguidades, um resultado unívoco pudesse até ser alcançado. Para Brochard, por outro lado, o fato de o “Resultado Positivo” não ser alcançado, embora se relacione também à pluralidade de sentidos em que os termos em questão são tomados, deve-se a um motivo mais profundo: está em questão, sobretudo, o problema da participação entre as Formas e as teses de contemporâneos de Platão a isso relacionadas. A noção de unidade absoluta, assim, apontaria para a tese de que nenhuma Forma pode participar em nenhuma outra; já a noção de unidade como inteiro de partes apontaria para a tese de que todas as Formas podem participar umas nas outras. Para esse comentador, a falta de resultado positivo aponta precisamente para a insuficiência de ambas as teses contrárias em dar conta do real: somente o fará uma terceira tese, meio termo entre elas, a vir à luz no *Sofista*<sup>117</sup>. Ryle, por seu turno, defende que a ausência da univocidade esperada na ginástica deve-se a um vício lógico “de um nível mais radical”: a aplicação do método

<sup>116</sup> Cornford, 1950, p. 112, n.1; 113.

<sup>117</sup> BROCHARD, 1926, p. 120-122.

hipotético-dedutivo a “certos conceitos específicos”, como Um e Ser, que simplesmente não se prestam, pela sua natureza totalmente *sui generis*, a essa ordem de raciocínios; o resultado não seria o mesmo se tivesse sido tomado por objeto outro tipo de conceito<sup>118</sup>. De minha parte, acredito que a posição de Ryle levaria a uma impossibilidade de aplicação do *método de hipóteses* às Formas e Gêneros Supremos em geral, o que é de todo inaceitável diante das investigações que o *Sofista* apresentará. Considere-se, a título de exemplo, o trecho 251d-e, no qual o Estrangeiro expressamente recomenda a Teeteto que busque pensar a questão da participação entre as Formas valendo-se do *método de hipóteses* – incluindo-se, entre as Formas em questão, o Ser e o Movimento, que saberá depois tratarem-se de dois dos *megísta géne*. Prefiro, portanto, me filiar a uma posição intermediária entre Cornford e Brochard: por um lado, aceitando a conexão entre a falta de Resultado Positivo da segunda parte do *Parmênides* e a questão da participação das Formas; e, por outro, não abdicando de ver, nas hipóteses da ginástica filosófica, ambiguidade terminológica, tanto misturando o sentido do Um eleata com o de Forma platônica, como misturando sentidos diferentes para *estín* (existencial, identidade e cópula), sem delimitá-los com precisão.

No entanto, seja qual for o motivo que se escolha, para os fins de meu estudo, isto não muda o fato de haver também na apresentação em drama dos dois professores de filosofia de Eleia uma ruptura com a estrutura dicotômico-unívoca. Embora fosse natural a afirmação unidirecional de apenas uma das hipóteses contrárias em cada dupla investigada, a demonstração que Parmênides fornece do exercício acaba sempre por afirmar a viabilidade de ambas as hipóteses (*Parmênides* 137c-166c). O resultado assim alcançado é sempre “bipositivo”, e a ruptura histórica que o Estrangeiro proporciona, no diálogo *Sofista*, com a dicotomia da mensagem da deusa, fora então antecipada por uma ruptura dramática, no *Parmênides*, com a univocidade presente na mesma.

2.2.1. O aceno de Zenão e Parmênides no *Parmênides* para a não univocidade do método: *errância*

*Oh, grandes e gravíssimos perigos,  
Oh, caminho da vida nunca certo,  
Que aonde a gente põe a sua esperança  
Tenha a vida tão pouca segurança!*  
Camões

É importante ratificar que a ideia de um “resultado positivo” para o treino dialético era uma conclusão de Cornford, corroborada por Ryle e por mim, no sentido de que o desfecho natural esperado dos raciocínios duplos a que o exercício se propunha a realizar seria o direcionamento unívoco para

<sup>118</sup> RYLE, 1979, p. 141-142; 149.

uma das hipóteses. Entretanto, justiça seja feita: apesar de minha insistência na expectativa deste resultado, importa deixar claro que nem Zenão (personagem) nem Parmênides (personagem), em sua prescrição do treino, apontaram de fato para esta univocidade de resultado. Nenhum deles fala em eleger uma única das duas hipóteses, ou coisa parecida, ao fim da ginástica filosófica. É dito apenas que se deve investigar as consequências de ambas as hipóteses... Nesse sentido, apesar de entender, com base no programa de exercício descrito, que aquela inferência de Cornford era legítima, o fato de ela não ser alcançada não representa, na economia dramática do diálogo, uma contradição dos dois professores eleatas com o que ensinaram. Na verdade, é possível, até, ver que o fato de isso não ser alcançado não é apresentado com nenhuma surpresa por parte dos dois personagens. O motivo: parece que os professores do Estrangeiro já entendiam que o tal “resultado positivo” não deveria mesmo ser alcançado. Pois há uma pista sutil no texto que aponta nesse sentido – pista à qual as traduções do *Parmênides*, posso notar, nem sempre dão o peso devido<sup>119</sup>. A escolha cirúrgica de Platão do termo que os dois professores eleatas usam para se referir ao treino aponta justamente para a falta de uma direção única para o mesmo. Se dirigindo a Sócrates, Parmênides estabelece que o tipo de exercício que eles estão prescrevendo é

*(...) esse justamente (...) que ouviste de Zenão. Salvo por um ponto: admirei teres dito a ele que não admitias investigar através da errância nas coisas visíveis e em torno a elas, mas que se fizesse, sim, em torno daquelas que se apreendem sobretudo com o lógos e que se acredita serem Formas.*

Οὗτος (...) ὅπερ ἤκουσας Ζήνωνος. πλὴν τοῦτο γέ σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἷας ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι.  
(*Parmênides* 135d8-e1)

E Zenão, mais à frente, valendo-se do mesmo termo, ao falar do exercício, afirmará que

*(...) a maioria ignora que, sem esses desenvolvimento e errância através de tudo, é impossível encontrar o verdadeiro e adquirir noûs.*

---

<sup>119</sup> De fato, algumas das mais famosas traduções do diálogo não traduzem *plané* por “errância” ou termo equivalente, como p. ex. A.Diès (1923), C.A.Nunes (1974) e M.Iglésias e F. Rodrigues (2003).



ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων  
διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν  
σχεῖν. (136e1-3)

A repetição do termo – repetição didática, com fins a marcar bem a ideia - não deixa dúvidas do que a essência do exercício eleata é para Platão: uma *plané*. O sentido da palavra é exatamente este: errância, curso errante, ação na qual se caminha sem direção definida, se erra, se vaga<sup>120</sup>. Na ignorância do caminho correto, caminha-se em todos os sentidos: através de tudo (*dià pánton*). E aí encontra-se talvez o aceno dos dois mestres eleatas para o fato de que o resultado unidirecional ao término do exercício não devesse mesmo ser... esperado. O método parece já trazer em si, em sua essência, pela forma como eles o chamam, a ausência de uma única direção, enquanto investigação errante.

O uso de Platão deste termo, no que tange à sua relação com a filosofia, é plural, não havendo assim uma constância que permita-nos traçar um padrão: às vezes, a errância do pensamento é algo contrário à filosofia, como p. ex. em *Fédon* 79d; às vezes, a própria investigação filosófica é identificada com ela, como nos dois trechos citados acima do *Parmênides*, bem como em *Sofista* 245e. Todavia, há um momento preciso do *corpus platonicus* onde essa relação chega a ser, em duas curtas passagens, trazida ao primeiro plano da discussão pelo Sócrates platônico. Na discussão do *Hípias Menor*, o personagem ateniense, não mais aquele menino iniciante do *Parmênides*, mas o conhecido filósofo maduro – no auge de sua verve dialética -, interrompe a discussão para fazer um comentário sobre seu próprio modo de discorrer sobre os assuntos abordados: “Por vezes, contudo, penso de modo contrário e me ponho a errar/vagar (πλανῶμαι) sobre o assunto, o que prova que ele não é conhecido [por mim] (μὴ εἰδέναι)” (372d7-e1). Tomando como acima de questão que Sócrates é um modelo de filósofo na literatura platônica, é digno de nota que nesse ponto da obra ele assuma que a sua lida filosófica se dê às vezes através da errância acerca do tema, do vagar sem direção definida. Ele justifica o fato pela sua ignorância; Sócrates vagueia em torno ao tema porque não sabe, de antemão, qual a melhor direção seguir para alcançar a resolução do problema – a sua tão recorrente alegação, cunhada no mote “Só sei que nada sei”. O tema da errância filosófica é então caro a Platão; possivelmente, é constitutivo de sua filosofia. E isto ficará mais patente ainda no retorno da ideia, quando Sócrates encerrar o *Hípias Menor* com as seguintes palavras:

(...) *Porém, como te dizia há pouco, nesses assuntos eu vivo sempre a errar/vagar de um lado para o outro* (lit.: para cima e para baixo) (ἐγὼ

<sup>120</sup> Cf. BAILLY, 2000, p. 1563.

περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι), *sem nunca deter-me numa opinião segura. Não é de admirar, porém, que eu e as demais pessoas indoutas (ἰδιώτην) revelemos errar tanto (πλανᾶσθαι). Mas se vós outros, os sábios (οἱ σοφοί), também errardes (πλανήσθε), isso é que é terrível (δεινὸν) para todos, pois nem com nos aproximarmos (ἄφικόμενοι) de vós poremos remate à minha errância (τῆς πλάνης).* (fim do diálogo, 376c1-6)

A ironia socrática em atribuir a sabedoria a Hípias esconde por trás uma mensagem importante: há algo de visceral na errância à que o filósofo está sujeito. Ela faz parte da busca filosófica autêntica, a qual, diante de suas aporias, não vê de antemão o caminho a seguir e confessa sua real ignorância. A humildade do personagem Sócrates, nesse sentido, contraposta à caricatural arrogância de sofistas como Hípias, seus debatedores em muitos diálogos, é sobretudo o primado da autenticidade. A posição do personagem ateniense é única postura possível a quem, reconhecendo o limite constitutivo do humano, assume que todo aprender é sempre um descobrir<sup>121</sup>, e que uma autêntica busca filosófica é sempre uma caçada. I. é, é se por a seguir pistas e pegadas, dentro de uma selva densa e escura, atrás da verdade – presa, sempre, incerta. Neste sentido, o exercício do *Parmênides* é não só o único meio de se alcançar o fortalecimento do espírito de que o jovem Sócrates necessitava, mas também um exemplo do único modo autêntico da verdadeira filosofia se dar: filosofar é sempre, quixotesicamente, um cavalgar errante – atrás do Bem, da essência, do sentido, etc. Ao frisar a noção de autenticidade, tem-se aqui o intuito de deixar claro que não entendo ser fingimento a forma de errância pela qual a ginástica do *Parmênides*, o vaguear de Sócrates no *Hípias Menor*, e outros percursos presentes em outros diálogos, se apresentam. Isto é, não se trata de filósofos que sabem o caminho mas fingem não saber. De fato, se está errando atrás do ser. Concorde a mim está Carolina Araújo, em seu comentário<sup>122</sup> ao citado trecho final do *Hípias Menor*, quando afirma que

*(...) a ação de Sócrates é toda ela pautada por uma errância involuntária que não é uma mentira socrática (...). A conclusão (...) deve ser entendida como (...) uma legitimação da ignorância como modo de exame da verdade.* (ARAÚJO, 2005-2006, p. 161-162, nota 81).

<sup>121</sup> E a noção de conhecimento como *reminiscência* não arranca o sabor de novidade e surpresa que todo aprender carrega...

<sup>122</sup> ARAÚJO, C. O poder do falso no *Hípias Menor*, in *Kleos 9-10* (2005-2006). Fonte: <http://www.pragma.kit.net/kleos.html> (página de internet).

Ora, a errância, como modo autêntico de exame da verdade, é o que os maduros Parmênides e Zenão também ensinam ao jovem Sócrates no *Parmênides*, através da ginástica eleata. A segunda parte do diálogo é, sob esse aspecto, a demonstração por excelência dessa errância que o exercício representa. Parmênides, portanto, assim como Sócrates confessara no *Hípias Menor*, “erra” pelos *lógoi* - “erra para cima e para baixo”<sup>123</sup>; isto é, erra em todas as direções. Nos termos do *Parmênides*: erra *dià pánton*, através de tudo. “Sem essa errância”, dissera Zenão, ao filósofo “é impossível encontrar o verdadeiro e adquirir *noûs*”(135e); um “resultado positivo” e unívoco, parece, portanto, não levar à verdade e à melhor compreensão, possivelmente porque não daria conta da complexidade inerente às aporias com as quais a filosofia se depara. A esta disciplina, mais do que se ater a uma única direção, a um único ângulo de visada, é necessária uma visão mais ampla: uma “visão de conjunto” (*synopsis*, *República* 537c2; *synorônta*, *Fedro* 265d3)...

Por um lado, foi visto que a lição deixada pela deusa no Poema era uma estrutura dicotômico-unívoca para o pensamento de seus discípulos eleatas, e que o programa de exercício no *Parmênides*, oferecido pelos dois mais eminentes destes discípulos, parecia também apontar nessa direção. Por outro lado, é possível que tanto a opinião que os dois filósofos possuem acerca do exercício, quanto a demonstração efetiva que dele é dada, são diametralmente opostas àquela estrutura lá exortada. O exercício do *Parmênides* é uma errância, errância na qual não é apresentada a eleição de uma única direção mas a afirmação de ambas. Rompe-se com a univocidade, apontando-se, antes, para uma pluridirecionalidade. Parmênides deduz, a partir de todas as hipóteses contrárias abordadas, consequências contraditórias entre si (137c-166c). Se não fosse pelas já comentadas ambiguidades presentes nas hipóteses, dir-se-ia que o exercício todo é uma loucura. Na verdade, o que as ambiguidades conseguem é dar ensejo para que o mestre mostre ao seu jovem aluno o quão errante o método pode ser, de modo a ensiná-lo que o filósofo, no alcance da verdade, não pode prescindir da investigação em todas as direções visualizadas.

2.2.2. ...Heráclito de Éfeso, uma inspiração para a errância e a Ruptura Dramática com a *univocidade* original?

*A natureza me dá o modelo, a vida e o pensamento.*

Rodin

Um parênteses deveras interessante a ser colocado, no *Sofista*, é a questão dramática de onde poderia ter vindo a inspiração para o rompimento com a ortodoxia original do pensamento eleata. Pela

<sup>123</sup> PLATÃO, *Hípias Menor* 376c2

cerimônia e embaraço com que o suposto parricídio de Parmênides é encarado pelo Estrangeiro (*Sofista* 237a-238a; 241d-242b), não é nenhum absurdo imaginar que a estrutura ortodoxa devia ser-lhe tanto cara quanto natural, uma vez que deve ter estado presente em toda a formação que ele recebera em Eleia. De onde surgiu o ímpeto do personagem para romper com algo que devia ser-lhe tão... intrínseco? Seria a ruptura fruto de um gênio individual mesmo do personagem? Ou influência de alguma fonte externa? Uma vez que identifiquei no *Sofista* alguns acenos nesse sentido, me permitirei algumas pinceladas sobre este ponto. É necessário, para tanto, retroceder no diálogo a um trecho mais atrás...

Tal trecho anterior constitui uma das mais famosas passagens do diálogo, pois apresenta, no âmbito do pensamento ocidental, o primeiro quadro de história da filosofia de que se tem notícia (242c-243a). Nela pretenderei ver uma indicação de Platão sobre de onde viria a inspiração do Estrangeiro para sua divergência com o pensamento eleata, no sentido da avaliação, notadamente positiva, de um pensamento *sui generis*, diferente do de Parmênides. Trata-se a passagem em tela de uma curta enumeração de algumas posições filosóficas, nem sempre acompanhadas da nomeação expressa de seus entusiastas defensores. O teor dessas posições, claro, dirige meu pensamento para doutrinas pré-socráticas mais ou menos famosas na época da “publicação” do *Sofista*<sup>124</sup>. Primeiramente são apresentadas aquelas que podem ser, grosso modo, chamadas de “pluralistas”; a não nomeação dos partidários dela, diante do criticismo que se lhe seguirá, pode ser entendida como um singelo cavalheirismo por parte do Estrangeiro, por não dar nomes e sobrenomes aos seus alvos... A mesma cortesia, contudo, não será dirigida aos membros da doutrina “monista”, apresentada na sequência. O eleata os identifica como aqueles que lhe são familiares – possivelmente na antiga condição de “professores” e “colegas de curso” -, e os aglutina no que chama de “raça eleata” (*Eleatikòn ethnos*): “Da minha parte, o grupo eleata, começando por Xenófanes, e mesmo antes dele, expõe nos seus mitos que o que se chama 'todas as coisas' são apenas um ser” (242d4). A despeito da expressa adesão do Estrangeiro ao grupo, este seu comentário sobre os eleatas não é enaltecendor. Nem também negativo: não há julgamento de valor acerca nem do grupo nem da tese filosófica exposta. A notável ausência de entusiasmo nessa apresentação, entretanto, é compreensível: conforme vimos acima, o caminho no qual o Estrangeiro se encontra fã-lo-á entrar em conflito com a estrutura de pensamento miticamente legada ao eleatismo no Poema. Por outro lado, essa mesma falta de ânimo não aparecerá no comentário, feito logo em seguida, à posição filosófica diversa (rival?<sup>125</sup>) do eleatismo, cuja adjetivação é,

<sup>124</sup> Para uma sólida argumentação no sentido da identificação dessas posições filosóficas, veja-se a explanação, em nota, de Cordero: PLATON, 1993, p. 241.

<sup>125</sup> A provocação que pretendo injetar com a ideia de rivalidade pode advir de vários motivos, mas o mais interessante que me ocorre é a combinação de duas 'evidências': primeiro, o fato de identificar o trecho inframencionado como referência do Estrangeiro a Heráclito; segundo, o fato de o único filósofo do grupo eleata nominalmente citado neste trecho pelo Estrangeiro, Xenófanes, ser precisamente o único do mesmo grupo que recebe dura e expressa crítica do mesmo Heráclito em sua obra. Cf. HERÁCLITO, fr. DK 40. O fato de Heráclito não se referir aos outros notórios filósofos de

notoriamente... positiva!:

*Posteriormente, certas Musas da Jônia e da Sicília refletiram que o mais seguro seria entrelaçar ambas [as teses] (sc.: pluralista e monista) e dizer: o ser é um e muitos (...). Sua própria divergência é uma eterna convergência : assim dizem, entre estas Musas, as de vozes mais elevadas.*

Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαί τινες ὕστερον μουσαι συνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφοτέρω καὶ λέγειν ὥς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν (...). διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ συμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν· (...) (*Sofista* 242d6-e3)

Novamente, a exemplo do caso das doutrinas pluralistas, não há uma nomeação expressa dos partidários desta doutrina, por assim dizer, “unificadora” das precedentes. Contudo, na ideia de uma Musa jônica de voz mais elevada, reluz claramente a referência ao nome que, ao lado do de Parmênides, ocupou, aos olhos de Platão, o patamar mais elevado dentre os filósofos pré-socráticos: Heráclito de Éfeso. Obviamente que o argumento que mais nos impele nesse sentido não é o geográfico; a origem de enorme parcela dos primeiros filósofos se deu na Jônia. Não, o motivo de eu entender a dita Musa como referência ao efésio não é a “nacionalidade” dela, mas sim as palavras a ela atribuídas: o ser é uno e múltiplo, coabitando a divergência com a convergência. Tal Musa representa, na visão do Estrangeiro, uma fusão entre o monismo e o pluralismo; Platão está, nesta exposição do *lógos* da Musa, quase que “citando” Heráclito. Vejamos o que disse o obscuro efésio:

*Conjunções: o todo e o não todo (convergente divergente, consoante dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas).*

συλλάψεις· ὅλα καὶ οὐχ ὅλα (συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. (HERÁCLITO, fr. DK 10)

Por que digo “quase citando”? Porque é claro que há alguma diferença de termos empregados entre o texto platônico e heraclítico. No *Sofista* lê-se “muitas coisas” (*pollá*), no fragmento 10, “todas as coisas” (*pánta*). No diálogo platônico o verbo *symphéro* está na forma infinitiva; no fragmento, na

---

Eleia é um dos argumentos a favor da anterioridade da sua obra em relação a Parmênides e aos demais.

forma participial. Na antiguidade, sabemos, é comum a referência inexata, seja por ser feita de memória, seja por adequação à estrutura frasal em que aparece. Não é uma citação ideal, nos critérios acadêmicos atuais. Entretanto, para o equivalente do século IV a.C. à ABNT, está perfeita. A variação é pequena, o sentido é o mesmo: a realidade é uma coalescência entre unidade e pluralidade, uma união de disposições contrárias - divergir e convergir. A Musa jônica de voz mais elevada *entrelaça* o um e o múltiplo, o que é reunido e o que é separado. Sobre o sentido de *convergente* e *divergente* na obra heraclítica, Damião Berge, em seu completo estudo<sup>126</sup>, ensina:

*Symphérein é empregado intransitivamente no sentido literal de seus componentes: do prefixo syn-, marcando a unidade, e o verbo phérein, “conduzir” (com a tendência centripetal); e o seu contrário é diaphérein, “conduzir para além ou através de”, e, intransitivamente, “tender para a diferenciação ou separação” (com ação centrífuga). (BERGE, 1948, p. 75)*

A imagem cinemática, trazida pelo comentador do âmbito da Física, é extremamente rica: num movimento circular, duas forças atuam sobre o mesmo eixo, porém em direções contrárias: a força centrífuga e a centrípeta. Se a primeira força não atuasse, o corpo tenderia a “cair” no ponto que é o centro da curva que ele descreve. Por outro lado, se não existisse a segunda, o corpo tenderia a ser expulso da curva, expelido para longe dela. Portanto, assim como “princípio e fim se tocam na circunferência do círculo”<sup>127</sup>, é preciso uma força que puxa e outra que expelle para que o movimento circular se dê. Pensando isso no sentido amplo da realidade, para que os movimentos circulares da natureza, da vida e do pensamento se deem, é preciso sempre uma dinâmica dualista de oposições. Uma tal noção de dualidade não representaria novidade alguma para o Estrangeiro, dada a estrutura de pensamento presente em toda a sua formação eleata. O diferencial que o pensamento efésio pode representar para ele, enquanto inspiração de ruptura, está justamente na abolição da concepção de univocidade. Se, em similitude ao começo do Poema, o discurso de Heráclito é repleto de duplas de termos contrários, em claras oposições, por outro lado, a exigência de Eleia de uma “decisão” unilateral em cima delas não encontra ecos em Éfeso. Não há que se falar, no pensamento deste outro pré-socrático, em eleição necessária por apenas uma das alternativas: o real é sempre a amálgama dos elementos contrários, em harmonioso conflito. Vida ou natureza é dinâmica circular de vida e morte constantemente se dando. Pensamento é dinâmica circular de identidade e diferença ininterruptamente

<sup>126</sup> BERGE, F. D. *O lógos heraclítico*. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1948.

<sup>127</sup> HERÁCLITO, fr. DK 103.

se dando. Convergência e divergência sempre atuando no pensamento e na vida, num pulsar, como o do coração, em eternas contração e dispersão: *symppherómenon* e *diapherómenon*. Contrária à lição de univocidade da deusa, a lição do *Lógos* heraclítico ensina a complementariedade e não autoexclusão de disposições contrárias como o horizonte de toda a realidade. Heráclito apresenta uma estrutura de pensamento para a filosofia oposta à que Platão viu no Poema parmenidico: um modo de enxergar o real como fundição de unidade e multiplicidade, onde “(...) a partir de todas as coisas, [se dá o] um, e a partir do um, [se dão] todas as coisas” (DK 10).

Se, no quadro de história da filosofia descrito no *Sofista*, por um lado, os mestres do Estrangeiro não receberam uma qualificação positiva de sua parte, por outro lado, Heráclito de Éfeso o recebeu. O título de “musa” já aponta para a associação que o texto estabelece do pensador pré-socrático com um conhecimento *divino*. Esta associação não foi feita para Parmênides e os outros do “grupo eleata”, a despeito da presença da figura da deusa no Poema; mas foi feita tanto com a figura do próprio Estrangeiro (216a-c) quanto com a filosofia em geral (259d-e)! Isso por si só já valeria como uma menção honrosa ao efésio, que ademais o aproximaria do debatedor eleata do *Sofista* e da filosofia em geral... Por fim, completa o quadro a caracterização do pensador jônico como possuidor, dentre essas musas, da “voz mais elevada” (*syntonoterai*)... Consonante à filosofia de Heráclito, o termo é do âmbito do estudo da música e dos sons, e tanto pode significar um qualitativo positivo de força como de afinação do som. O pensador efésio, entre as vozes divinas da filosofia jônia, é a mais forte, é a mais afinada.

Embora a apropriação de aspectos da filosofia heraclítica por parte do Estrangeiro seja uma elucubração dramático-filosófica em cima do texto, já que não há nenhuma confissão expressa dele nesse sentido, é inegável que há neste trecho do diálogo um elogio ao pré-socrático. E mais: é inegável que este elogio toca num ponto da filosofia daquele pensador que se coaduna com o próprio âmago do pensamento que moverá o Estrangeiro na superação da estrutura da Via da Verdade. Embora não se possa afirmar que o aspecto elogiado da filosofia heraclítica seja exatamente contrário ao dualismo que essa estrutura apresentava, é notório que ele seja contrário ao menos à exigência de univocidade que lhe era tão característica. As palavras do Estrangeiro apresentam Heráclito como o *entrelaçar-se* (*συμπλέκειν*) do *lógos* do *um* eleata com o *lógos* dos seres múltiplos de outros pré-socráticos (242d7-e1)<sup>128</sup>. Tal como a sua própria concepção de realidade, o efésio não é a refutação nem a vitória de um ou

<sup>128</sup> Concordo, portanto, com a posição de Benardete de que, para o Estrangeiro, “nem um um real com um aparente muito, nem um muito real com um aparente um, é aceitável”, mas que só o seja “um um real com um muito real”. Inaceitável, todavia, a suposição do comentador de que esta única estrutura aceitável é “necessariamente um fantasma”, do qual o método de divisão seria uma “paródia”. Como mostrarei no segundo tomo deste estudo, no meu entender esta estrutura é, a nível radical, a “*symploké tón eidôn*” (259e), i.é, de fato a verdadeira estrutura do real, e não um mero “fantasma”. Além disso, como também será visto, o método não “parodia” tal estrutura, mas a *atravessa*, caminha ‘sobre’ ela, atrás dos seus alvos eidéticos. Cf. BENARDETE, 1984, p. II.102.

outro *lógos*, mas é o “*desmós*”, a ligação, o nó, a juntura (*harmonía*) destas ideias conflitantes<sup>129</sup>. Se disso o Estrangeiro se apropriou para as suas conclusões supra mencionadas, e para as que veremos nos capítulos porvir, então, ele, apesar de eleata, não é tão eleático quanto se poderia esperar. Sua origem é inquestionável; seu “pedigree”, no entanto, nem tanto. Não é demais lembrar do testemunho de Diógenes de Laércio e de Aristóteles, segundo os quais Platão, no começo de seus estudos, seguia as doutrinas heraclíticas. Se for possível tomar como verdadeira essa informação, então a alusão a Heráclito no *Sofista* representa uma volta necessária ao pensamento de Éfeso. Depois das argumentações refutativas do *Teeteto*<sup>130</sup>, o efésio corria o risco de cair no “Hades” do *corpus platonicus* – o 'lugar' dos que foram “refutados”... A necessidade de ruptura com a estrutura da Via da Verdade, contudo, parece levar Platão a reconhecer a necessidade de injeção de alguma heterodoxia jônica<sup>131</sup> na ortodoxia eleata<sup>132</sup>. O fundador da Academia, assim, convoca, na trama dos diálogos, Heráclito de volta à 'vida' do pensamento - sob pena de, não o fazendo, o fundador da Academia por a perder todo o seu projeto filosófico, através do aprisionamento que o mesmo sofreria dentro da gélida estrutura que ressoava de Eleia. Todavia, a ideia de que o Estrangeiro representa mesmo uma ruptura com as ideias defendidas em sua terra natal não é unânime entre os comentadores do diálogo...

<sup>129</sup> Discordo, nesse sentido, da forma maniqueísta como Fattal vê a relação do pensamento do Estrangeiro com aqueles de Heráclito e Parmênides. No meu entender, Fattal, vítima da oposição caricatural e clichê que o personagem Sócrates traça entre esses dois pré-socráticos (*Teeteto* 180d-181a), não atenta para o entendimento mais refinado que o Estrangeiro, na passagem em tela do *Sofista*, demonstra possuir acerca da matéria: para ele, a tese de Heráclito não está contra a de Parmênides, mas sim a absorve, entrelaçando-a à dos pluralistas. Cf. FATTAL, M. *Le Sophiste: logos de la synthese ou logos de la division?* In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 147-163.

<sup>130</sup> O *Teeteto* é o diálogo dramaticamente anterior ao *Sofista*. Nele, as ideias de mobilismo, fluidez, sensualismo e relativismo protagórico foram associadas a Heráclito e seus partidários (*hetairoi*), e, neste viés, foram combatidas sem dó nem piedade; a mesma associação também ocorre no *Crátilo* (*Teeteto* 151e-152a; 152d-e; 160d; 177c; *Crátilo* 440b-e). Todavia, nenhum fragmento de Heráclito afirma este mobilismo absoluto atribuído a ele, e, de um número enorme deles (p. ex., fr.s DK 8, 10, 30, 51, 54 e, primordialmente, o 50) depreende-se que o real na verdade é uma dinâmica dupla de movimento e repouso, identidade e diferença. Concorde a mim está Reinhardt, cuja larga argumentação mostra que o efésio nunca se ocupou do dito *pánta rei* (“tudo flui”), expressão a qual inclusive não se encontra em nenhum fragmento conhecido (Cf. REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bohn: Cohen, 1916, *apud* BERGE, 1948, p. 22.). Sobre o uso heraclítico da imagem do rio, o fragmento que lida com mais completude dela é o DK 49a, que diz: “no mesmo rio entramos e não entramos, somos e não somos”. Isto é, no mesmo ato, no mesmo evento, coabitam identidade e diferença, multiplicidade e unidade, movimento e permanência. Enxergar aí apenas metade do que está dito nos parece visão por demais caolha de sua filosofia.

<sup>131</sup> O que é sem dúvida uma cisão com o ensinamento que ele recebera de seu mestre eleata maior, para quem esta ideia de complementariedade era justamente todo o erro: “Ele [sc. Parmênides] tá ðmbém denunciou a popular ou heraclítica união de opostos: ‘isto é e não é, o mesmo e não o mesmo’” (CORNFORD, 1950, p. 72). Segundo Kirk e Raven, para Parmênides os mortais são ignorantes, bicéfalos, multidão sem discernimento (fr. DK 6), precisamente porque para eles “ser e não ser são o mesmo”, ou, como explica Simplicio (*apud* KIRK & RAVEN, 1990, p. 278), porque “eles combinam os contrários (*eis tauto synagousi tá antikeimena*)”, que não é outra coisa senão o aspecto do pensamento de Heráclito que está sendo elogiado pelo Estrangeiro na passagem acima analisada.

<sup>132</sup> Esta versão ortodoxa do eleatismo, e sua implicada unidirecionalidade radical, é fundamentalmente a visão apresentada nos diálogos platônicos. Mas não sejamos tão “ortodoxos” a ponto de considerar que ela seja a única leitura possível do pensamento parmenídico... é possível encontrar argumentos que apontam para a existência, de alguma maneira, de uma não-total-univocidade na investigação exortada pela deusa ao discípulo no Poema. Cf. CORDERO, 2011, p. 35-41.



### 2.2.3. A posição de Rosen e de Slezák; a questão de as ideias do Estrangeiro serem já correntes em Eleia quando da discussão do *Sofista*...

Outra discussão que os elementos dramáticos do diálogo permitem suscitar é acerca da questão de as ideias expostas pelo Estrangeiro comporem ou não uma doutrina já vigente em sua terra natal, Eleia. Os comentadores que entendem como positiva a resposta a esta questão veem na abertura do *Sofista* – especialmente em 216d3-217a1 e 217b4-8 – colocações de personagens que fundamentariam essa posição. Segundo Stanley Rosen “(...) a observação do Estrangeiro, como reportada por Teodoro, simplesmente implica que isto que nós estamos para ouvir é a repetição da doutrina eleática, e não de uma doutrina originada pelo Estrangeiro”<sup>133</sup>. Thomas Slezák segue o mesmo caminho, afirmando que “(...) a opinião apresentada por ele não é a sua pessoal, mas de seu grupo (...)”. Mas à frente o comentador húngaro acrescentará ainda que “(...) aquilo que a mimese deste diálogo preserva é um caso de nova transmissão individual de conhecimentos há muito adquiridos e testados no grupo (dos eleatas)”<sup>134</sup>.

Segundo essas leituras, o Estrangeiro deixaria de ser visto como o soberbo apresentador da magistral ruptura com o modo de pensar de Eleia, para ser encarado como um mero “entregador de conhecimentos anteriormente alcançados”<sup>135</sup>. Vejamos o que está dito na abertura do diálogo platônico:

*SOC. (...) eu adoraria ouvir o Estrangeiro nos dizer, se o agradasse, sobre aqueles de sua terra, o que pensam deles e como os nomeiam.*

*TEO. De quem?*

*SOC. Do sofista, do político e do filósofo. (216d3-217a3)*

A pergunta embutida no trecho, “o que se pensa na sua terra do sofista”, como bem notara Benardete<sup>136</sup>, é repleta de ambiguidade e obscuridade. Do jeito como está formulado, ela poderia de fato apontar para a solicitação de uma definição de sofista “*made in Elea*”, e, a partir disso, o resto do diálogo poderia ser bem entendido como a busca dessa definição. Contudo, Teodoro salva-nos da tarefa de lidar com essa obscuridade toda, e pede para Sócrates explicar melhor o que ele quer dizer com “pensar sobre”:

*TEO. O que, sobretudo, [queres ouvi-lo dizer]? E o que, acerca deles (sc. sofista, político e filósofo), te causa aporia, que te instiga a [assim]*

<sup>133</sup> ROSEN, 1983, p. 67. Cf. também p. 84.

<sup>134</sup> SLEZÁK, 2010, p. 137-138.

<sup>135</sup> SLEZÁK, 2010, p. 137-138.

<sup>136</sup> BENARDETE, 1984, p. II.73.

*perguntar?*

*SOC. Isto: pensa-se lá que todas essas coisas nomeadas são uma [só] coisa, ou duas, ou, já que são três nomes, [que são] três coisas, dividindo-se os gêneros e amarrando a cada um um nome? (...)*

*ESTR. (...) Ora, parece nada difícil dizer que se pensa [serem] três coisas; já delimitar de modo claro o que cada um é, [é] tarefa nada pequena e nada fácil. (217a4-b3)*

Neste ponto, entendo que seja vital uma cuidadosa atenção à questão dramática de qual personagem introduziu que problema. Sócrates explicou o que exatamente queria saber de Eleia: quantos gêneros entende-se como implicados nos três nomes (sofista, político, filósofo). A questão, obviamente, não é meramente quantitativa, mas também qualitativa: o entendimento de que há menos de três gêneros significaria a existência de uma relação de identidade entre dois deles ou entre os três. E essa é a questão, a qual uma resposta “de Eleia” pretendia-se ouvir. O Estrangeiro, de pronto e sem dificuldades, a fornece: em Eleia entende-se serem três gêneros – três gêneros, portanto, distintos entre si, sem relações de identidade. E aí encerra-se a resposta a esta questão. A pergunta foi muito bem definida e a resposta idem. Então, o Estrangeiro, por si mesmo, continua e, emendando uma coisa na outra, lança um outro desafio: delimitar o que cada uma destas coisas é, isso sim não pode ser feito nem de modo rápido nem fácil. A rigor, *strictu sensu*, a pergunta de Sócrates já havia sido respondida. A rigor, *strictu sensu*, a questão da delimitação desses gêneros é uma outra questão. Indiscutivelmente conectada à pergunta socrática; mas, ainda assim, uma outra questão. E o feitiço é, ato contínuo, virado contra o feiticeiro: o desafio foi lançado pelo Estrangeiro 'para o alto', e Teodoro e Sócrates deixam-no cair de volta, em cima do próprio Eleata: “TEO. E por acaso, Sócrates, os *lógoi* [agora] tomados são vizinhos dos que, antes de virmos até aqui, lhe foram perguntados ao encontrarmos-lo (...), (217b4-6)”. Apesar de não possuir grandes intimidades com a dialética<sup>137</sup>, Teodoro, um amigo-discípulo de sofista, nota semelhanças entre os argumentos recém discutidos com o Estrangeiro e esses agora lançados. O fato de Teodoro empregar o termo no plural (λόγων, 217b4) pode ser entendido como um indício que são mesmo duas questões individualizáveis: i) a questão da quantidade de gêneros associados em Eleia aos três nomes e ii) a delimitação clara de cada um destes gêneros. A primeira é “nada difícil” (217b1-2), a qual se dá, de imediato, uma resposta curta e satisfatória; a segunda, é “nada fácil” (b3), com a qual se gastam dois diálogos inteiros sem que tudo fique satisfatoriamente esclarecido.

Teodoro afirmou portanto que as coisas perguntadas ao Estrangeiro por ele e os demais, antes de

<sup>137</sup> O personagem Teodoro de Cirene, a despeito de ser prestigiado matemático, tanto reconhece que não é muito afeito à filosofia (*Teeteto* 146b et sqq.), como dá provas disso – p. ex., ao confundir filosofia e erística (*Sofista* 216b). Cf. BLUCK, 1975, p. 31; BENARDETE, 1984, p. II.70; ROSEN, 1983, p. 64.

encontrarem-se com Sócrates, se aproximam das coisas que lhe são agora dirigidas. E o matemático de Cirene continua: “TEO. (...) E assim, precisamente, estes *lógoi* que ele agora [dá como pretexto/lança vigorosamente] diante de ti, também antes ele deu como pretexto/lançou vigorosamente diante de nós. Ele diz que [sobre estas coisas] ouviu suficientemente e não esqueceu.” (217b6-8). O verbo que Teodoro utiliza na primeira oração é σκίπτω. Apesar de eu julgar que seu sentido primeiro (“lançar com força”) faça mais sentido nesta passagem do *Sofista*, o dicionário Bailly registra o sentido derivado de “dar como pretexto” para a mesma<sup>138</sup>. Se o desafio que o Estrangeiro “lança com força” sobre si e sobre os demais presentes é um “pretexto”, então poderíamos perguntar: um pretexto para o que? Para ele expor suas próprias opiniões, sua própria ruptura com a estrutura de pensamento que lhe foi ensinada em sua formação? Um pretexto para Platão apresentar uma nova faceta de seu pensamento? Rosen e Slezák pensam que não. Para estes comentadores, o eleata está ali para expor tudo o que ele ouviu em Eleia, do seu grupo, e não esqueceu. Isso, entretanto, não está dito no texto platônico. O Estrangeiro diz que ouviu o suficiente sobre estas coisas, mas não diz que ia “repeti-las”, como entende Rosen<sup>139</sup>. Quem diz que os *lógoi* “de agora” são os “mesmos” (*tautà*, 217b6) que os ditos antes é Teodoro, não o Estrangeiro. Ora, por um lado, a sequência dos dois diálogos (*Teeteto* e *Sofista*) não deixa dúvidas de que o matemático não tem intimidade com dialética. Por outro, o Estrangeiro, ele mesmo, não expressa corroboração a Teodoro. Na verdade, o eleata não parece ter tido chance nem para concordar nem para desdizer o dito do outro: assim que o matemático acaba de falar, Sócrates de pronto toma a palavra para completar o dito de Teodoro e exigir do Estrangeiro que assuma ele próprio o próprio desafio que lançou. Há aí a possibilidade de um jogo dramático de Platão. Podemos imaginar um eleata ainda terminando de ouvir e processar o que Teodoro dissera quando, antes que ele possa abrir a boca, um Sócrates afoito, sedento pelo início de uma discussão, já toma a palavra e emenda: “Não se recuse, pois, Estrangeiro, a este primeiro gracejo que agora te pedimos, e queira responder esta pergunta: de qual modo tu preferes fazer tua exposição (...)” (217c1-2). Sócrates e Teodoro, assim, voltam o desafio do Estrangeiro a ele mesmo, inquirindo-o a que ele próprio dê uma resposta ao enigma.

Na atenção então à participação de cada personagem neste trecho do diálogo, resumo assim minha leitura dramática acerca do mesmo:

- 1) Sócrates pergunta sobre o que se pensa/considera (v. ἡγέομαι), em Eleia, acerca de, e como são nomeados, o sofista, o político e o filósofo (216d3-217a3); o sentido da pergunta, ele explica: considera-se lá que estes três nomes implicam três gêneros (217a6-8)?
- 2) O Estrangeiro responde sem nenhuma dificuldade que lá eles são considerados (ele utiliza o

<sup>138</sup> cf. BAILLY, 2000, p. 1759.

<sup>139</sup> Cf. ROSEN, 1983, p. 67.

mesmo verbo da pergunta de Sócrates, ἡγέομαι) como três coisas diferentes (217b1-2);

- 3) o Estrangeiro, seguindo o raciocínio, continua e lança o desafio de que, por outro lado, bem complicado não da supracitada distinção, mas sim a empresa da delimitação dessas três coisas ou gêneros (b2-3);
- 4) Teodoro, que confessadamente não é íntimo de discussões filosóficas (*Teeteto* 146b), num primeiro momento diz que os argumentos que ora são dirigidos ao eleata são próximos aos que foram perguntados ao mesmo há pouco tempo (*Sofista* 217b4-6); e, num segundo momento, o cirenaico é mais ousado e afirma que o Estrangeiro lançará como pretexto agora são os “mesmos” que ele lançara antes (b6-8); essa 'clarividência' de Teodoro quanto ao desenrolar da discussão é tão questionável quanto a sua compreensão dos argumentos dialéticos;
- 5) E antes que o eleata pudesse esboçar qualquer esquiva da verdadeira arapuca que ao seu redor está armada, Sócrates toma a palavra e sela de vez a porta da armadilha, dirigindo ao estrangeiro ou hóspede (*xénos*) o apelo ao “gracejo” (*cháris*) inerente à instituição social grega da hospitalidade (*xenia*)<sup>140</sup>; considerando que o Estrangeiro está assim obrigado à tarefa por um laço de hospitalidade, Sócrates dá mais um passo adiante, já perguntando de que modo o eleata construirá uma resposta ao desafio;
- 6) O Estrangeiro, reconhecendo o poder desse laço, diz que não “gracejar” (*charizesthai*) seus anfitriões se lançando a este *lógos* seria “anti-social” (lit. “selvagem”, *agriós*) e “contrário à hospitalidade” (*axenós*) (217e3-5). Ele não se refere, todavia, ao *lógos* da afirmação do fato de em Eleia considerarem aqueles três gêneros como distintos. Esse *lógos* já foi dado, como resposta, a Sócrates. O *lógos* que ele “agora” (*nún*, 217c7) se lançará é aquele que fundamenta a resposta dada a Sócrates: o *lógos* que “delimita” (v. *διορίζεσθαι*) cada um destes gêneros (217b3).

É interessante notar que i) essa delimitação dos gêneros, por um lado, é um desafio que o Estrangeiro fez questão de lançar às pessoas presentes no momento (um círculo socrático?) já na sua primeira fala (sua 'estreia') nos diálogos platônicos (217b1-3); ii) por outro lado, bem mais à frente, o Estrangeiro definirá o próprio método que ele empregará (a *diaíresis*) como essa delimitação de cada gênero (227c5; isso será tema da sessão 6.2 deste estudo); iii) além disso, isso que o Estrangeiro proclama que seu método realiza, a delimitação do que os entes são, é exatamente aquilo de que o eleata acusa seu 'pai' Parmênides e todos os outros que a isso se lançaram de “jamais” terem alcançado (242c4-6). Nesse sentido, a verdadeira “coincidência” (*tyché*) que Teodoro não tem como 'ver', portanto, não é coincidência nenhuma: desde a sua primeira fala, o Estrangeiro está apontando para o seu método de *diaíresis* ou divisão. Esse método, assim, é “o primeiro gracejo” (*tèn próten chárin*,

<sup>140</sup> Cf., p. ex., HOMERO, *Iliada* VI 215-221.

217c1-2) do hóspede eleata para com os seus anfitriões! E essa delimitação dos gêneros, embora esteja ligada à pergunta de Sócrates, não estava já demandada nela. O texto não afirma que as ideias que serão expostas pelo Estrangeiro através dessa delimitação eram ideias já correntes em Eleia. Essa delimitação foi um acréscimo do próprio Estrangeiro quando a pergunta de Sócrates já estava respondida. Na sequência, Teodoro alega que o Estrangeiro disse que acerca do assunto ele já ouviu muitas coisas e não esqueceu. Mas não afirma que o que se seguirá é repetição disso que foi ouvido. E, mesmo que o matemático quis dizer isso, sua inaptidão para discussões dialéticas não faz de sua opinião algo confiável. O Estrangeiro não alude a essa de ideia de repetição (de teses já correntes em sua terra) em nenhum momento de toda as longas discussões do *Sofista* e *Político*. O Estrangeiro também não corrobora a afirmativa de Teodoro de que o que será dito agora foi dito antes de eles ali chegarem. Ao contrário: todo o caráter de 'caçada' que sua pesquisa com Teeteto terá, todas as dificuldades e percalços de que se queixarão, não apontam nunca para a possibilidade de eles estarem seguindo um caminho já conhecido e, portanto, tranquilo.

Conforme já visto, eles estão de fato errando atrás do sofista, sem direção pré-estabelecida. A questão lançada por Sócrates dá ensejo ao desafio lançado pelo Estrangeiro. Mas não são exatamente a mesma coisa. “Considerar quantas são as coisas de que se fala” não é exatamente a mesma coisa que “delimitar o que cada coisa é”. Uma pergunta dizia respeito à opinião corrente em Eleia. A outra questão, não necessariamente. E, por todo o tumultuado percurso do diálogo em relação à estrutura de pensamento original eleata, inclusive todo o embaraço ditante da figura de Parmênides, é de se imaginar que não esteja em jogo, em método e ontologia apresentados no *Sofista*, uma “transmissão (...) de conhecimentos (...) testados no grupo (dos eleatas)”, como queria Slezák. A posição deste comentador não é justificada pelo texto do *Sofista*; e as evidências textuais acima mencionadas tornam extremamente difícil a sustentação da referida posição. Nem, outrossim, dramaticamente é autorizada a suposição de Teodoro de que o percurso dialético exposto no diálogo já fora realizado antes. Não está aqui se dizendo que a *diaíresis* é inventada neste diálogo. O método do Estrangeiro de fato não parece ser inventado no *Sofista*, mas antes ensinado a Teeteto. Como sinais disso, aponto i) o fato de o Estrangeiro dizer que o método que deve ser usado estar (já) como que 'preso' ao gênero do sofista (*tò toû sophistoû génos (...) tèn méthodon autoû promeletan*, 218d4-5); ii) a caracterização do método de divisão em 227a7-c6 também indica algo já bem conhecido do Estrangeiro, e não uma ferramenta metodológica construída no decorrer do diálogo. Mas o fato de o eleata não estar inventando o método durante a discussão não autoriza a concluir que o método e as conclusões com ele alcançadas eram já correntes no oeste da Hélade.

Por todo o exposto, assim, concluo que não existem elementos textuais suficientes que autorizem a afirmativa de que toda a caçada que se desenrola no *Sofista* é uma repetição de uma busca

já realizada, o percorrer de um caminho já construído. A presença em todo o diálogo de elementos de surpresa e perplexidade inviabilizam a 'previsão' que o matemático Teodoro arriscara. É possível, inclusive, reparar que, no estabelecimento, contra Parmênides, da realidade do não ser, o Estrangeiro diz: “é preciso por à prova o *lógos* de Parmênides”; “enquanto não houvermos feito tal questionamento” (241d5-6; e1). Ora, se essas empresas já tivessem sido realizadas, seja numa conversa imediatamente anterior ao início do diálogo, seja em discussões já correntes em Eleia, que sentido teriam essas duas colocações do Estrangeiro? Que aporias elas representariam? O texto, portanto, não permite a posição do personagem Teodoro, seguida por Rosen e Slezák. A discussão que o diálogo apresentará nem é repetição do que já era dito em Eleia, nem do que fora dito na omitida conversa imediatamente anterior àquela apresentada no *Sofista*. O que o Estrangeiro apresenta é, sem dúvida, uma *ruptura* com o pensamento eleata<sup>141</sup>.

### 2.3. Uma Nova Estrutura para a Divisão; o Perspectivismo

*Coloco o modelo de modo que sobressaia  
do plano de fundo e a luz caia sobre seu  
perfil. Faço a execução e movo tanto minha  
mesa giratória quanto a mesa sobre a qual  
está o modelo.*

Rodin

Conforme visto, o ensinamento eleata de Zenão e Parmênides, tanto historicamente, em suas obras, como dramaticamente, no programa de exercício prescrito no *Parmênides*, apontavam para a necessidade do pensamento se dar sempre dentro de uma estrutura dicotômico-unívoca. No *Sofista*, tal rito foi seguido à risca pelo Estrangeiro quando, ao ensinar o método de divisão a Teeteto, fez desse método a mais plena manifestação desse modo de pensar eleata. Toda a ortodoxia e unidirecionalidade da Via da Verdade estavam presentes na busca pelo pescador de anzol.

Todavia, foi visto também que esta ortodoxia foi inegavelmente rompida, nos dois pólos em que foi identificada: no que tange à lição do Poema, pelo Estrangeiro, na argumentação que desenvolve no *Sofista* em torno à Forma do Não Ser; no que tange ao programa de exercício do *Parmênides*, pelo próprio ancião eleata, na demonstração errante que fez da ginástica. Um palpite válido é o de que Platão via a necessidade da injeção de uma certa flexibilidade jônica na rigidez dos eleatas. No eixo de continuidade entre os diálogos, não seria razoável se essa dupla ruptura apresentada deixasse de manifestar-se também no desenvolvimento do *método de divisão*... Mas e as divisões com o pescador

<sup>141</sup> Lembrando que no estabelecimento de texto proposto por Cordero para o *Sofista*, a primeira informação do diálogo acerca do Estrangeiro é a de que ele é “diferente” dos outros seguidores, em Eleia, de Parmênides e Zenão. Cf. nota 1 deste estudo.

de anzol? Não eram o exemplo perfeito da ortodoxia da estrutura original eleata? Eram. Mas eram também apenas a inicial apresentação do método a Teeteto:

*(...) se deve procurar, primeiramente, ensaiar em exemplos pequenos e mais fáceis antes de chegar propriamente aos temas grandiosos. No caso presente, Teeteto, também me parece ser esse o caminho que aconselho a nós: antes desta procura difícil e penosa a que, bem sabemos, nos obrigará o gênero sofístico, deve-se, primeiramente, ensaiar em algum assunto mais fácil o método aplicável a esta pesquisa (...). O pescador com anzol, por exemplo, não te parece um assunto conhecido de todos e que não exige atenção demasiada? (Sofista, 218d1-e5)*

Tratava-se, então, o exemplo do pescador de uma iniciação de Teeteto no método da divisão, iniciação na qual era natural que o método fosse apresentado de forma simplificada. Assim, no *Sofista*, a manutenção, vista acima, da estrutura dicotômico-unívoca, no método dierético, corresponde a esta primeira apresentação do mesmo. Não se trata, ainda, da trato do método em toda a sua plenitude. Ainda está em jogo, neste momento, uma simplificação didática para o aluno. Assim que o jovem mostrou tê-lo assimilado com perfeição, a dupla debatedora parte para o verdadeiro alvo, o matreiro sofista, e aí sim o método revelará toda a riqueza e complexidade que lhe é própria...

### 2.3.1. As várias definições de *Sofista*: errância do Estrangeiro

*Sabe, meu amigo Sancho (...), que a vida dos cavaleiros andantes está sujeita a mil perigos e desventuras, assim como, nem mais nem menos, estão eles também sempre em contingências muito próximas de subirem a reis e imperadores, como a experiência o tem mostrado em diversos e muitos cavaleiros, de cujas histórias eu tenho inteira notícia...*

Cervantes

No procedimento dierético que tem o sofista como objeto, o rompimento com a univocidade

eleata se manifesta sob a forma do “eixo horizontal”<sup>142</sup> do diálogo. Árdua caçada, o eixo horizontal se traduz no traçado de sete caminhos diferentes para se alcançar a mesma presa. Ora, não posso deixar de ver nessa existência de mais de um caminho ou definição para sofista a já vista errância que caracterizava o pensar de Parmênides no *Parmênides* – errância à qual também o método do Estrangeiro está sujeito! O método do Estrangeiro, assim, compartilha da mesma essência daquela ginástica filosófica do outro diálogo: trata-se de “tanto uma errância quanto um desenvolvimento em todos os sentidos” (*tês dià pánton diexódou te kai plánes*, *Parmênides* 136e1-2). Os dois procedimentos, portanto, procuram percorrer as várias vias de acesso ao alvo – levando, assim, a uma pluralidade de caminhos para se chegar à “coisa mesma” (*tò prâgma autò*, *Sofista* 218c4). Vejamos como isso se dá. Após o exemplo do pescador de anzol, Estrangeiro e Teeteto lançam tal método sobre o sofista. Perfazem assim um satisfatório percurso dierético até ele, onde cada “degrau” representa uma divisão feita 'dentro' da outra: Arte da Aquisição, da Captura, da Caça, da Caça aos Seres Vivos, aos de terra firme, aos domésticos, ao homem, Arte da Caça interesseira em que se recebe dinheiro a pretexto de ensinar, e, por fim, a Caça que persegue os jovens ricos e de alta sociedade, dentro da qual pode ser classificado o sofista (1a. Definição, 221c-223a).

Findo este trajeto, os dois debatedores voltam atrás (223c1-7), para uma encruzilhada pela qual já haviam passado, segundo a qual a Arte de Aquisição se divide em Caça e Troca. Se no percurso acima eles haviam seguido pelo lado da Caça, desta vez eles *erram* pelo outro lado e vão agora pela *troca* (223c). Seguindo por aí, eles aparentemente não seguem a exortação de univocidade da deusa e traçam uma nova rota para se chegar ao sofista: Aquisição, Troca, Troca Comercial, Importação, Importação das coisas relativas ao espírito, e, 'nisto', Aquela que negocia discursos e ensinamentos relativos à virtude – a sofística (2a. Definição, 223c-224c). Este processo de retorno a alguma divisão anterior, e subsequente escolha por outro caminho, se repetirá ainda cinco vezes, percorrendo assim sete trajetos até o escorregadio alvo da caçada do diálogo – a saber:

- Arte da Aquisição, da Troca, da Troca Comercial, Venda da Própria Produção, Aquela relativa aos discursos e aos ensinamentos relativos à virtude ou Sofística (3a. Definição, 224d-e);
- Arte da Aquisição, da Troca, da Troca Comercial, Venda da Produção de Outrem, Aquela relativa aos discursos e aos ensinamentos relativos à virtude ou Sofística (4a. Definição, 224d-e)<sup>143</sup>;

<sup>142</sup> Cf. MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 62.

<sup>143</sup> Na apresentação inicial de 3a. e 4a. definições, devido ao excesso de sinteticidade do Estrangeiro, realmente não fica claro que são duas definições que estão em jogo aí, e como elas podem ser distinguidas. Entendo, contudo, que a dúvida seja esclarecida quando, ao 'passar a limpo' todas as definições, o Estrangeiro deixe claro que são dois gêneros distintos, e que a distinguibilidade entre ambos seja evidente. Discordo, assim, da posição de Benardete, para quem essas duas definições “estão sempre em perigo de colapsar uma na outra”. Bluck também sente-se inseguro quanto a elas. Cf. BLUCK, 1975, p. 53; BENADETE, 1984, p. 81; 87.



- Arte da Aquisição, da Luta, do Combate, da Contestação, da Antilógica, da Erística, e, 'dentro' dela, o gênero que recebe dinheiro ou Sofística (5a. Definição, 225a-226a);
- Arte de Distinção, da Purificação, Aquela relativa à alma e ao pensamento, o Ensino, a Educação, e, 'dentro' dela, a Refutação ou Sofística (6a. Definição, 226b-231c);
- Arte da Produção, da Produção Humana, da Produção de Imagens ou Mimética, a Produção de Simulacros, a Mímica, a Imitação fundada na Opinião, a Imitação Irônica ou Sofística (7a. Definição, 233d3-236d4 + 264b11-268d5);

Tal pluralidade de caminhos constituiu na literatura comentadora do diálogo um grande problema. Aparentemente fiada ainda na necessidade de univocidade que a deusa estabelecera no Poema, uma parcela significativa de comentadores de peso procurou demonstrar, por caminhos diferentes, que na verdade essa pluralidade não pode ser legítima aos olhos de Platão. Outros, todavia, não veem isso como uma impossibilidade, e aí estão formadas as duas principais posições acerca da questão:

- i) a posição de que alguma das sete definições é descartada, substituída e/ou não corresponde a uma definição dialética autêntica. São partidários deste time Pierre Pellegrin<sup>144</sup>, Francis Wolff<sup>145</sup>, Monique Lassègue<sup>146</sup> e Thomas Szlezák<sup>147</sup>;
- ii) e aquela segunda a qual todas as definições possuem verdade dialética e são caminhos legítimos para se chegar ao objeto de pesquisa. Esta é a posição de Néstor Cordero<sup>148</sup>, Marcelo Marques<sup>149</sup>, bem como também a minha.

Farei a defesa de minha posição através da contraposição aos argumentos dos autores da posição contrária à minha. Ao fim, um breve compilado da argumentação, à guisa de conclusão sobre este ponto.

### 2.3.1.1. A posição de Pellegrin e a questão da eficácia do Método de Divisão

<sup>144</sup> PELLEGRIN, P. Le *Sophiste* ou de la division. Aristote-Platon-Aristote. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, p. 389-416.

<sup>145</sup> WOLFF, Francis. Le chasseur chasse. Les définitions du sophiste. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 17-52.

<sup>146</sup> LASSEGUE, M. Limitation dans le *Sophiste* de Platon. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 247-265.

<sup>147</sup> SZLEZÁK, 2011, p. 148-149. 1983

<sup>148</sup> Cf comentários presentes em PLATON, 1993, p. 21; 33.

<sup>149</sup> MARQUES, 2006, p. 66-67.

*Erros podem ser encontrados em meu  
'Balzac'; o artista nem sempre realiza seu  
sonho; no entanto, acredito na verdade de  
meu princípio (...). Meu princípio é imitar  
não só a forma como, também, a vida.*  
Rodin

A posição de Pellegrin pode ser resumida da seguinte maneira: nenhuma das seis primeiras definições são boas definições ou boas divisões, só a última (na contagem que assumirei, a sétima) o é. Isto porque ela é a única que tem como lastro de sua legitimidade a digressão metafísica do diálogo. A despeito disso, o método em si de divisão não teria, para Platão, a eficácia comumente a ele atribuída. Para Pellegrin, o método de divisão seria apenas aproximativo, pois, por essência, ele é inacabado, inoperante e impotente. As razões que o autor apresenta para esse seu despreço são: i) o método passa por grandes dificuldades nas buscas que realiza; ii) quando o objeto está amarrado a grandes aporias, o método não possui em si meios para resolvê-las; e iii) o método não tem como saber nem justificar, por si, se um caminho é bom ou não.

O primeiro argumento não parece justificar-se por si mesmo, refletindo tão somente uma expectativa pessoal do autor de que a busca filosófica não deveria passar por momentos de dificuldade. Se acaso essa expectativa puder encontrar-se com a verdade em alguns nomes da história da filosofia, não é o caso certamente de Platão. Independente da presença do uso do método dierético, o conjunto dos diálogos nos mostra muitas e muitas dificuldades enfrentadas pelos personagens na investigação autêntica das aporias filosóficas. Vemos, no *Parmênides*, que, quando inquirido a dar uma demonstração do método que apresenta, Parmênides responde: “É muito trabalho, Sócrates, que prescreves para alguém da minha idade. (...) Como alguém da minha idade deve atravessar a nado tal e tão grande oceano de *lógoi*?” (*Parmênides* 136d1; 137a5-6). A lida filosófica parece mesmo ser inerentemente “um jogo trabalhoso” (*Parmênides* 137b2); a noção de dificuldade e esforço, inclusive, está cristalizada por Platão no mito da origem do Amor do *Banquete*, onde, por um lado, se dirá que a dificuldade, o esforço e a indigência fazem parte da essência do Amor (*Banquete* 203c-d), e por outro, se dirá que a filosofia compartilha dessas características (*Banquete* 204a-c). Se, portanto, no trato das mais variadas aporias, a filosofia encontra-se plena de dificuldade, o que esperar então do trato da “primeira e maior d[e todas]as aporias” (*Sofista* 238a2), núcleo da digressão metafísica do *Sofista* – a aporia do não-ser? A exigência por parte de Pellegrin da ausência desta dificuldade parece então em dissonância do que Platão mesmo entendia por filosofia.

O segundo argumento, irmão do primeiro, diz que o método não tem como resolver grandes aporias acaso o objeto de investigação as traga para o foco da pesquisa. Primeiramente, em momento

algum Platão afirma que o método é totalizante e suficiente, que poderia dar conta de todos os problemas filosóficos; ele encontra seus limites<sup>150</sup>. Se o método se apresenta com dificuldade, com esforço, ele não deveria ser por isso criticado, mas, sim, honrado, por estar na mais plena sintonia com a essência da dialética (cf. *Fedro* 250b; 273e) e da natureza humana. Pois ambas são limitadas, mas, mesmo assim, persistem; afinal, “quando se busca o belo, é belo também aguentar as consequências disso” (*Fedro* 274a-b). Em segundo lugar, o caso de maior aporia que o Estrangeiro encontra em seu caminho é sem dúvida o caso do não ser e a discussão com Parmênides. Contudo, gostaria de chamar atenção para que, mesmo para esse problema enorme, o que o protagonista do *Sofista* usa para resolvê-lo, é, ainda, uma *diaíresis*: “Quando falávamos não-ser (...) não estávamos falando algo contrário ao ser, mas apenas algo diferente” (*Sofista*, 257b3-4). Isto é, conforme já expus<sup>151</sup>, do mesmo modo que alguém, ao falar “não grande”, pode estar se referindo, a princípio, tanto ao pequeno quanto ao igual (257b), pois o não grande se divide entre o pequeno e o igual, assim também “não ser”, *latu sensu*, se divide entre o “absolutamente não ser” (*medamôs ón*), contrário ao ser, e o “Outro” (*héteron*) enquanto Forma. O Estrangeiro, portanto, resolve a aporia maior da história da filosofia com uma *divisão*. Não a “divisão” no sentido técnico do termo<sup>152</sup>, procedimento específico que é apresentada como parte integrante da dialética no *Sofista*. Mas, no sentido não técnico do termo, o Estrangeiro 'dividiu' o não ser em dois, abandonou uma parte e desenvolveu a noção da outra.

O terceiro argumento pretende que o método de divisão não possua em si o conhecimento para definir se uma divisão é boa ou não. Novamente, entendo que o autor contradiz o texto platônico. O *Fedro* ensina que faz parte do procedimento dialético “ser capaz de cortar conforme as Formas, segundo as articulações naturais”, como o faz o bom açougueiro sacrificial (*Fedro* 265e1-2). Ora, a alusão a essa figura do cotidiano religioso de Atenas quer sublinhar o fato de que estes cortes ou divisões são feitos em atenção àquilo que é próprio (“natural”) ao objeto, a partir de uma determinada arte que possui a excelência nesse procedimento. E, para efetuar este procedimento com excelência, a arte traz em si embutida a capacidade de *ver* essas articulações, isto é, de *ver* qual lugar é o melhor para se efetuar o corte ou divisão. Na esteira do exemplo do açougueiro, o cutelo não é enfiado a torto e a direito, de maneira desajeitada, como o sugere Pellegrin<sup>153</sup>, ao dizer que o método não sabe se a divisão é boa ou não. Ao contrário: para o dono desta arte, o cutelo é enfiado precisamente na articulação entre tórax e braço, entre ventre e perna, e etc, de modo que, do corpo, cada parte não seja em si decepada, mas que se decepe o corpo em suas partes naturais (*Fedro* 265e2). Se há nisso uma

<sup>150</sup> P. ex., Será visto no segundo tomo deste estudo que ele não é e não pode ser usado para traçar as relações entre os *megísta géne* – tipos de gêneros *sui generis* que estão para além do horizonte de alcance do método.

<sup>151</sup> Sessão 2.1.

<sup>152</sup> O motivo de esta “divisão” não poder ser entendida no sentido técnico do método dialético só ficará claro com a exposição do conteúdo ontológico do método, assunto que será objeto do segundo tomo deste estudo.

<sup>153</sup> PELLEGRIN, 1991, p. 407-408.

arte, então há excelência, e, portanto, há o conhecimento e a *visão* que já efetua a divisão onde ela deve ocorrer; a divisão, para este artista, é já sempre *boa*. A justificativa de que a divisão é já sempre boa é o poder do artista de *ver* a articulação e de cortar sobre ela. A arte do 'corte' ou distinção poderia ser chamada, com propriedade, conforme nos ensina o *Sofista*, em nível geral<sup>154</sup> de arte da divisão (*diaretiké*) ou da separação (*diakritiké*) (*Sofista* 226c); já no caso específico das Formas, de *dialética* (*Sofista* 253b-d; *Fedro* 266b; *República* V 454a-b; etc). Se acaso o que o autor está alegando, em sua crítica, é que o método incorre em uma petição de princípio – o que não fica exatamente claro nas suas colocações -, isso é um outro assunto, que será objeto de análise na segunda parte de meu estudo.

A conclusão do autor, a partir de seus argumentos, de que o método de divisão é “às vezes somente aproximativo, inacabado e inoperante”, bem como “impotente”, e que, por isso, Platão não veria nele “um instrumento teórico fundamental”<sup>155</sup>, igualmente nos parece em discordância com a letra platônica. O *Fedro* ensina que o método da divisão das coisas por gêneros ou Formas é o único aplicável na escrita ou na fala para explicação das coisas (*Fedro* 271b; 273e; 277b); sem ele não há o que se saberá mais à frente chamar-se de filosofia (278d). A discussão que aqui poderia ser levantada contra mim é sobre se o método de divisão exposto pelo personagem Sócrates no *Fedro* pode ser considerado o mesmo que o do Estrangeiro em *Sofista* e *Político*. Minha posição é de que, respeitando algumas diferenças não essenciais, seja o mesmo método, e exporei meus argumentos algumas páginas à frente (sessão 2.3.1.7.). Do mesmo modo, aceitando-se minha demonstração de continuidade entre a *gymnasia* do diálogo *Parmênides* e o método de divisão do *Sofista*, restou afirmado naquele diálogo que, sem esse método de fazer filosofia, “é impossível encontrar o verdadeiro e adquirir *noûs*” (136e). A mesma importância para a Divisão é corroborada tanto no *Sofista* (227b) quanto no *Político* (285d), combinando-se estas passagens com a afirmação do entrelaçamento da dialética com a verdade (*Fedro* 249b) e com o *noûs* (*República* VI, 511a-d). Por fim, não só os diálogos *Sofista* e *Político* são feitos quase que inteiramente de divisões, como as três definições que Platão fornece no *Sofista*, em sequência, da dialética, descrevem-na nos termos do procedimento de divisão (*Sofista* 253b-e)<sup>156</sup>! Resta portanto descabida a conclusão de Pellegrin de que a *diaíresis* não tenha importância fundamental para

<sup>154</sup> Pois aí se encontram várias artes relativas ao cotidiano das oficinas da Hélade.

<sup>155</sup> PELLEGRIN, 1991, p.402; 411-2.

<sup>156</sup> Aos meus olhos, não merece crédito a negação, da parte de Gomez-Lobo, da associação entre dialética e *diaíresis* neste trecho da obra. Este comentador chega a esta conclusão arguindo que não está em jogo aí o procedimento de “divisão de uma *eidos* (...) em duas *eide* mais baixas, porém a separação de uma (...) *eidos* de alguma outra forma”. Ora, o método do Estrangeiro não corresponde a esta descrição que Gomez-Lobo oferece para negar a existência do mesmo no trecho! Conforme se verá mais à frente (sessões 4.2, 4.3, 7.1 e 7.2), o método de divisão nem é um efetivo 'corte' ou 'quebra' de uma Forma em duas, nem pressupõe uma diferença de 'altura' entre Formas (“mais baixa”, “mais alta”). Entendo que este comentador está seguindo, nessa leitura que faz, o mau exemplo de Stenzel, que dá sentido literal e não metafórico aos termos que Platão emprega no exercício do método. Isto, Gomez-Lobo apenas não vê uma fulgurante alusão à *diaíresis* em 253b-d porque tem um entendimento equivocado da própria essência do método. Cf. GOMEZ-LOBO, 1977, p. 36; 38; 41; 47; STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic*. Trad. D. J. Allan. Oxford: Clarendon Press, 1940, p. 99-101, *apud* GOMEZ-LOBO, 1977, p. 31. Cf. também ROSEN, 1983, p. 20, nt. 10; ACKRILL, 2007, p. 101.

Platão. Se o comentador francês estivesse correto, pelos argumentos acima, então, a própria filosofia não o teria<sup>157</sup>. E o mesmo raciocínio pode ser aplicado à alegação de impotência da *diaíresis*: se o alcance da verdade e do *noûs* está atrelado ao uso e à eficácia do método de divisão, conforme os acima citados trechos dos diálogos, quem ousaria manter essa alegação de impotência, sob pena de concluir que o pensamento platônico prescinde desse alcance?

### 2.3.1.2. A posição de Wolff e a questão das *divisões perspectivísticas*

Outro defensor da ilegitimidade da método da divisão, no que tange às seis primeiras definições de sofista, é Francis Wolff. Sua posição pode ser resumida como segue: o autor usa como critério de interpretação do uso do método de divisão a aplicação do esquema gnosiológico estabelecido em *República* 510d. Segundo este esquema, o processo de conhecimento é constituído de três etapas, a saber: *nome*, *imagem*, e “*definição*” (*lógos*). Com base nessa aplicação, as seis primeiras definições seriam tão somente “imagens” do sofista<sup>158</sup> - com o que parece concordar Stanley Rosen<sup>159</sup> -, ao passo que apenas a última (a sétima), seria uma definição propriamente dita – a única, portanto, que mereceria crédito. Wolff estabelece ainda que o papel intermediário das seis primeiras “definições” do diálogo, as meras “imagens” do sofista, seria o de elencar *todos* os usos que o termo sofista poderia ter naquele contexto linguístico da Grécia dos séculos V-IV a.C., dando ensejo assim a “uma lista exaustiva” ou “completa”<sup>160</sup>: “[As] seis definições iniciais – aquelas da etapa intermediária - (...) têm por um lado por objetivo recensar todos os tipos de atividade que valeram àqueles que as praticam o nome de sofista”<sup>161</sup>. - posição que ademais encontra ecos em outros comentadores, como Leslie Brown e Rosen<sup>162</sup>. Começarei minha análise da posição de Wolff de trás pra frente, iniciando pela última assertiva citada.

Primeiramente, o aspecto linguístico. Se pudermos aceitar a lição de M.H.R. Pereira<sup>163</sup> de que o termo *sophistês* possui o sentido primitivo de “sábio”, corrente até o fim do século V, e que tanto esse sentido primitivo quanto o específico da classe de Protágoras e Górgias aparecem nos diálogos de Platão, então o “recenseamento” completo no qual Wolff faz sua aposta interpretativa revelar-se-ia uma

<sup>157</sup> O que não significa que, na perspectiva do *corpus platonicus* inteiro, dialética e Divisão possam ser plenamente identificadas.

<sup>158</sup> Veja-se a similitude com a posição de Guthrie: “As seis primeiras *diaíreseis* revelaram seis aspectos ou manifestações do meu objeto.” Cf. GUTHRIE, 1962, p. 133.

<sup>159</sup> Cf. ROSEN, 1983, p. 88.

<sup>160</sup> WOLFF, 1991, p.31; p. 35.

<sup>161</sup> WOLFF, 1991, p. 30 (tradução minha).

<sup>162</sup> Cf. BROWN, 2010, p. 159-160; ROSEN, 1983, p. 9; 47.

<sup>163</sup> Cf. PLATÃO. *República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 453, nt.4.

hercúlea e praticamente impossível tarefa: as atividades a que um termo de semântica tão ampla se aplicaria seriam virtualmente incontáveis. Segundo, o aspecto filosófico-interpretativo do texto: ao que tudo indica, o autor não apresenta nenhuma fundamentação no texto do *Sofista* para entender que a listagem seja “exaustiva”. Parece, mesmo, que o que justifica esse entendimento é tão somente o forte desejo de que o esquema gnosiológico da *República* fosse aplicável a este outro diálogo. Todavia, este entendimento *ad hoc* revela uma nítida necessidade do autor em tolher qualquer outra possibilidade de definição do – qualquer outro caminho para se chegar ao – objeto da pesquisa, o sofista. Tal entendimento, avesso à pluralidade de caminhos (a qual ele chamará de “multiplicidade discordante”<sup>164</sup>), parece operar dentro da já vista lógica unívoca eleata estabelecida no Poema de Parmênides. Tal adesão de Wolff à estrutura eleata original parece justificar tanto o seu desprezo pelo método de divisão, no que tange à sua aplicação nas seis primeiras definições (“imagens”), quanto o seu anseio por uma “unidade”: “(...) e ela (sc. a divisão) 'ecoa' (sc. em seis definições) porque não se obtém uma relação de identidade.”<sup>165</sup> Contudo, embora cara aos eleatas, já foi visto aqui que tal lógica unívoca não é o que rege as vicissitudes do pensamento de Platão no *Sofista*, e me permito a desnecessidade de repetir meus argumentos já apresentados acima<sup>166</sup>.

Voltando à posição de Wolff, atentemos para os argumentos que o autor usa para justificar a aplicação do esquema de conhecimento da *República* no *Sofista*. Segundo ele, o indício mais forte de que as seis primeiras definições não são definições propriamente ditas seria o fato de o Estrangeiro se referir a elas como imagens e não como a coisa mesma (*tò prágma autó*)<sup>167</sup>. Vejamos como é anunciada, a cada vez, a “captura” do gênero sofístico pela dupla Teeteto-Estrangeiro:

1ª. definição.: “Isto está claro, pois é o sofista, a meu ver, que entendo ter encontrado” (223a8-9);

2ª. definição.: “Que outro nome dizer sem errar exceto que isto [encontrado] é o que agora procuramos, o gênero sofístico” (224c6-8);

3ª. e 4ª. definição.: “- Isto será sempre para você, ao que parece, o gênero sofístico? - Necessariamente: é a consequência do que foi dito.” (224e4-5);

5ª. definição.: “E o que dizer ainda esta vez, sem perigo de erro, senão que lá está, de novo, o admirável personagem, visto aí que ele é visto pela 4ª. vez, aquele cujos traços nós reconhecemos: o sofista” (225e3-5);

6ª. definição.: “(...) a refutação (...) a qual nós agora [não] diremos ser nenhuma outra coisa senão a autêntica e realmente nobre sofística.” (231b6-8).

Como visto, o texto, ele próprio, em momento nenhum diz que apenas a “imagem” do sofista

---

<sup>164</sup> WOLFF, 1991, p. 38

<sup>165</sup> WOLFF, 1991, p.42-43.

<sup>166</sup> Vide sessão 2.1.

<sup>167</sup> WOLFF, , 1991, p. 36.

foi encontrada. Na errância dialética que Estrangeiro e Teeteto promovem, o que é encontrado, a cada vez, de fato, é o sofista mesmo – é o que está dito. Wolff, todavia, na análise dos termos utilizados, pensa diferente. No *Sofista*, para falar do fato de encontrarem o objeto de pesquisa, os termos que a dupla inquiridora emprega nas definições acima são: (πέ)φανται, 231c1, 231d2 e 232a1-2, ἀνέφανε, 231d8, retomado de 224d2, φάντασμα 232a2, retomado de 223c3, κατέφανε 232b3. Conforme visto, são todas formas do verbo φαίνω (*aparecer, fazer-se visível, dar-se à vista, vir à luz*), que encontram sua substantivação na forma φάντασμα (*o que aparece, o que se dá à vista*). A etimologia indo-europeia do verbo remete ao ato de *clarificar, iluminar, exhibir, tornar manifesto*<sup>168</sup>. Já o termo usado na *República* para o esquema gnosiológico é bem diferente, εἰκών, *imagem* (espalhado por *República* 510d-511a), que vem da forma verbal ἔοικα, v. εἴκω, *assemelhar-se a, parecer*, e é usado p. ex. para falar dos reflexos na água e em espelhos e da imagem exterior. O termo da *República*, que não ocorre em nenhuma das alusões do Estrangeiro às definições que ele oferece de sofista, alude sobretudo a algo que assemelha-se a, ou representa, algo que não é ele. O termo do *Sofista*, por seu turno, traz em si uma ideia de movimento de aparecer, mostrar-se, o que implica mais que visibilidade: *fazer-se presente*. Concorde a essa minha leitura, afirma o Estrangeiro que a 1ª. definição. é uma “aparicação” (*phántasma*) do sofista a partir da qual o sofista “se dá” (*paréchetai*, grifo meu), i.é, se presentifica (223c3). Se atentarmos então para esta diferença de conotação entre “o que se assemelha a” e “o que aparece” e “se dá”, podemos sublinhar que as 2ª, 3ª, 4ª, 5ª e 6ª definição., também, longe de serem descritas como “imagem”, são “apareceres”<sup>169</sup> (*anepháne*, 224d-231b) do sofista. Tanto Teeteto afirma “Sinto-me encantado, em aporia, ante esses múltiplos apareceres” (*polla pephántai* – 231b9-c1), quanto o Estrangeiro, corroborando o termo empregado pelo rapaz, perguntará, a título de recordação de todas as definições alcançadas de sofista: “Quantos foram, para nós, até agora, os apareceres do sofista (*ho sophistès péphantai*)?” (231c8-d2). Wolff aproxima as passagens dos dois diálogos por possivelmente entender que há uma proximidade de sentido entre os termos empregados nos dois lugares, como que operando assim um afunilamento conceitual entre eles. Contudo, o que há é uma divergência de sentido entre os termos, não possuindo eles sequer uma proximidade no radical. Se minha argumentação linguística não parecer convincente, apelo então ao melhor juiz para o caso, Platão: em *Sofista* 235d-236b, o filósofo faz seu personagem Estrangeiro de Eleia estabelecer uma fronteira precisa entre *eikón*, de um lado, e *phainómenon* e *phántasma*, do outro – sublinhando a não-coincidência de sentidos e impossibilidade de identificação. Fronteira essa, ao que parece, que escapou a Wolff, em sua proposta

<sup>168</sup> Cf. BAILLY, 2000, p. 1171-1172.

<sup>169</sup> E, por mais incômodos que sejam os termos “apareceres” e “aparicações”, ainda os acho preferíveis a outros tipos do tipo “phantoms of the sophist”. Cf. BENALETE, 1984, p. II.76.

de interpretação. A partir de tudo isso, pode-se depreender definitivamente que a aplicação do esquema de conhecimento da *República* nas primeiras definições do *Sofista* é fraca, carente de fundamentação textual, e, possivelmente, seria reprovável aos olhos do autor dos diálogos.

Analisemos agora a interpretação final que Wolff extraiu dessa aplicação no *Sofista* do mencionado esquema. Afinal, ainda que refutados os argumentos, algum outro comentador poderia considerar correta a tese defendida na conclusão, o que poderia dar ensejo a uma nova gama de argumentos para melhor justificá-la. O autor defende que as seis primeiras definições de sofista não são legítimas, sendo descartadas no decorrer do diálogo para ceder lugar à sétima e última definição. Esta também é a posição de Thomas Szlezák, sobre cujos argumentos não discorrerei devido ao fato de o comentador não fornecê-los<sup>170</sup>. A alusão à opinião deste comentador húngaro, assim, apenas pretende demarcar que a refutação da tese de Wolff que aqui se entoará é aplicável à posição dele também.

Diferentemente de Wolff, eu não vejo no texto platônico, quando da apresentação da pluralidade de “fórmulas” para definir o sofista, uma conotação de despreço, descarte ou pouca valia de uma definição, quando uma outra é alcançada. Quando o Estrangeiro termina a primeira definição, para iniciar a segunda ele utiliza como passagem entre ambas a seguinte colocação: “Vejam, ainda, também o seguinte; pois isto agora pesquisado não é algo que participa numa arte simplória, porém [numa] bem mais complexa” (Ἐτι δὲ καὶ τῇδε ἰδωμεν· οὐ γὰρ τι φαύλης μέτοχόν ἐστι τέχνης τὸ νῦν ζητούμενον, ἀλλ’ εὖ μάλα ποικίλης, 223c1-2). Não consigo ver, nessa colocação do personagem, nenhum indicativo de que o segundo caminho até o sofista, que está para ser aberto, represente um descarte do caminho recém traçado. Ao contrário, entendo que a colocação, a partir do imperativo na primeira oração, e do tom justificatório da segunda, funcione como uma exortação: é necessário, “ainda” (*etí*), atentar “também” (*kai*) para um *outro* caminho – o advérbio e a conjunção demarcando simplesmente uma segunda opção, necessária, e não uma substituição. Este outro caminho, obviamente, só poderia ser traçado a partir de um novo ponto de vista, a partir de uma nova forma de se visar o objeto: v. ἀφοράω, *fixar os olhos a partir de diferentes pontos de vista*, utilizado em *Sofista* 250b9 para falar de visadas (diferentes) que se pode ter dos gêneros! O que identifico então é uma ausência de indício textual de “substituição” de caminhos ou definições por outros(as); há uma pluralidade, há novas *visadas*, a cada vez, do mesmo objeto. A errância faz parte da essência do método utilizado pela dupla Estrangeiro-Teeteto, e aqui está a forma como ela se apresentará no jogo de divisões que se desenrola: é possível, a cada vez, seguir por um braço diferente da divisão, diferente daquele que se seguiu, ou mesmo efetuar uma nova divisão do mesmo objeto, de acordo com um novo viés que se pretenda, a cada vez, priorizar. Essas alterações de percurso fazem com que sempre novos e

---

<sup>170</sup> SZLEZÁK, 2011, p. 56.



diferentes caminhos sejam percorridos para o mesmo objeto. Em nenhum momento, o texto fala em descartar o caminho já traçado, como se ele estivesse equivocado ou levasse apenas a imagens e não à coisa mesma: um novo caminho representa tão somente outro ponto de vista – possível, porque o objeto agora é “bem mais complexo” (232c2) do que o pescador com anzol. Já Marques bem vira que não existe no texto uma exigência de que o caminho para o objeto seja único<sup>171</sup>. Eu, por meu turno, ousarei um pouco mais, afirmando que a essência mesma do método faz com que o caminhar seja plural, porque está fundado numa ontologia plural – assunto do segundo tomo deste estudo. Segundo Wolff<sup>172</sup>, antes da última definição não se encontrou de fato o sofista, mas tão somente uma imagem dele. E, contudo, em 224c6-8 lemos “Que nome daremos, sem que demos uma nota fora do tom, salvo se dissermos: aí está o objeto que procuramos, o admirável gênero sofisticado.” Isto é, segundo o próprio texto de Platão, não entender que, a cada vez, é o próprio sofista o que está sendo encontrado, e sim uma imagem dele, é dar uma nota fora do tom (πλημμελεῖν, 224c6-7), é cometer um erro (v. 3., aglutinado com a preposição ἐξ em 225e3).

### 2.3.1.3. O pretendido argumento contra o Perspectivismo: *Sofista* 232a

*Querem dizer que tinha o sobrenome de  
Quijada ou Quesada, que nisto discrepam  
algum tanto os autores que tratam na  
matéria; ainda que por conjecturas  
verossímeis se deixa entender que se  
chamava Quijana. Isto, porém, pouco faz  
para a minha história; basta que, no que  
tivermos de contar, não nos desviemos da  
verdade nem um til.*

Cervantes

A ideia de que, na errância, cada trajeto represente um novo foco para a pesquisa, um novo ponto de vista, é muito interessante: ela aponta para outra característica fundamental do método do Estrangeiro: ele é *perspectivístico* (Marques chamará de “prospectivo”<sup>173</sup>). No vagar da pesquisa, cada trajeto traçado para o objeto representa uma perspectiva para o mesmo, um caminho baseado num novo

---

<sup>171</sup> MARQUES, 2006, p. 73.

<sup>172</sup> WOLFF, 1991, p. 37.

<sup>173</sup> MARQUES, 2006, p. 68.

ponto de vista a partir do qual ele é visado. O próprio texto de Platão chega a tematizar esse assunto intrigante do porquê de tantos caminhos para o objeto de pesquisa, o porquê de tantas *perspectivas*. Este trecho de tematização do problema funciona também como um divisor de águas no diálogo, porque ele delimita a passagem das seis primeiras definições para o caminho da dita digressão metafísica do diálogo, o qual culminará na sétima e última definição. A análise deste trecho também é muito importante ao meu estudo, já que ele é encarado como argumento forte contra a minha interpretação multiperspectivística da *diaíresis*. O uso do verbo *blépo* nesta passagem não deve ser encarado como gratuito, uma vez que imprime à cena e aos argumentos desenrolados precisamente uma mudança de foco ou perspectiva<sup>174</sup>. Após recordar todas as seis definições alcançadas, fechando assim a primeira parte do diálogo, o Estrangeiro perguntará a Teeteto, acerca da pluralidade de definições de sofista :

*ESTR. Então, não achas que, quando alguém aparece com muitos conhecimentos, atribuindo-se-lhe o nome de uma única arte, é isto uma aparição sem força? E que é evidente que aquele com quem isso acontece em relação a alguma arte não é capaz de compreender/contemplar aquilo dela (sc. da arte) para o que todos esses conhecimentos 'apontam', e não é por isso que tu também atribuis muitos nomes em vez de um só àquele que os possui?*

ΞΕ. Ἄρ' οὖν ἐννοεῖς, ὅταν ἐπιστήμων τις πολλῶν φαίνεται, μιᾶς δὲ τέχνης ὀνόματι προσαγορεύεται, τὸ φάντασμα τοῦτο ὥς οὐκ ἔσθ' ὑγιές, ἀλλὰ δῆλον ὡς ὁ πάσχων αὐτὸ πρὸς τινα τέχνην οὐ δύναται κατιδεῖν ἐκεῖνο αὐτῆς εἰς ὃ πάντα τὰ μαθήματα ταῦτα βλέπει, διὸ καὶ πολλοῖς ὀνόμασιν ἀνθ' ἑνὸς τὸν ἔχοντα αὐτὰ προσαγορεύει; (*Sofista*, 232a1-6)

A colocação do Estrangeiro é fundamental, porque, como passagem de uma parte à outra do diálogo, serve como chave de interpretação da relação entre as duas. Em última instância, é chave de

<sup>174</sup> O verbo traz em si a noção de uma mudança no direcionamento do olhar (*perspectiva*), e seu uso no *corpus platonicus* é marcado, frequentemente, pela ideia de um corte ou cisura na ação que se desenrola, assinalando, na sequência do diálogo, um *antes* e um *depois* de sua ocorrência. Para um estudo completo do tema, cf. HADDAD, A. B. *Sócrates e Trasímaco: uma discussão acerca do olhar do artífice*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2003. No meu caso específico do *Sofista* 232a5, este corte denunciado pelo uso do verbo *blépo* é a separação entre as seis primeiras definições e a digressão metafísica, que precede a última definição. Nesse sentido, a mudança de perspectiva que o uso do verbo marca é também uma das mais fundamentais *divisões* no próprio texto do diálogo, que o *corta em dois*. Cabe a confissão de que, por um lado, me aproprio da classificação que Haddad apresenta (p. 30, 32, 36, 42, 45-46) das ocorrências de *blépo* na obra de Platão, e, por outro, discordo de como esta passagem do *Sofista* é classificada pela autora.

interpretação da pluralidade de definições, incluindo nisso a relação das primeiras definições com a última. A leitura isolada desta colocação do Estrangeiro levou muitos comentadores a entender que i) o Estrangeiro estaria desmerecendo as definições de sofista até aqui alcançadas<sup>175</sup>, e que ii) a 7a. Definição, sendo algo que as superasse, as substituísse ou as “compreendesse”<sup>176</sup>, seria esse 'ponto de fuga' para o qual apontariam as definições até então elencadas – às quais o termo “conhecimentos” alude. Essa, muito provavelmente, foi a leitura que Wolff fez. Na passagem, o Estrangeiro foi longe em sua elucubração; primeiro, porque assinalou que, por trás do caso específico da pluralidade de qualidades para o sofista (o sofista é um caçador de jovens ricos, é um erístico mercenário, etc), está a questão geral de atribuir-se muitos nomes à mesma coisa, dando assim ao problema a dimensão universal da própria linguagem. E, segundo, porque postula que a causa desse fato intrigante possa ser tão somente a incapacidade do “olhar” do sujeito do discurso perante o objeto. Uma pluralidade de nomes, assim, seria um indicativo de uma incapacidade de ver no objeto a unidade que o perpassa... Ou seria outra coisa?

Entretanto, se o leitor do diálogo sente-se seduzido a embarcar nessa proposta de resolução do problema, não é o que ocorre com o sagaz Teeteto. A resposta do rapaz, cheia de insegurança, não pode ser encarada como uma corroboração da proposta do Estrangeiro: “Corre-se o risco de, de algum jeito, isto ser o mais natural” (Κινδυνεύει τοῦτο ταύτῃ πῃ μάλιστα πεφυκέναι, 232a7). Mas este “isto” a que Teeteto se refere é o que exatamente? O que seria o mais natural: o fato de alguém ser incapaz de deixar de atribuir, ao mesmo objeto, muitos nomes em vez de um? Ou o fato mesmo de atribuí-los? Dito de outra maneira: a incapacidade de ver a unidade é o mais natural ou a atribuição mesma da pluralidade o é? É interessante ressaltar que a segunda possibilidade de interpretação apresenta uma discordância com o posicionamento do Estrangeiro na sua pergunta acima, porque mostra um Teeteto que não entende que haja evidência de incapacidade na atribuição de muitos nomes, mas sim que ela seja algo “o mais natural”. Entendo que a passagem em si não forneça uma chave para optar por uma das duas possibilidades de interpretação; entretanto, a atenção para um momento mais à frente no diálogo dará sinais contributivos para uma decisão interpretativa:

*ESTR. Digamos segundo qual maneira atribuímos muitos nomes a uma única e mesma coisa.*

*TEE. Como o quê? Diga um exemplo.*

*ESTR. Creio, ao dizermos “homem”, damos-lhe muitos nomes, colocando nele cores, formatos, grandeza, vícios, e virtudes; e, nisto*

<sup>175</sup> Griswold chega mesmo a dizer que o Estrangeiro, na passagem, sugeriria um defeito de seu método, cf. GRISWOLD, 1977, p. 557. Cf. também CHERNISS, 1993, p. 114; BROWN, 2010, p. 158.

<sup>176</sup> Cf. BENADETE, 1984, p. II.77. A ideia de um *somatório* das definições aparece no comentário da autora (p. II.98).

*tudo e em milhares de outras coisas dizemos ser não apenas um homem mesmo, mas também bom e infinitas outras coisas; e as outras coisas, segundo o mesmo argumento, sobre elas, em vez de hipotetizar cada uma delas como uma coisa única, a dizemos [cada uma como] muitas e [com] muitos nomes*

ΞΕ. Λέγωμεν δὴ καθ' ὄντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταῦτόν τοῦτο ἕκαστοτε προσαγορεύομεν.

ΘΕΑΙ. Οἷον δὴ τί; παράδειγμα εἰπέ.

ΞΕ. Λέγωμεν ἄνθρωπον δῆπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τά τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτόν εἶναι φάμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τᾶλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἐν ἕκαστον ὑποθέμενοι, πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγωμεν. (*Sofista*, 251a5-b3)

A universalidade da questão da atribuição dos nomes, que já fora insinuada em 232a, é agora retomada e desenvolvida pelo Estrangeiro. Falando nos termos gerais de qualquer objeto alvo de discurso, o eleata ratifica que a questão se encontra no seio da própria linguagem. Seu tom, contudo, agora, é diametralmente oposto ao de 232a: ao invés de hipotetizar que o uso de uma pluralidade de nomes seja uma incapacidade de quem fala, ele vai afirmar agora que, na verdade, incapacidade ou falta de visão é ver essa pluralidade como um problema!:

*ESTR. E creio que fazendo assim estaremos servindo aos jovens e a alguns velhos, que só agora começam a se instruir; um verdadeiro banquete. Está ao alcance de todos dar a resposta imediata: é impossível que o múltiplo seja um e que o uno seja múltiplo. E, como sabemos, alegram-se em não dizer que o homem seja bom, mas [apenas], por um lado, que o bom [seja] bom, e, por outro, que o homem [seja] homem. Acredito que frequentemente encontras, Teeteto, pessoas que tratam isso*

*como assunto dos mais sérios: muitas vezes, pela pobreza de seu patrimônio intelectual, pessoas de idade mais que madura, se regozijam, crendo, certamente, haver feito uma descoberta de grande sabedoria.*

ΞΕ. Ὅσθεν γε οἶμαι τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν· εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὥς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἔν καὶ τὸ ἔν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἔῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον. ἐντυγχάνεις γάρ, ὦ Θεαίτητε, ὥς ἐγῶμαι, πολλάκις τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακόσιν, ἐνίοτε πρεσβυτέροις ἀνθρώποις, καὶ ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως τὰ τοιαῦτα τεθαυμακόσι, καὶ δή τι καὶ πάσσοφον οἰομένοις τοῦτο αὐτὸ ἀνηυρηκέναι. (*Sofista* 251b5-c6)

Apenas pessoas de pouca sabedoria e conhecimento, néscios ainda nas questões do *lógos*, podem considerar a pluralidade de nomes algo inapropriado à linguagem. Sua imaturidade intelectual é ainda atestada, segundo o Estrangeiro, pela alegria e prazer que sentem no desenvolvimento de seu infeliz posicionamento, fato que os leva a uma infantil tautologia... O tom reprobatório dessa explanação do Estrangeiro não deixa dúvida acerca da opinião que ele mantém sobre aqueles que consideram a pluralidade de nomes ou “multiadjetivação” algo a ser evitado. A pergunta dele a Teeteto, em 232a, era, portanto, retórica. Tal pluralidade, para o verdadeiro filósofo, não é uma aporia ou uma deficiência de visão noética, mas é o “mais natural” (*málista pephúkenai*), conforme as palavras de Teeteto (232a7). Consoante a sagacidade já demonstrada pelo jovem no *Teeteto*, interpreto então que aquela resposta insegura de Teeteto em 232a apontava já para o fato de que a atribuição de uma multiplicidade de nomes a um mesmo objeto ser o mais natural. Se, em 232a, o Estrangeiro, matreiro, convidara Teeteto a entender que a multiplicidade de denominações para o sofista era uma falta de visão de conjunto que não atentava para um suposto foco no qual convergiam (v. *blépein*, 232a5) todas essas denominações, ele jogava um *blefe*; o jovem ateniense, todavia, não “comprou” o blefe do eleata. Ao contrário, indicava, tímido, a solução: tal multiplicidade é *o mais natural* – e, o motivo porque o é, só a ontologia apresentada mais à frente no diálogo (que o menino, tudo indica, desconhece), com a noção de *tecitura de Formas*, poderia fornecer<sup>177</sup>. Uma vez mais, na sequência *Teeteto-Sofista*, é patente o brilho do

<sup>177</sup> Isto será deveras analisado na segunda parte de meu estudo.

pensamento de Teeteto. O método é, portanto, perspectivístico, porque a visão “a mais natural” da realidade, cristalizada no uso que fazemos da linguagem, também o é: a cada vez que voltamos meu discurso para um objeto, privilegiamos aspectos diferentes do mesmo. Assim, podemos dizê-lo, a cada vez, de formas diferentes, sem que com isso um modo de dizê-lo necessariamente anule ou invalide o outro: “João é pai”, “João é alto”, “João é um caçador interesseiro de jovens ricos”, “João é um erístico mercenário”, etc. A impropriedade da posição que só admite que se diga “João é João” é justamente a sua dissonância com a possibilidade *natural* de multiadjetivação que a realidade garante: “o ser diz-se de muitas maneiras”, como bem o vira Aristóteles<sup>178</sup>.

#### 2.3.1.4. Os jovens e velhos tardiamente instruídos

Aqui, outro largo parêntese merece ser feito, pois alguns pontos neste trecho nos chamam atenção. Primeiro, é o fato de os partidários do infantil posicionamento descrito acima possuírem uma notória familiaridade com o próprio Estrangeiro: o fundamento de sua posição não é outra coisa senão o assim entendido mandamento eleata de que é impossível que o múltiplo seja um e que o uno seja múltiplo - que Cornford apropriadamente chamara de “dogma de Zenão”<sup>179</sup>. Eles radicalizam assim a suposta assertiva monista eleata e retiram disso a sua funesta consequência para a linguagem: a tautologia. O segundo ponto desconcertante é precisamente o fato de o Estrangeiro não comentar essa familiaridade! Do ponto de vista dramático, para um aluno tão brilhante de Zenão e Parmênides, seria impossível ele não perceber a proximidade entre a posição destes “jovens e alguns velhos” e a de seus professores - posição no aprendizado da qual ele passou os seus anos de formação em Eleia, e com a qual lida durante todo o diálogo *Sofista*... O silêncio do personagem, mascarando aí talvez o silêncio do próprio Platão sobre esta proximidade, marca mais um dos enigmas da obra - e, aqui, abster-me-ei de elucubrações acerca de quais poderiam ser os motivos platônicos para tanto, já que eles podem ser de qualquer ordem, inclusive pessoais. Entretanto, não posso deixar de chamar atenção para que esta máxima eleata é já na visão do Estrangeiro algo que não mereça nenhum grande valor: é uma “resposta imediata” que todo homem (i. é, qualquer homem) pode dar... Esse desconcertante desprezo pelo “dogma” de seus professores seria, portanto, já uma indicação da superação da estrutura do Caminho da Verdade? - o *parricídio estrutural*, que talvez o Estrangeiro já trouxesse dentro de si, e ao qual daria vazão mais à frente no diálogo (fato que, na minha análise, já foi visto).

A tautologia desse grupo de pessoas criticado tem como uma de suas faces a negação de toda e qualquer predicação. A um mesmo objeto não se pode atribuir muitos nomes, exceto aquele que lhe é

<sup>178</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* Z1 1028a10.

<sup>179</sup> CORNFORD, 1950, p. 143.

próprio. Deve-se sempre ter em vista que a língua grega se refere tanto a substantivos quanto a adjetivos e verbos pelo mesmo termo, *nome* ou *palavra* (*ónoma*). Na carência de sua capacidade intelectual, os “jovens e velhos tardiamente instruídos”, de que fala o Estrangeiro, tratam o pensamento da impossibilidade de predicação como descoberta genial. Obviamente que o que resulta desta “teoria da linguagem” trai todo o projeto filosófico de Platão, e, portanto, os partidários de tal doutrina têm que ser refutados – refutados nos fundamentos mesmos dessa sua posição. E é na direção desses fundamentos que o Estrangeiro aponta, ao introduzir, sob a forma de interrogação, a tese ontológica que fundamenta a posição destes jovens e velhos. Ele pergunta a Teeteto se o correto seria

*Não ligarmos a essência ao movimento e ao repouso, nem nada com o que quer que seja, em hipótese alguma, mas, como entes sem mistura e sem possibilidade de participação mútua, considerar as coisas assim em meus λόγοι.*

Πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν  
μήτε ἄλλο ἄλλω μηδὲν μηδενί, ἀλλ' ὥς ἄμεικτα ὄντα καὶ  
αδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ'  
ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν; (*Sofista* 251d5-8)

Com esse salto da esfera meramente linguística para a da ontologia (esta, demarcada pelos termos “essências”, “entes”, etc), o Estrangeiro visa mostrar que a postura filosófica daquelas pessoas encerra em si mesma uma série de problemas – alguns dos quais, inclusive, já superados a esta altura do diálogo. Aqui, algumas breves referências a outros diálogos serão de extrema valia. Quando se atribui aos partidários da doutrina tautológica a concepção de que não é possível ligar o movimento e o repouso à essência (*ousía*), está sendo dito que, para eles, ambos não existem. Ou dito de outro modo: nada que exista (“seja”) participa no movimento ou no repouso. Todavia, no ponto em que o diálogo *Sofista* se encontra, a recusa de existência tanto ao movimento quanto ao repouso já foi descartada (em 247e-249d), na refutação de Imobilistas, Amigo das Formas, Mobilistas e Filhos da Terra, porque levaria à recusa da vida (*zoé*), da reflexão (*noûs*), do discurso (*lógos*), do conhecimento (*epistème*), da inteligência (*phrónesis*) e da alma (*psyché*). Além disso, a regra máxima deste time de “jovens e velhos tardiamente instruídos” – “é impossível o múltiplo ser um” e vice-versa -, para a qual o Estrangeiro tem desprezo, impossibilita os procedimentos de divisão e reunião (252b1-6) porque impossibilita a articulação de unidade com multiplicidade. Conforme já comentado aqui, o método de *diairesis* é caríssimo ao Estrangeiro, utilizado do começo ao final do *Sofista* e do *Político*, sendo apontado

também como uma característica aparentemente essencial da dialética para Platão (p. ex., *República* 454a4-9). Tal método, além de ser aquele que agrada aos deuses (*Fedro* 273d7-e8), é, quicá, o único legítimo para a autêntica filosofia (*Fedro* 270c-271c). Por isto mesmo, aquele que o exerce é o dialético, pessoa que, semelhante a um deus, consegue ver com naturalidade a articulação entre unidade e multiplicidade (*Fedro* 266b). Tal poder no olhar é o que lhe permite reunir e dividir segundo as Formas/gêneros<sup>180</sup> (*Sofista* 253b-e; *Fedro* 265d-e), a partir de suas articulações naturais (*Fedro* 265e1-2); com base nisso, este homem serve de guia para os demais no pensar e no falar (*Fedro* 266b; *Sofista* 253b; *Parmênides* 135b). A articulação de unidade e multiplicidade, que leva à tautologia aquele time de néscios, é exatamente aquilo para o que o olhar da dialética está voltado. Nestes aludidos trechos do *Sofista* e do *Fedro*, a própria dialética em si é definida nos termos de uma arte que tem como poder a visão desta articulação. O que os néscios negam, sentindo nisso um prazer desmedido, é precisamente aquilo que é o mais difícil de ver, para onde o olhar do filósofo está sempre direcionado, com o grande esforço que isso exige. Nesse ponto, há outro elo em comum entre o *Fedro* e o *Sofista*: do mesmo modo que no segundo diálogo as pessoas que não possuem esse poder de visão são descritas como “jovens e velhos tardiamente instruídos” (*Sofista* 251b5-6), que dão uma opinião sem valor, no *Fedro* é dito que na falta deste método de divisão e reunião, mesmo maduro o homem “é nada mais do que [era] quando ouvia as lições reunidas [na escola]” (*Fedro* 271e1-2)!! Isto é: independentemente de sua idade real, sem a capacidade de articular a multiplicidade com a unidade, o homem continua com um pensamento pueril, que, como um garotinho inexperiente, não vê a realidade como ela é. Essa capacidade, ambos os diálogos não deixam dúvida, ganha sua expressão metodológica nos procedimentos de divisão e reunião – os quais são também, às vezes, resumidos por Platão como uma só coisa, ao dizer apenas “divisão”<sup>181</sup>, e é o que parece ocorrer no *Sofista*.

Encerro este ponto, então, chamando atenção para a primazia da plurivisão dialética, que guia o método do Estrangeiro, sobre a visão unívoca de cunho eleata que guia aquele outro grupo, partidário da doutrina tautológica. Outro ponto que deixo para o segundo tomo deste estudo é o fundamento ontológico forte, que alicerça essa pluralidade de visão presente no método. Fim dos parênteses. Voltemos aos autores que questionam a pluralidade de caminho para o sofista.

### 2.3.1.5. A afinidade por natureza do dialético com a divisão e a posição de Lassègue

<sup>180</sup> A equipolência entre estes dois termos será demonstrada no segundo tomo deste estudo.

<sup>181</sup> Cf. PHILIP, A. *Platonic diairesis*. *Transactions of the American Philosophical Society* 97 (1966), p. 335.



Por fim, ladeando as linhas interpretativas que desmerecem as seis primeiras definições do *Sofista*, há aqueles autores que defendem a ilegitimidade da sétima e última definição, dentre os quais posso destacar Monique Lassègue. A posição da autora pode ser assim resumida: a 7a definição não é legítima, mas uma zombaria de Platão do método de divisão, o qual é próprio aos sofistas. Seus argumentos são: por um lado, na 7a definição, tanto há divisões que não se seguem quanto há algumas outras em desarmonia com divisões anteriores; e, por outro lado, os sofistas têm afinidade por natureza com esse método dado que o inventaram – logo, o próprio método de divisão, em si, não seria apropriada aos olhos de Platão. A autora não se posiciona diretamente sobre as seis primeiras definições, mas, haja vista sua opinião sobre o método em si, é de se supor que elas lhe teriam a mesma falta de valor que a última definição. Sobre as críticas específicas da autora a cada passo da sétima definição<sup>182</sup>, não há aqui oportunidade para analisá-las. Limitar-me-ei a confessar que as considero de muito pouco fôlego, todas se fundamentando ainda na já referida lógica unívoca dos eleatas, contra a qual o Estrangeiro construiu a versão acabado do seu método. Se se aceita o método como perspectivístico, em sua essência de pluralidade de viso e de caminho, então todas as críticas específicas da autora de cada passo caem por terra. Passemos àquilo que realmente mais me interessa, as críticas de Lassègue ao método de divisão em termos gerais. Delas, a refutação servir-nos-á para a habilitação definitiva do método em si mesmo.

O ponto de partida da argumentação da autora para defender que Platão teria uma visão negativa sobre o método de divisão é uma breve passagem em que o Estrangeiro deixa “no ar” a identificação de um grupo de pessoas, sem defini-lo:

*(...) despojando tudo de comum dele (sc. do sofista) [com as outras coisas], tornemos mais visível a sua restante natureza própria, mais clara primeiramente para nós mesmos, e, depois, para aqueles que têm, com tal método, mais proximidade por natureza.*

*(...) αὐτοῦ τὰ κοινὰ πάντα περιελόντες, τὴν οἰκείαν λιπόντες φύσιν ἐπιδείξωμεν μάλιστα μὲν ἡμῖν αὐτοῖς, ἔπειτα καὶ τοῖς ἐγγυτάτῳ γένει τῆς τοιαύτης μεθόδου πεφυκόσιν. (264e3-265a2).*

Disso, Lassègue extrai a seguinte interpretação: “O método é aquele da divisão dicotômica, aqueles que têm com ela afinidade devem bem ser os sofistas eles mesmos dos quais se diz que a

<sup>182</sup> LASSÈGUE, 1991, p.254-260.

inventaram”<sup>183</sup>. Sem apoio manifesto em outro trecho do diálogo, ou mesmo em outras obras platônicas, a identificação da autora do grupo de pessoas com os sofistas pretende justificar-se por si mesma com apenas um “deve bem ser”, seguido pela indicação de que eles teriam sido os inventores do método. Sobre este último ponto, falarei logo mais; sobre a identificação em si, é possível desde já estabelecer meu completo desacordo com ela. Ao meu ver, esse trecho, que “deixa no ar” sobre quem se está falando, só pode ser devidamente compreendido quando interpretado à luz de outras partes importantes da obra de Platão nos quais ele fala sobre as condições para o conhecimento filosófico. Uma condição insistentemente defendida pelo pensador ateniense é a necessidade de uma essência ou natureza em comum entre aquele que investiga (o sujeito do conhecimento, diríamos em termos modernos) e aquilo que é investigado (segundo os mesmos termos: o objeto do conhecimento). Uma primeira ocorrência tímida deste pensamento ocorre no *Fédon*, quando Sócrates afirmar que: “é preciso através da alma em si mesma contemplar as coisas em si mesmas” (*Fédon* 66e1-2). A ideia será melhor desenvolvida mais à frente no mesmo diálogo, quando, numa maior adjetivação das “coisas em si”, for estabelecida a relação precisa que existe entre elas e a alma:

*Quando ela” [sc. alma] “em si e por si mesma examina as coisas, e se lança na direção do que é puro, que é sempre, que não morre e conserva-se do mesmo modo, é sempre junto disso que ela nasce, dado que é com isso que ela tem parentesco – nascendo, aí, em si, por si e a partir de si mesma. (Fédon 79d1-4).*

Estabelecendo assim que *conhecer é co-nascer*, Platão afirma que é precisamente no ato de lançar-se, por si mesma, à empresa do conhecimento das realidades em si mesmas, que a alma nasce, vem a ser. A explicação do porquê isso ser possível o texto também provê: a alma tem parentesco (*syggenía*; lit.: congeneridade) com essas realidades, isto é, uma natureza e origem em comum perpassa tanto aquilo que conhece quanto aquilo que é conhecido. Só assim é possível o conhecimento, só assim é possível a filosofia. A mesma ideia é esmiuçada de uma maneira ainda mais didática num longo e famoso trecho da *Carta VII*:

*Conduzindo a vida em meio a todos eles (sc. os modos de conhecimento), alterando-se de um lado para o outro através de cada um deles, a custo se faz nascer o conhecimento daquilo que é bom por natureza naquele [indivíduo] que [também] é bom por natureza. Caso ele seja de má*

---

<sup>183</sup> LASSEGUE, 1991, p.251 (tradução minha).

*natureza para aprender (...), corromper-se-á. Numa palavra: quem não tem parentesco/congeneridade com a coisa (sc. o objeto do conhecimento), nem, primeiro, fará bom aprendizado, nem, depois, se recordará [de algo porventura aprendido] (...) de tal sorte que se não possuir natureza afim nem parentesco/congeneridade com as coisas justas e outras coisas tão belas; ou, tendo facilidade para aprender e sendo de boa memória, não possuir parentesco com nenhuma dessas coisas; ou for ruim para o aprendizado e de má memória – nenhum destes [indivíduos nestas condições] jamais aprenderá o que é possível da verdade de virtude e vício.*

ἢ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγῇ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἑκάστον, μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν εὖ πεφυκός τε εὖ πεφυκότη· κακῶς δὲ ἂν φυῇ (...) εἷς τε τὸ μαθεῖν (...), τὰ δὲ διέφθαρται (...) ἐνὶ δὲ λόγῳ, τὸν μὴ συγγενεῖ τοῦ πράγματος οὐτ' ἂν εὐμάθεια ποιήσειέν ποτε οὔτε μνήμη (...) ὥστε ὅποσοι τῶν δικαίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὅσα καλὰ μὴ προσφυεῖς εἰσιν καὶ συγγενεῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων εὐμαθεῖς ἅμα καὶ μνήμονες, οὐδ' ὅσοι συγγενεῖς, δυσμαθεῖς δὲ καὶ ἀμνήμονες, οὐδένες τούτων μήποτε μάθωσιν ἀλήθειαν ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατόν οὐδε κακίας. (Carta VII 343e1-344b1).

Desse modo, seja pelo testemunho do *Fédon*, seja pelo da *Carta VII*<sup>184</sup>, só pode conhecer alguma coisa aquele que for de natureza afim (*prospýein*) a esta coisa, i.é, que possua com ela certo grau de familiaridade ou parentesco (*syggenía*). minha leitura pretende então que o *Sofista* se insira no conjunto desses diálogos que estabelecem requisitos pessoais para que o conhecimento possa acontecer, acrescentando aos outros dois aquilo que não fazia parte do conteúdo deles, mas que com ele se harmoniza perfeitamente: é necessário também que aquele que conhece possua uma natureza afim, uma proximidade por natureza, com o método utilizado para o conhecimento. Portanto, quando o Estrangeiro diz “aqueles que têm, com tal método, mais proximidade por natureza” (*Sofista* 265a2), ele está se referindo àqueles que possuem natureza filosófica – isto é, aqueles que, além da natureza em comum com o objeto investigado, também possuem uma natureza em comum com o método utilizado

<sup>184</sup> Que seja possível, portanto, para os fins deste estudo, abster-se de qualquer discussão acerca da autenticidade da *Carta VII*.

pela filosofia<sup>185</sup>. Portanto, ao contrário de Lassègue, entendo que o Estrangeiro não está dizendo que ele e Teeteto não possuem a mesma natureza desse aludido grupo de pessoas. A ordem que ele estabelece não é uma ordem de separação por natureza das pessoas, mas, simplesmente, é a ordem natural, cronológica, na qual o conhecimento 'chegaria' às pessoas. Primeiro, claro, o conhecimento chegará a quem está ali participando efetivamente da investigação, ele e Teeteto; eles seriam os primeiros a “saber” a natureza própria do sofista. Depois, o conhecimento chegaria àqueles a quem eles o transmitirem, através do ensino, ocasião sempre posterior. O que o eleata faz não é dizer que ele e Teeteto têm natureza diferente dessas outras pessoas que serão instruídas; ele faz apenas uma restrição a respeito delas: dos que ouvirem, neste momento posterior, o ensinamento, nem todos o apreenderão, mas apenas alguns. Quais? O *Fédon* e a *Carta VII* já delimitaram aqueles que disso seriam capazes: os com parentesco e uma natureza em comum com o objeto investigado. O Estrangeiro agora restringe ainda mais esse número: dentre estas pessoas nestas condições, somente aqueles que possuírem também natureza em comum com o próprio método de busca realmente poderão apreender o “conhecimento”. Se o Estrangeiro excluísse ele e Teeteto desse grupo de pessoas que possuem essa sintonia com o objeto e o método, ele estaria excluindo-se de qualquer possibilidade de conhecimento – e, portanto, da filosofia. O uso ímpar que a dupla faz durante o diálogo todo do método de divisão não permite ter dúvida de que eles estão exercendo a filosofia sim (nos moldes das definições da mesma em *Sofista* 253b-e), e possuem, certamente, uma total afinidade por natureza com o método utilizado. No plano geral dos diálogos, é possível, inclusive, ousar mais e afirmar que a própria figura anônima do Estrangeiro se confunde com o uso da *diaíresis*: ele é o próprio “dividir” em pessoa! Desse modo, então, posso incluir entre “aqueles que possuem com o método uma maior afinidade por natureza”, sem medo de errar, o próprio Estrangeiro e Teeteto, pois está a se falar aí da classe dos filósofos. O *Sofista* completa, assim, o rol de exigências para o conhecimento que o *Fédon* e a *Carta VII* traçaram. E, se primeiro conhecerão Estrangeiro e Teeteto, e depois as demais pessoas que também têm a supracitada afinidade, quem seriam os próximos a conhecer? Se se aceita as exigências como restritivas: ninguém mais. Contra Lassègue, desse modo, concluo: quem tem afinidade com o tipo de *diaíresis* que o Estrangeiro realiza não é a sofística, mas sim a filosofia – pois este procedimento é estabelecido, nestes diálogos já citados, como o procedimento por excelência da dialética. É portanto inaceitável colocações da autora do tipo: Na “última *diaíresis*, o leitor é advertido que convém guardar alguma distância ao olhar deste método do qual se sublinhou que os sofistas têm com ele uma afinidade de raça”<sup>186</sup>. Não há nenhuma indicação textual de que era aos sofistas que era feita a referência de *Sofista* 265a, bem como igualmente não nos foi possível encontrar nenhuma advertência de Platão ao leitor de que deveria

<sup>185</sup> Que o método de divisão é o método por excelência da filosofia, me parece suficientemente indicado por Platão nas passagens dos diálogos (*República*, *Fédon*, *Sofista*, etc) aludidas neste estudo.

<sup>186</sup> Lassègue, 1991, p.254.

“guardar distância” do método de divisão. Numa postura oposta ao entendimento de Lassègue, o Estrangeiro faz intensivo uso dele, aplicando-lhe a quase todos os problemas com que se depara. O procedimento pode e deve ser compreendido como o núcleo mesmo da dialética, segundo *Fedro*, *Sofista* e *República*. O principal argumento que a autora utilizava para este seu ponto de vista negativo era o fato de que seriam os sofistas os inventores do método... Procede esta ideia?

#### 2.3.1.6. Pródico de Quios, um predecessor do Estrangeiro no uso do método de divisão?

Lassègue não desenvolve ou expõe os argumentos a favor dessa ideia de uma “patente” sofista para o método por divisão, tratando-a aparentemente como algo já conhecido e consolidado. Não diz qual(is) o(s) sofista(s) que se teria aí em vista, bem como que evidências haveria na obra platônica ou de outros autores desse fato... Contudo, felizmente, o mesmo não faz Wolff, que, ao comentar esta mesma questão, é mais generoso para conosco, e dá o devido “nome ao boi”: “A parte de Pródico é mais difícil de saber. Talvez seja necessário contá-lo entre os predecessores que Platão reconhecia, que tentaram dar definições distintas de três nomes, segundo o método de divisão do qual ele [sc. Pródico] era o inventor”<sup>187</sup>. Seguindo o mesmo raciocínio, Pellegrin também invoca a arte de Pródico como antecedente da do Estrangeiro<sup>188</sup>. Teríamos então em Platão um inesperado registro da patente sofista do método que lhe era tão caro?

Pródico de Quios era conhecido sofista, contemporâneo de Demócrito, Sócrates e Górgias. Discípulo de Protágoras de Abdera, ele teria sofrido, em Atenas, como Sócrates, a condenação da morte por cicuta, por corromper a juventude<sup>189</sup>. Os fragmentos de sua obra que a nós chegaram são escassos, versando todos sobre ou mitos ou fenômenos naturais; contudo, pelos relatos, sabemos que o sofista era famoso na antiguidade por suas teorias em torno à linguagem, aspecto de sua obra sem dúvida o qual interessou mais a Platão. Apesar das muitas referências a Pródico em sua obra, o filósofo ateniense deixa emaranhada em névoa sua relação com esse sofista – entre outros motivos, porque, obviamente, nunca fala em primeira pessoa em seus diálogos. Sendo, assim, difícil de precisar com segurança, a perspectiva platônica do sofista parece ser, a princípio, positiva: o personagem Sócrates não só afirma que envia jovens para aprenderem com Pródico (*Teeteto* 151b), como confessa ser ele próprio um discípulo do sofista (*Protágoras* 341a; *Ménon* 96d). E o que o Sócrates platônico buscaria aprender em sua companhia? Não outra coisa senão a arte da “divisão dos nomes” (διαίρεσις τῶν ὀνομάτων) de Pródico, que Sócrates, dizendo que a conhece bem, afirma ser possivelmente “divina” e “muito antiga”

<sup>187</sup> WOLFF, 1991, p. 23.

<sup>188</sup> PELLEGRIN, 1991, p. 405.

<sup>189</sup> Conforme informado na *Suda*: UNTERSTEINER, M. *Sofisti: Testimonianze e Frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1967 p. 357. Kerferd, todavia, não aceita a verdade desse testemunho. Cf. KERFERD, G.B. *O movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 81.

(*Protágoras* 340e9-341a2). No *Protágoras*, o próprio Pródico é também um personagem de Platão, sendo assim possível ver, nesse diálogo, um vívido exemplo dessa arte da “boca” do próprio “professor”:

*Os que frequentam discussões desse tipo devem ouvir ambos os oradores imparcialmente, mas não igualmente. Pois há uma diferença: deveríamos ouvir ambos com imparcialidade, contudo não dar igual atenção a cada um e, sim, mais ao mais sábio e menos ao menos instruído. Da minha parte, Protágoras e Sócrates, peço-vos que concordem com meu pedido de disputar, não brigar, um com o outro, por causa dos vossos argumentos: pois amigos disputam com amigos em espírito de boa vontade, ao passo que briga é entre os que estão em desacordo e em estado de inimizade um com o outro. Dessa forma, minha reunião será o maior sucesso, visto que vós, os oradores, ganharão, assim, a maior estima, mas não louvor, de nós que vos ouvimos. Pois estima está presente no âmago das almas dos ouvintes, sendo algo genuíno e livre de engano, mas louvor se encontra frequentemente na linguagem daqueles que falam ao contrário de sua real opinião. E nós, que ouvimos, teríamos, assim, a maior alegria, mas não prazer. Pois o homem obtém alegria quando aprende alguma coisa e ganha uma cota de compreensão puramente em seu espírito, ao passo que tem prazer quem come algo ou tem alguma outra experiência corporal prazerosa. (*Protágoras* 337a2-c4)*

Do que conclui-se: a arte de Pródico trata-se de uma arte da divisão ou distinção das palavras de significados aproximados, visando com isso à separação precisa de seus significados. Por isso afirma-se no *Laques* que Pródico “é, dos sofistas, o que parece o melhor em dividir as palavras mesmas” (*tôi Prodikôi, (...) hos dè dokeî tôn sophistôn kállista tà toíauta onómata diareîn, Laques, 197d3-5*). Essa método de divisão ou separação, comentado também no *Cármides* e, mais tarde, também por Aristóteles<sup>190</sup>, pretende, por um lado, mostrar que o sentido de certas palavras não são exatamente iguais, e, por outro, tornar possível um uso correto das mesmas: “é preciso, como diz Pródico, primeiro aprender a retidão [no uso] das palavras” (*hos phesí Prodikos, perì onomáton orthotétos matheîn deîn, Eutidemo, 277e4*). Se for possível identificar essa “divisão de palavras de Pródico” (*tèn dè Prodikoû tò hyde diaíresin tôn onomáton, Protágoras 358a6-7*), à qual o personagem Sócrates se refere

<sup>190</sup> Cf. PLATÃO, *Cármides*, 163d; ARISTÓTELES, *Tópicos*, B 6 112b, 22.

como “tua música” (*tês ses mousikês*, 340a8), como sendo a mesma coisa que a “arte dos discursos” (*lógon techné*) atribuída ao mesmo sofista no *Fedro* (267b3-4), então poderíamos perceber que, no contexto dramático dos diálogos, Pródico se considerava “o único descobridor por si” desta arte (como relata o personagem Sócrates no mesmo trecho). Tal identificação parece ser o que serviria de argumento para tanto Wolff quanto Lassègue considerarem um sofista, Pródico, como o inventor do método de divisão.

Todavia, esta identificação nos parecesse excessiva: a explicação, no *Fedro*, do que seria esta “arte dos discursos” de Pródico nos aparece apontar em outra direção, não relacionada diretamente à *diairesis*: “é necessário nem [valer-se] de discursos longos nem de breves, mas daqueles na medida certa” (*Fedro* 267b4-5). Ao meu ver, uma arte relacionada ao tamanho dos discursos não faz diretamente alusão a uma relacionada à divisão ou distinção dos nomes... É mais provável que se esteja a falar de outra arte de Pródico, e a associação de mais de uma arte ao mesmo sofista é lugar comum na Atenas dos séculos IV-V a.C. Pródico é, sem dúvida, aos olhos de Platão, o usuário mais eminente da arte da divisão dos nomes entre os seus predecessores, mas não está dito que necessariamente ele a inventou – afinal, o personagem Sócrates diz que é possível que ela seja “muito antiga”, vinda mesmo dos deuses. Voltando ao contexto do *Sofista*, outra questão, ainda mais importante, se nos apresenta: a divisão, tantas vezes, como visto acima, associada a Pródico nos outros diálogos, é a mesma que o Estrangeiro emprega? Divisão prodiquiana e divisão platônica: a mesma coisa? Vejamos que contribuição à questão pode dar Kerferd:

*(...) Pródico. Ele era famoso, em toda a Antiguidade, pelo seu estudo de sinônimos, que deve seguramente ter figurado na sua preleção Sobre a correção dos nomes. A discussão dos sinônimos era considerada um aspecto distintivo de todo o seu ensino e de suas preleções. (KERFERD, 2003, p. 122)*

*O método de procedimento de Pródico não estava limitado a ele – segundo Platão (DK 84A17), ele o obteve de Damon e dele partilhavam também outros sofistas. O método consistia em Diaíresis ou Divisão dos nomes. (...) Mas as palavras não são definidas individualmente – ele não está perguntando “o que é x?”, mas “em que aspecto x é diferente de y?” Isso serve pra distinguir a sua abordagem da de Sócrates, do qual, no entanto, ele continua sendo o precursor em todos os pontos essenciais. (...) Pródico está interessado no sentido próprio das palavras, ao passo que Sócrates está interessado na coisa real. (KERFERD, 2003, p. 129)*

A divisão de Pródico é portanto em torno às palavras mesmas, em suas mútuas relações; isto é, trata-se de uma delimitação precisa do significado próprio de cada uma delas visando ao seu mais perfeito uso nos discursos. A afirmação de Kerferd acima poderia já apontar-nos outro candidato a inventor do método de divisão, Dâmon, se a consulta ao texto platônico não nos revelasse o erro do comentador: Platão não diz que o sofista possa ter aprendido com Dâmon este método, mas sim o contrário – Dâmon conviveu muito com Pródico e pode ter aprendido o método com ele (*Laques*, 197d3-4). Mais interessante, entretanto, do que esse aparente erro de tradução de Kerferd, é a ligação que ele vê com o procedimento de Sócrates: consoante as já vistas afirmações do personagem ateniense de que era aluno de Pródico, Kerferd afirma com propriedade que o método prodiquiano de delimitação de uma palavra na contraposição com outras palavras é precursor da busca socrática de delimitação da coisa real nela mesma. Formando então uma espécie de escada “evolutiva” de procedimentos de busca, o método que o Estrangeiro aplica no *Sofista* parece estar num nível ainda acima desses dois; acima, e, contudo, contendo ambos em sua genética. Pois trata-se o método dierético do eleata de um procedimento de delimitação da coisa real na sua contraposição com outras coisas reais a ela relacionadas, a partir de suas mútuas diferenças e semelhanças<sup>191</sup>. Nesse sentido, tanto o método socrático, quanto o prodiquiano, embora não possam ser identificados com o do Estrangeiro, podem ser entendidos, sem perigo de erro, na trama dos diálogos, como precursores dele. O que obviamente não exclui os já vistos solos de pensamento eleata e jônico nos quais a divisão platônica finca suas raízes.

Dessa maneira, inventor ou não de um método de divisão, é fato que Pródico era usuário ímpar dele e pode sim ser considerado um predecessor de Platão no uso filosófico dele<sup>192</sup>. Entretanto, embora siga uma estrutura sobremaneira dualista, a divisão prodiquiana, que baila em meio às palavras mesmas, não pode ser encarada como a mesma coisa que a platônica, que trata de gêneros e Formas, entes reais, aos olhos do Estrangeiro. Esta diferença de “campo” é fundamental e não permite confundir ambos os procedimentos: a *República* (454a-b) já demarcou fronteiras muito bem definidas entre a análise do que é dito, em dividindo a partir das Formas, e a perseguição das contradições no que é dito, a partir das palavras mesmas. O primeiro procedimento é dialética, o segundo, não. Se aceitamos aqui Pródico como um antecipador do método de divisão, é porque entendo que o seja apenas como uma inspiração e não mais que isso, pois seu método é muito diferente daquele empregado pela dupla Estrangeiro-Teeteto, sob os diversos aspectos aqui apresentados. O próprio Estrangeiro, ao que tudo indica, parece compartilhar dessa minha visão crítica sobre os métodos que antecederam o seu, afirmando:

---

<sup>191</sup> Esta última característica será melhor vista na segunda parte deste estudo.

<sup>192</sup> Cf. ACKRILL, 2007, p. 106.



- Eis, pois, dois imitadores que é necessário considerar diferentes um do outro: aquele que não sabe e aquele que sabe.

- Sim.

- Então, para cada um deles, de onde tomar um nome que lhe convenha? É óbvio que isto é difícil, pois, sobre a divisão dos gêneros segundo as formas (tês tôn génon kat' eíde diaréseos), meus predecessores (emprósthén) apresentaram outrora alguma preguiça e falta de reflexão de conjunto (argía kai asýnnous), ao que parece, de modo que nem tentaram coisa nenhuma dividir. Assim, necessariamente, quase não temos uma boa disposição de nomes [para usarmos]. (Sofista 267 d1-8)

O que o eleata parece estar dizendo é: “aqueles cujos métodos precederam o meu não fizeram mais do que agitar-se na superfície do 'oceano da verdade'<sup>193</sup>; de fato, não adentraram-no nem investigaram-lhe as profundidades.” Pródico, por manter seu método de divisão restrito às palavras e alheio às coisas mesmas, não desce à profundidade desejada (i.é, “preguiça”<sup>194</sup>); desse modo, ele oculta aos seus próprios olhos as questões ontológicas que conectam, como um todo coerente, linguagem e realidade (i.é, “falta de reflexão de conjunto”). E porque Pródico pode ser incluído entre as pessoas sobre as quais o Estrangeiro afirma, criticamente, que não chegaram de fato a dividir as coisas? Ora, porque seu método era mais uma distinção de uma palavra da outra – notadamente, palavras próximas (“sinônimos”, segundo Kerferd<sup>195</sup>), como p. ex. “querer” e “desejar” (*Protágoras* 340b) - do que propriamente uma divisão ou 'corte' de cada palavra em duas. O Estrangeiro, por seu turno, afirma realizar 'cortes' de fato segundo os gêneros ou Formas, como quem corta o corpo de um animal em suas partes (*Fedro*, 265e). Por isso, aos seus olhos, Pródico não chega a efetivamente “dividir” ou “cortar”, mas só a fazer distinções 'conceituais'. A mesma impotência, contudo, não pode ser atribuída ao

---

<sup>193</sup> A expressão é de Newton, que nos proporciona esta bela imagem para sua relação com o conhecimento: “Eu não sei como eu posso parecer ao mundo, mas para mim, eu pareço ser apenas como uma criança brincando na beira do mar, divertindo-me e encontrando um seixo mais liso ou uma concha mais bonita do que o ordinário, enquanto o grande oceano da verdade permanece todo não descoberto diante de mim”. Cf. BREWSTER, Sir David. *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*. Volume II. Ch. 27, 1855. Fonte: [www.wikiquote.org](http://www.wikiquote.org) (página de internet)

<sup>194</sup> Segundo Cordero (PLATON, 1993, p. 279, nt. 403), os manuscritos originais do *Sofista* apresentavam o termo “aitía”, e a versão “argía” foi uma correção dos editores do texto. Embora essa 'retomada' do termo original, capciosamente defendida pelo tradutor, desautorize a identificação dessa alusão do Estrangeiro à 'preguiça' com a forma como o método de Pródico possivelmente apareceria aos olhos de Platão, o tom geral da qualificação do eleata de seus predecessores, um tom reprobatório, não seria alterado: afinal, o que o Estrangeiro vê como “carente” na posição de Pródico – a saber, a não articulação do método de divisão com a ontologia - também pode ser chamado de “falta de reflexão de conjunto”, no sentido em que o sofista desarticulava linguagem e realidade.

<sup>195</sup> KERFERD, 2003, p. 122.

confesso aluno do sofista, o Sócrates platônico. Este, quando do emprego da *diaíresis*, que dá plenas provas de que não estava alheio às questões intrínsecas ao real.

### 2.3.1.7. O Método de Divisão do personagem Sócrates: o mesmo que o do Estrangeiro?

*Mostrei a ela onde estava o ouro, mas o  
ouro que ela encontrou era dela mesmo.*

Rodin (sobre Camile Claudel)

Se o grande debatedor ateniense dos diálogos de Platão aprendeu com Pródico o método das divisões dos nomes, ele o levou para muito além da seara em que o sofista o empregava. Apesar da breve alusão na *República* (454a4-9), é no *Fedro* que vemos Sócrates melhor expor seu método dierético<sup>196</sup>:

a) trata-se de um método de “entrecortar” (*diatémnein*, *Fedro* 265e1) ou dividir conforme as Formas (κατ’ εἶδη, e1), segundo as articulações naturais delas (*kat’ árthra he pephúken*, e1-2);

b) tal método é parte essencial de uma arte dos *lógoi* (*lógon technês*, 273d7), que consiste em repartir os gêneros e suas respectivas afecções (*diataxámenos tà (...) géne kai tà toutón pathémata*, 271b1-2), para encaixá-los (*prosarmóton*, b2-3);

c) aquele que pode empregar tal método é aquele homem que, por ‘ver’ a verdade (*tèn aletheían eidôs*, 273d5-6), traça e faz ver (*grápsēi te kai poiései (...) ideîn*, 271a5-6) os gêneros; com base nisso, ele é quem melhor sabe descobrir as semelhanças entre eles (*tās dè homoiotétas (...) kállista epistátai heurískein*, 273d4-6);

d) este usuário do método é quem vem a ser capaz de delimitar segundo o próprio todo [das Formas] (*kát’ autó te pân horizesthai dýnatos génetai*, 277b6); a partir dessa capacidade, ele pode fazer visível a natureza [das coisas investigadas] (*phýsin (...) deíknynai*, 271a7-8);

<sup>196</sup> Para alguns comentadores, já haveria emprego da *diaíresis* no *Górgias* (464b-465d). Por falta de oportunidade para um maior aprofundamento no mérito da questão de em qual diálogo a *diaíresis* ‘brotaria’, assumirei a prudência de Philip e Moravcsik: o primeiro considera questionável a sugestão de que o método era já empregado neste outro diálogo, o segundo duvida que, caso esse emprego já ocorresse, o método já estivesse aí autoconscientemente formulado. Cf. PHILIP, 1966, p.335; MORAVCSIK, 1973, p. 325.

e) por tudo isto, este homem faz jus às mais nobres alcunhas que Sócrates pode lhe atribuir: “dialético” (266c1), “artista dos *lógoi*” (273e3) ou “filósofo” (278d4).

O personagem ateniense não poupa fôlego em bem-dizer essa sua prática de divisão, sublinhando tanto ser ela um presente divino (*Filebo* 16c5-6), quanto ser ele apaixonado por ela (16b5-6; *Fedro* 266b3-4). Embora minha análise do método de divisão do Estrangeiro somente se completará com as reflexões ontológicas do segundo tomo deste estudo, peço ao meu leitor a licença de antecipar algumas minhas conclusões futuras por isso possibilitar-nos a afirmação que o método de divisão de Sócrates se harmoniza sobremaneira com o método do eleata. Algumas diferenças entre ambos devem ser observadas, em especial o fato de Sócrates, no *Fedro*, atribuir juízo de valor às opções abertas pelas suas divisões; no *Sofista* e no *Político*, o Estrangeiro nunca faz um tal juízo. Entretanto, além do fato de esta característica ser perfeitamente compreensível no contexto retórico em que o método aparece no *Fedro*<sup>197</sup>, entendo que não se trate de um aspecto essencial do mesmo: em seus fundamentos, o método de Sócrates e o do Estrangeiro apresentam os mesmos traços. Averiguemos.

O personagem ateniense trata o seu procedimento como parte fundamental da “arte dos *lógoi*”, o eleata se refere ao seu como “método dos *lógoi*” (*tôn lógon méthodos*, *Sofista* 227a8), e ambos entendem-no, grosso modo, como uma distinção ou divisão dos gêneros ou Formas, segundo as semelhanças ou parentescos, encaixes ou ‘juntas’, entre elas. Embora as colocações do Sócrates platônico no *Fedro* sejam sempre nos termos dos casos específicos dos gêneros de que ele trata – p.ex., Amor e Alma –, uma análise destas colocações sob aspectos mais genéricos mostra que não há mudanças essenciais entre o modo como ambos os personagens encaram a *diaíresis*. Concedida a mim a permissão para citar, neste momento, adiantadamente, o núcleo ontológico do método de divisão, é possível estabelecer que, devido à essência em comum entre os dois procedimentos (do *Fedro* e do *Sofista*), no momento da crítica do Estrangeiro aos seus predecessores no uso da *diaíresis* (*Sofista* 267d, visto acima), o eleata não incluía Sócrates no conjunto dos criticados. Sócrates, personagem de Platão, utiliza, na cronologia dramática dos diálogos, um método de divisão anterior à aparição do Estrangeiro de Eleia entre os atenienses, método esse o qual segue, em essência, os mesmos padrões ontológicos que o método do eleata<sup>198</sup> – inclusive a regra estabelecida por este em *Político* 262b-263a<sup>199</sup>. Estes padrões serão assunto de meus capítulos vindouros; por ora, é-nos suficiente deixar estabelecido, com base nestes dados, que o Sócrates platônico é um dos que antecederam o Estrangeiro no uso da divisão, porém não é um dos alvos da acusação, por parte do eleata, de preguiça e falta de reflexão de conjunto. Pesa a favor desta minha leitura o fato de que o próprio Sócrates apresenta, no *Fedro* e na *República*,

<sup>197</sup> Cf. DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001, p. 129.

<sup>198</sup> Para uma opinião diversa da minha, cf. ROSEN, 1983, p. 20, nt. 10.

<sup>199</sup> Regra a qual é por mim analisada na sessão 4.1.

como uma das exigências de seu método, justamente uma “visão de conjunto” (συνόψιντα, *Fedro* 265d3; συνόψις, *República* 537c2); ele se mostra assim concorde à mútua implicância entre dialética e método de divisão que o fornecedor Estrangeiro estabelecerá em *Sofista* 253d-e. Ainda sobre essa mútua implicância, já Monique Dixsaut traçara uma essência comum às duas coisas, quando afirmou que o que Sócrates realiza no *Fedro* corresponde a essas definições de dialética no *Sofista*<sup>200</sup>. Algum leitor meu poderia contra-atacar dizendo que a divisão socrática abdica de uma característica essencial do método do Estrangeiro, que defendo com pleno fôlego em todo meu estudo: o *perspectivismo*. Todavia, me parece que uma tal acusação de abdicação não pode ser dirigida ao ardoroso argumentador dos diálogos: Sócrates, como o Estrangeiro, também se aventura a percorrer, nas divisões do Amor no *Fedro*, ambos os caminhos abertos pelas suas bifurcações dieréticas<sup>201</sup>. Outra questão, sem dúvida de dimensão muito maior, é acerca de o Sócrates histórico ter já sido usuário de um tipo de método de divisão. Não havendo aqui ocasião para descer à profundidade que uma resposta a tal problema exigiria, não entrarei no mérito da questão, limitando-me a citar a posição que Guthrie, se fiando em Xenofonte, assume: “A *diaíresis* acerca do sofista (...) é o clímax de um longo percurso iniciado com a busca socrática por definições. Esta foi levada a cabo por “*dividir coisas de acordo com suas espécies*” (Xenofonte, *Memoráveis*, 4. 5.12) (...)”<sup>202</sup>. Voltemos o foco de meu debate para o *Sofista*.

Desse modo, sobre as ideias combinadas de Lassègue e Wolff, de que os sofistas são os predecessores do Estrangeiro no uso do método de divisão, e de que tanto o inventaram quanto têm com o método uma afinidade por natureza, resumo assim minha posição: há inúmeras alusões na obra platônica ao uso que o sofista Pródico fazia de seu método da divisão das palavras, bem como ao fato de ele aparentemente tê-lo ensinado a um ilustre aluno seu, Sócrates. Este, por seu turno, também fez uso de um método de divisão no *Fedro*, além de aludir a ele em outros diálogos. Sobre a divisão prodiquiana, não há afirmação platônica da invenção do método pelo próprio Pródico, havendo inclusive a cogitação de que ele existisse desde antes de o sofista usá-lo. Sobre a socrática, embora apareça atrelada às especificidades do contexto retórico de discussão em que aparece, possui a mesma essência ontológica do procedimento do Estrangeiro. I. é, o método do eleata, apesar de não poder ser identificado por completo com nenhum desses dois tipos de divisão, prodiquiana e socrática, pode ser considerado como os tendo por predecessores. E, das duas, a *diaíresis* do Estrangeiro é mais mais ligada, por “parentesco”, à divisão socrática, compartilhando com ela características essenciais<sup>203</sup>. A partir dessa coalescência, é possível concluir que o método do eleata é herdeiro direto da importância

<sup>200</sup> DIXSAUT, 2001, p.130.

<sup>201</sup> Nesse sentido, discordo de Dixsaut, a qual, não assumindo um perspectivismo por parte do Estrangeiro, vê nessa ventura socrática uma divergência de método entre o personagem ateniense e o eleata. Cf. DIXSAUT, 2001, p. 130-132.

<sup>202</sup> GUTHRIE, 1962, p. 130.

<sup>203</sup> Cornford ousa mais do que eu e considera ambos os procedimentos como tratando-se de um mesmo método: “O método de (...) Divisão o qual foi anunciado no *Fedro* e ilustrado no *Sofista*.” Cf. CORNFORD, 1951, p. 264.

filosófica que Platão atribuiu ao método de divisão do personagem Sócrates – p. ex., no *Fedro*. Nesse sentido, no contexto dos diálogos citados, o método de divisão do Estrangeiro é o mais próprio e fundamental à filosofia<sup>204</sup>, no alcance dos seus alvos de investigação, e quem com ele tem afinidade por natureza não são outros senão os próprios filósofos. O método nem é piada, nem ineficaz, nem ilegítimo, aos olhos de Platão<sup>205</sup>.

Façamos então uma breve recapitulação dos argumentos aqui expostos para sublinhar minhas conclusões acerca destes pontos do diálogo.

#### 2.3.1.8. Resumo

*Como a unidade da coisa é ela compatível com a multiplicidade de suas determinações? Problema mais físico ou metafísico que lógico (...)*

Pierre Aubenque<sup>206</sup>

Acerca da querela em torno à legitimidade ou não das seis primeiras definições de sofista alcançadas pela dupla Estrangeiro-Teeteto, fui levado à análise dos argumentos de Wolff e Pellegrin sobre a matéria. Através do confronto de seus argumentos com o texto platônico, foi visto tanto que a pretendida aplicação do esquema de conhecimento da *República* no *Sofista* não encontra subsídios suficientes nos textos, quanto que as seis primeiras definições não são menosprezadas em momento algum pela dupla Estrangeiro-Teeteto. Nesse sentido, a hipótese de descarte delas e sua subsequente substituição pela última definição carece de elementos textuais que lhe autorizem. Por fim, assumi o desafio de fornecer uma interpretação segura do principal trecho da obra que dá margem a essa teoria da substituição, o trecho que serve de passagem entre as partes da obra – a saber, *Sofista* 232a. A pergunta do Estrangeiro neste trecho aponta na direção da teoria da substituição, mas a comparação dela com um trecho mais à frente (251b), bem como com vários trechos do *Fedro*, mostra que na verdade a pergunta era retórica, e que a suposta incapacidade de visão aludida é na verdade todo o desafio na visão que se abre àquele que se candidata à dialética. Não há, portanto, no texto, elementos de desprezo pelas primeiras definições, e a afirmação de que em cada uma delas é o sofista mesmo o

<sup>204</sup> Cf. ACKRILL, 2007, p. 98; 100.

<sup>205</sup> Inaceitáveis, portanto, aos meus olhos, as posições de Guthrie (“(...) qualquer que seja a opinião de Platão do valor da *diaíresis* em geral, o que ele está nos dando aqui é sátira não filosofia. (...) [sc. o *Sofista*] mostra o caráter satírico pseudo-científico do exercício”) e de Brown (“Repletas de humor, escárnio e absurdidade, sete definições no todo são fornecidas, cada uma dando o que o sofista é.”). Cf. GUTHRIE, 1962, p. 125; 127; BROWN, 2010, p. 152.

<sup>206</sup> AUBENQUE, P. *Le probleme de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962, p. 146.

que é encontrado não é nunca desmentida. Com o mesmo valor mostrou-se para mim a posição de Lassègue, para quem a última definição não poderia merecer crédito, pela impropriedade em si do próprio método de divisão. Tal impropriedade seria consequência sobretudo da invenção do método pelos sofistas e da afinidade que eles supostamente possuiriam com ele. Pelas várias alusões na obra platônica, o único sofista que pareceria candidato ao cargo de inventor do método é Pródico de Quios, pelo uso de seu método de “divisão dos nomes”. Contudo, como foi visto, por um lado, não há afirmação platônica de que ele tenha sido efetivamente o inventor desse método, e, por outro, o método de Pródico não pode ser entendido como o mesmo que o Estrangeiro utiliza. Essa suposta afinidade dos sofistas com o método também não está afirmada em nenhum diálogo, de modo que é inaceitável esse argumento *ad hominem* de desmerecimento tanto do método de divisão quanto da última definição de sofista. Resta legítima, em sua desconcertante pluralidade, toda a gama de definições encontradas<sup>207</sup>. A combinação da passagem só *Sofista* com outras do *Fédon* e da *Carta VII* permite depreender que quem tem afinidade por natureza com o método de divisão não é outro senão o próprio homem da filosofia.

A arte sofística, desse modo, é visada, a cada vez, sob uma forma específica, expressa por cada uma dessas definições. Cada definição da arte do sofista (cada “conhecimento” que ele possui, diz o Estrangeiro - 232a5), nesse sentido, é uma *visada* sobre essa mesma arte; é um olhar, sob uma certa perspectiva, sobre a mesma arte; é um ponto de vista sobre ela. O método de divisão do Estrangeiro é, nesse sentido, *perspectivístico*. E justamente por serem pontos de vistas diferentes porém não menos verdadeiros uns do que os outros, eles não se anulam, não se substituem. Nem constituem imagens ou “etapas intermediárias”, ou mesmo “tipos particulares de sofista”<sup>208</sup>, que supostamente não seriam definições dialéticas propriamente ditas. A multiplicidade de apareceres do sofista diz respeito antes ao resultado da combinação i) da natureza do objeto buscado, que, ao contrário da do pescador de anzol, é muito complexa (223c), com ii) a natureza do método empregado, que é perspectivístico e errante. I. é, trata-se de um método de *diáresis* que investiga ou cerca o objeto pelos seus vários lados, perseguindo-o por todos os caminhos que aos seus olhos se abrem: “através de tudo” (*dià pantôn*)<sup>209</sup>. A combinação das naturezas de método e objeto buscado gera uma multiplicidade de perspectivas sobre o mesmo objeto, ângulos diferentes de visada, caminhos diferentes de chegada, travessias de veredas diferentes na caçada a uma única e mesma presa. O que possibilita, a cada vez, essa mudança de ponto de vista, essa mudança de caminho, é a capacidade de visão e de deliberação (*krísis*) da dupla Estrangeiro e

<sup>207</sup> Não posso, assim, aceitar a interpretação de Rosen de que essa multiplicidade de definições seria a demonstração de um exemplo de consequência negativa que decorreria do relativismo sofístico-protagórico, apresentado no *Teeteto*. Tal demonstração se daria no *Sofista* sob a forma de “trapalhadas” nas divisões do Estrangeiro; uma demonstração por “comédia”, nas palavras do autor (!). *Teeteto*, neste sentido, estaria sendo educado por “indireção”(!). Cf. ROSEN, 1983, p. 137; 142; 143.

<sup>208</sup> Cf. BLUCK, 1975, p. 53. Benardete parece também apontar na direção de “tipos” de sofista quando fala nas divisões como uma “fenomenologia” do sofista... Cf. BENARDETE, 1984, p. II.88.

<sup>209</sup> Recuso, portanto, a aparente condenação de Benardete do método do Estrangeiro como “espúrio” devido à errância que apresenta. Cf. BENARDETE, 1984, p. 78.

Teeteto. A cada encruzilhada do percurso divisório, i. é, a cada *diairesis*, esta dupla é capaz de optar por ou eleger (*haireîn*) seguir através (*diá*) deste ou daquele braço da divisão, de acordo com a forma como está sendo visado (*blepómenon*), em cada momento, o objeto. É um método, assim, de *decisão perspectivística*: a cada vez, deve-se decidir por onde caminhar, por onde errar, na visada que se tem, na mirada do alvo que se faz, a cada vez. A cada pista ou rastro identificado da presa, é preciso decidir-se, nas bifurcações das trilhas, sobre qual vereda seguir.

A imposição da estrutura *dicotomia + univocidade = decisão* pela deusa no Poema de Parmênides é desse modo superada pelo seu aluno, o anônimo protagonista do *Sofista*. Ele sem dúvida opera a exigida decisão por um dos caminhos; todavia, ele a multiplica, ele a torna *múltipla*, pois a cada vez que se lança à empresa da busca, ele refaz sua decisão; ele 'faz' *outra* decisão. O fato de decidir por um caminho não impede que, ao lançar-se novamente a essa empresa, em outras tentativas, o Estrangeiro ponha em ato novamente esse poder de decidir (*διακρίνειν*, *Sofista* 253e1), podendo seguir por outra via, segundo novas perspectivas. A estrutura de pensamento original eleata é, nesse sentido, superada, a visão do método de divisão como um método de *decisão dicotômico-unívoca* é substituído pela visão dele como um método de *multidecisão perspectivística*.

O motivo de Platão apresentar seu protagonista do *Sofista* estabelecendo, com seu método, uma nova proposta de estrutura múltipla para o pensamento, não é tão difícil de deduzir: a estrutura original eleata impusera uma rota que não se harmonizaria em hipótese alguma com o substrato inteligível que dá o “calço” a todo o pensamento de Platão: a ontologia das Formas. No fundo, é esta ontologia que, inconciliável com o ensinamento da deusa, fundamenta a irrecusável pluralidade de caminhos vista no método do Estrangeiro. Nesse sentido, a relação do método de divisão com a ontologia platônica adquire o *status* de assunto de imprescindível análise a qualquer estudo que se pretenda sério sobre a *διαίρεσις* no diálogo. Já insinuada ou brevemente comentada em várias ocasiões deste meu estudo, tal relação merece um tratamento digno, à altura de sua “realeza”. É, portanto, precisamente em tal “oceano de *lógoi*” (*Parmênides* 137a5-6), que, ciente de meu dever, agora adentrarei.

## II. ANÁLISE DO CONTEÚDO DA DIVISÃO

*Segundo a natureza do pai, porém, o Amor é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e pleno de eupória, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista. (...) é forçoso, pois, o Amor ser filósofo (...).(Banquete, 203d-e; 204b)*

*(...) Muito bem. Mas, fica alerta, para que eu, de algum jeito, não faça uma tramóia contigo (Crátilo 398d (palavras do personagem Sócrates))*

*Ouvindo essas mentiras, Atena de olhos glaucos sorriu. Mão divina o acariciou. A aparência dela era de uma bela mulher, alta e instruída. Foi de sabedoria a fala desembaraçada da deusa: “Só um interesseiro exímio em fraudes seria capaz de superar-te na riqueza de truques. Multiastucioso, farto em trapaças como tu nem deus. Não te livras de tramóias nem em tua própria terra. Manobras e embrulhos te agradam desde fedelho. Deixemos disso. Ambos sabemos tirar vantagem. Na arte de falar e enganar, ninguém dos mortais ganha de ti. Entre os deuses, esperteza e vantagem é comigo. Isso me orgulha. (...) Sou Palas Atena. (Odisseia, XIII, 287-300<sup>210</sup>)*

---

<sup>210</sup> Tradução de Donaldo Schuler. HOMERO, *Odisseia*. Porto Alegre: L&PM, 2008.



### 3. De que trata a divisão? - Introdução ao problema

Na primeira linha da Odisseia (*Od.*, I, 1), Homero faz-nos saber que o epíteto por excelência de Odisseus é πολυτροπος, termo o qual, traduzido comumente por “multifacetado”, também poderia sê-lo por “multidirecional”<sup>211</sup>. Numa discussão, no *Hípias Menor*, acerca desse caráter do herói, Platão faz seu personagem Sócrates defender que o protagonista da Odisseia é superior ao da Ilíada, Aquiles, porque, de alguma maneira, a 'multidirecionalidade' de Odisseus está ligada a um “poder” “de decisão”<sup>212</sup> dele, o qual seria a sua “marca de superioridade”<sup>213</sup>. Ao delimitar, na primeira parte de meu estudo, a estrutura na qual o método de divisão opera, ficamos sabendo que ele, a exemplo do guerreiro protegido de Atena, é também *multidirecional*; pois, quando no uso dele, o investigador pode caminhar por diferentes vias para encontrar seu objeto de pesquisa. Além disso, essa pluralidade de direções, como no caso do herói homérico, guarda um aspecto positivo: o poder de decisão do dialético de, a cada vez, eleger um caminho de pesquisa. Nesse sentido, uma tal multiplicidade não representa um erro ou insuficiência, nem do investigador, nem do método, mas um *perspectivismo* que os perpassa: cada caminho aberto pelo filósofo representa uma perspectiva legítima do objeto, i.é, representa a iluminação de um aspecto verdadeiro dele.

Outra característica dessas “caminhadas” em busca do objeto – verdadeiras “jornadas” - é o fato de elas não serem traçados contínuos, porém sempre seccionados. Como numa linha férrea, trata-se de uma jornada toda feita “através” - a sempre presente preposição grega δια – de “estações” de parada, onde todas as estações são potencialmente estações de “troca” de caminho, pois elas representam sempre, via de regra, a abertura de uma bifurcação<sup>214</sup>. Bifurcação aqui significa a abertura de duas possibilidades de prosseguimento da jornada, i.é, a possibilidade de a pesquisa “deslocar-se” para duas estações diferentes de parada. Assim, a cada parada, é sempre feita a decisão sobre para qual estação se seguirá – decisão sempre atrelada ao interesse do investigador e à visada que ele tem do alvo. A multiplicidade dessas 'vias férreas' forma assim uma espécie de tecido, no qual as vias mesmas são os fios e as 'estações' são os pontos de encontro dos fios – os nós. A locomotiva da investigação prosseguirá, assim, através dessa malha férrea, até que a estação de parada a que se chegue seja o destino final da viagem, o objeto buscado. Contudo, pelo fato de o método ser perspectivístico, nada impede que múltiplas vezes a jornada seja recomeçada, e que, nas bifurcações, com base em decisões diferentes, um outro caminho até o mesmo destino seja traçado. Nesse sentido, via de regra, nenhum

<sup>211</sup> Concorde assim à etimologia de τρεπω: “ir na direção de”. Cf. CHANTRAINE, p. 1132-1133. Julio de Figueiredo Lopes Rego, ciente disso, propõe a tradução por “multívio”.

<sup>212</sup> Cf. ARAÚJO, 2005-2006, p. 152;157; PLATÃO, *Hípias Menor*, 366b-c.

<sup>213</sup> Cf. ARAÚJO, 2005-2006, p. 161; PLATÃO, *Hípias Menor*, 373c-375d.

<sup>214</sup> A regra é a divisão em dois, mas, se isto for impossível, admite-se divisão por números maiores. Cf. PLATÃO, *Político* 287b-c.

desses caminhos é absoluto; *multívio*<sup>215</sup>, pois, é o método de divisão.

Esta estrutura das jornadas dieréticas já foi vista na primeira de meu estudo, não nos causando aqui mais espécie. A questão que agora nos ocupará é justamente acerca da natureza destas “estações de parada” e a relação dela com o método de divisão. Os termos que Platão usa para nomeá-las são γένος e εἶδος. Que o uso do filósofo grego dos dois termos seja indiscriminado, é ponto pacífico entre os comentadores do texto<sup>216</sup>; do que se conclui que, seja quando usa um, seja quando usa o outro termo, Platão, diferente de Aristóteles<sup>217</sup>, está se referindo à mesma coisa. A questão, então, é a dos sentidos em jogo no uso destas palavras. A primeira parece oferecer menos desafio interpretativo; possuindo a mesma raiz que γίγνομαι, cujo sentido original é “nascer”, *génos* tem como sentido primeiro “raça, família” - tal qual o latino *genus*. No discurso lógico, que começa a ser melhor explorado nos séculos V e IV a.C., o termo adquire também o sentido mais abstrato de “classe” ou “gênero”<sup>218</sup>; e este último é o sentido pelo qual opto por traduzi-lo. Entretanto, o sentido original de “raça” ou “família”, que o liga à própria “origem” dos seres (*gênesis*), nunca deve ser esquecido – diga-se, de passagem, que o próprio Platão fecha o diálogo fazendo questão de sublinhar esse sentido: citando Homero, o Estrangeiro encerra dizendo que foi encontrada “a raça e o sangue mesmo”<sup>219</sup> do sofista (“ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος”, *Sofista* 268d2-3; *Ilíada* VI, 211.. A questão da tradução do segundo termo é que é mais problemática, apontando, inclusive, já para a questão que guiará esta parte de meu estudo. O étimo tem, tanto no idioma grego quanto no *corpus platonicus*, uma pluralidade semântica, já denunciada por Jean-François Pradeau<sup>220</sup> e outros<sup>221</sup>. Segundo Pradeau, *eîdos* possui a mesma raiz (Fἰδ\*) dos verbos e substantivos que nomeiam a visão e a vista<sup>222</sup>. O significado primitivo do termo é assim “figura” ou “aspecto”, no sentido da configuração corpórea captada pela vista<sup>223</sup>. Para os objetivos deste meu estudo do *Sofista*, este sentido não gera grandes problemas, pois seu uso é de relativa fácil identificação; portanto, ele não será aqui analisado. O termo possui ainda um segundo sentido, derivado do primeiro, que é menos antigo e mais abstrato: o de natureza ou traço característico de uma coisa, o que ela mostra de próprio a quem a percebe. Esse traço próprio, quando comum a

<sup>215</sup> Ver nota 214.

<sup>216</sup> Cf. p. ex., GUTHRIE, 1962, p. 129.

<sup>217</sup> Cf. CHERNISS, H. *L'énigme de l'ancienne académie*. Paris: Vrin, 1993, p. 105-134.

<sup>218</sup> Cf. CHANTRAINE, 1968, p.221-222.

<sup>219</sup>

<sup>220</sup> PRADEAU, J-F. Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος. In \_\_\_\_\_ (Coord.), *Platon: les formes intelligibles*. Paris: PUF, 2001, p. 17-26.

<sup>221</sup> P. ex., RITTER, C. *Eîdos, idéa und verwandte Worter in den Schriften Platons*. Munich: Beck, 1910, p. 228-326, *apud* PRADEAU, 2001, p. 24.

<sup>222</sup> PRADEAU, 2001, p. 20; cf. também CHANTRAINE, 1968, p. 316-317.

<sup>223</sup> PRADEAU, 2001, p. 20-21.

vários indivíduos, permite agrupá-los numa mesma classe, e por extensão *eîdos* é usado para designar também esse grupo, adquirindo assim o sentido, à semelhança de *génos*, de “classe”, “gênero” ou “espécie”<sup>224</sup>. Por fim, o terceiro sentido que Pradeau aponta é justamente o sentido técnico, que Platão às vezes atribui ao termo, de Forma ou Ideia inteligível, na qual os entes sensíveis participam como modo de possuírem suas variadas qualidades<sup>225</sup>. Os três sentidos<sup>226</sup>, ressalta Pradeau, figuram nos diálogos platônicos, sendo que a questão da identificação do uso dos dois últimos é mais sensível para meus interesses; desse modo, minha análise os privilegiará. Trazendo esta paleta de significância de *eîdos* e *génos* para o contexto das divisões do *Sofista*, é necessário ainda acrescentar mais um sentido aos termos. Não um sentido que eles possuísem em grego, mas um que, por lhes ser constantemente atribuído pela tradição anglo-saxã comentadora do diálogo, resta já cunhado – fato que exige que também ele seja analisado – : o sentido de “conceito”.

É, assim, um dos mistérios, entre tantos outros, a ser decifrado por aquele que pretende apresentar um estudo sobre o *Sofista*, justamente definir a natureza dos elementos com os quais as *diaíresei* do diálogo lidam – o que significa determinar o sentido de *eîdos* e *génos* em jogo nestas passagens. Essa determinação poderia ser traduzida do seguinte modo: retomando a imagem dos percursos desenhados pelas divisões como verdadeiras linhas de trem transcruzadas, o que seriam, afinal, nelas, as “estações de parada”? Seriam meras classes, sem concretude ontológica - *viés epistemológico-taxionômico*? Seriam “conceitos” - *viés lógico-linguístico*? Ou seriam Formas inteligíveis – *viés ontológico*<sup>227</sup>? Analisemos cada posição.

### 3.1. A Divisão lida com meras classes? – Trevaskis e o Viés Taxionômico

“(…) a divisão não diz respeito essencialmente (...) a Ideias.”

Trevaskis<sup>228</sup>

O grupo de comentadores que defende essa posição, que posso chamar aqui de “classistas”, encontra em John Trevaskis um bom exemplo. Apesar de chamar os elementos da divisão de

<sup>224</sup> PRADEAU, 2001, p. 21-22.

<sup>225</sup> PRADEAU, 2001, p. 28-50.

<sup>226</sup> A distinção dos três sentidos não é assunto de pouca monta. A despeito da qualidade de seu comentário ao *Sofista*, Rosen dá um exemplo do tipo de conclusão absurda a que se chega quando se confunde os sentidos de *εἶδος* em jogo no diálogo: se a Forma inteligível é uma 'figura', então “o método de *diaíresis* na verdade encoraja-nos a ignorar a distinção 'ontológica' entre uma Forma pura e suas cópias”... Aparentemente, esta confusão dos sentidos de *eîdos* também leva o autor, mais à frente, a negar a possibilidade de um perspectivismo: o sentido literal de “aspecto visível” para a Forma inteligível transformaria a ontologia perspectivística platônica numa “fenomenologia”. Cf. ROSEN, 1983, p. 120; 245.

<sup>227</sup> Cabe demarcar que adoto a classificação dos comentadores assumida por Rosen. Cf. ROSEN, 1983, p. 4.

<sup>228</sup> TREVASKIS, J.R. Division and its relation to dialectic and ontology in Plato. *Phronesis* 12 (1967) p. 128.

conceitos<sup>229</sup>, é visível que Trevaskis não os identifica com elementos de pensamento ou entes linguísticos, mas tão somente como classes ou grupos não-identificáveis-com-as-Formas-inteligíveis<sup>230</sup>. Philip também pode ser visto apresentando argumentos simpatizantes a esta posição<sup>231</sup>, embora não seja possível dizer que ele se decida efetivamente por ela. Sobre Trevaskis, o primeiro ponto a ser destacado sobre a sua posição é a sua concordância com a semântica dos termos: conforme visto acima, a tradução de *génos* e *eídos* por “gênero”, “classe” ou “espécie” não só faz parte do leque de sentidos dos termos, como é até, dentro de um viés taxionômico para o método de divisão, a mais natural. Apesar de Trevaskis parecer não seguir este viés – uma vez que critica uma colocação de Cornford nesse sentido<sup>232</sup> –, é visível que ele se esforça para isentar as divisões de toda e qualquer ontologia. Disso resulta que, se as *eide* são entes nem linguísticos nem ontologicamente reais, o método corresponderia basicamente apenas a uma adequação de entes dentro de classes distintas. A utilidade principal dessa distinção, para Trevaskis, seria separar os significados para termos ambíguos. Elementos de classes diferentes não devem ser confundidos mas separados, ainda que um mesmo termo seja usado para designá-los<sup>233</sup>. Trevaskis se aproxima, assim, ainda que de modo indireto, do viés que parece desaprovar – talvez pela força com esse modo de ver o método marcou a tradição interpretativa do texto. O viés taxionômico parece ter sido o mais disseminado, não só entre autores modernos, como na própria Antiguidade. Que o método teria por fulcro a classificação dos entes em classes, assim tanto o entendeu Espeusipo<sup>234</sup>, sobrinho de Platão e sucessor dele na direção da Academia, como também a sociedade ateniense. Um bom testemunho deste entendimento “social” acerca do método encontra-se no fragmento, legado por Ateneu, de uma comédia perdida de Epícrates, onde é possível ler o seguinte diálogo entre os personagens:

*A. E sobre Platão, Espeusipo e Menedemo? Com relação a quê eles discutem agora? Qual pensamento, qual definição, é debatido por eles? Diga-me alguma coisa de preciso, se tu o compreendeste, diga, pela terra...!*

*B. Mas eu posso te falar sabiamente! - pois eu fui às Panatenéias, e vi um monte de jovens reunidos nos ginásios da Academia. E eu ouvi*

<sup>229</sup> TREVASKIS, 1967, p. 120;121;122;123;124; etc.

<sup>230</sup> TREVASKIS, 1967, p. 120.

<sup>231</sup> PHILIP, 1966, p.338.

<sup>232</sup> Cf. TREVASKIS, 1967, p. 119, onde o comentador critica a colocação de Cornford de que um dos objetivos da divisão é “a classificação de todas as espécies submetidas a um gênero numa tabela completa” (CORNFORD, 1951, p. 171).

<sup>233</sup> Repare-se que na leitura deste autor a *diaíresis* platônica teria por fulcro o contrário daquilo que foi descrito nos diálogos como o objetivo da divisão prodiquiana: ao passo que a platônica visaria distinguir entes diferentes chamados pelo mesmo “nome” (termo), a prodiquiana pretenderia diferenciar termos diferentes com significados parecidos. Vide sessão 2.3.1.6.

<sup>234</sup> CHERNISS, 1993, p. 105-134.

*discursos indizíveis, estranhos (lógon apháton, atopôn). Delimitando-se acerca da natureza (Perì gàr phýseos aphorizómenei), separava-se (diechorízon) a vida dos animais, a natureza das árvores, as classes (géne) de vegetais. E, em meio a isso, buscava-se qual é a classe (genoûs) da abóbora...*

*A. Ah, e o que foi delimitado (horísanto), de qual classe (genoûs) é a planta? [Dize-me,] evidentemente, se o compreendeste!*

*B. Em primeiro lugar, eles mantiveram suas posições, e, com as cabeças reclinadas, meditaram por um longo tempo. Súbito, os jovens ainda reclinados e concentrados na pesquisa, algum [deles] diz ser isto um vegetal, outro, uma erva, outro, uma árvore. Ao ouvi-los, um naturalista da Sicília<sup>235</sup> não consegue mais conter-se, e solta gases no meio deles, como se eles fossem lunáticos!*

*A. Eles ficaram terrivelmente furiosos – eu suponho - e gritaram diante do insulto? Pois fazer isso no ambiente da instituição era inapropriado.*

*B. Não, os jovens não fizeram nada disso. E Platão, que estava quieto, muito levemente, disse-lhes para novamente tentarem delimitar (aphorízeisthai) de qual classe (genoûs) a abóbora é. E assim eles se puseram [novamente] a dividir (dieroûn).*

(ATENEU, *Deipnosophistai*, 2, 59d)<sup>236</sup>

Aceitando-se o fato de que a comédia perderia seu efeito cômico se o público não reconhecesse como familiares as situações nela apresentadas, este fragmento nos proporciona duas certezas: primeiro, que o método de divisão era tão importante dentro da Academia que serve mesmo de atividade “emblemática” das práticas na instituição; segundo, que a visão deste método como um procedimento classificatório ou taxionômico parece, afinal, ser mesmo corrente na Atenas do século IV a.C.

<sup>235</sup> Não me parece absurdo imaginar que a cena e o médico da Sicília pudessem ser referências cômicas respectivamente ao *Sofista* e o *Estrangeiro de Eleia*, se considerarmos que: i) Eleia e Sicília ficavam no extremo oeste da Magna Grécia; para o povo grego (*hoi polloi*) da Ática, público de Epicrates, poderiam ser encaradas como se referindo a uma mesma região; ii) é corrente o uso do verbo *témno* na prática de divisão do *Estrangeiro* verbo comum também à prática médica grega de cirurgias e incisões; iii) o uso da divisão pelo *Estrangeiro* é diferente do uso classificatório que presumivelmente foi difundido na Academia dirigida por Espeusipo; se o médico dessa cena cômica representasse o eleata, seria esperada uma reprovação dos alunos por parte do mesmo (como ocorre na cena).

<sup>236</sup> Tradução minha do texto grego, contando com os auxílios importantíssimos da tradução de Charles Burton Gulick (fonte: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Athenaeus/home.html> - página de internet) e da tradução anônima presente no sítio eletrônico da Universidade Católica de Louvain ([http://www.sflt.ucl.ac.be/files/AClassFTP/Textes/ATHENEUE/deipnosophistes\\_02\\_fr.txt](http://www.sflt.ucl.ac.be/files/AClassFTP/Textes/ATHENEUE/deipnosophistes_02_fr.txt) - página de internet).

Lembremos, ainda, que eu mesmo, numa sessão anterior<sup>237</sup>, antes de me aprofundar na questão, resumi o método como uma prática de taxionomia. Naquele momento, eu disse que, num momento posterior, esse entendimento seria reavaliado. Este momento é agora. Pois Platão não parece concordar com tudo o que o seu sobrinho, a sociedade ateniense ou quaisquer outras pessoas pensavam ou pensam acerca de seu método; a divisão, a seu ver, parece propor muito mais... do que a apresentação de “classes”<sup>238</sup>. Vejamos como seria isso.

Eu dizia que Trevaskis seria um daqueles que possui um tal entendimento classista das divisões, e que este entendimento, inclusive, se harmoniza ao segundo sentido que Pradeau identificou para o termo *eîdos*. Essa difícil posição intermediária assumida pelo autor inglês, entre o “conceito” e a “Forma”, exigir-lhe-á uma série de assunções, que, se analisadas em sua totalidade fariam com que meu estudo muito se desviasse de sua rota. Desse modo, me limitarei a destacar duas, as mais importantes. A primeira assunção refere-se a *Sofista* 253d, onde o Estrangeiro define a obra da ciência dialética como “*katà géne diaireîsthai*”. Segundo Trevaskis, isso não significa “dividir segundo os gêneros”, mas antes “distinguir conceitos”; esta interpretação permitiria ao comentador afirmar que essa definição de dialética não diz respeito ao procedimento de divisão. Ainda que o verbo escolhido por ele seja compatível com o campo semântico de *diairéo*, a inferência que ele extrai desta opção de tradução não deixa de ser altamente questionável. Veja-se bem que o principal argumento que o comentador propõe para sustentar essa sua inferência é... psicológico, acerca do próprio Platão escritor!: “Quão estranho seria para Platão ter empregado o método seis vezes (...) e então (...) [ter] descrito isso, sem nenhuma referência ao seu prévio uso”<sup>239</sup>. Trevaskis acrescenta ainda um argumento dramático, segundo o qual é possível ver também nessa descrição do método dialético uma atmosfera de novidade, o que também apontaria para o fato de que ele não vem sendo usado desde o começo do diálogo. Primeiro, não vejo um ar de novidade propriamente dito, mas sim de descoberta “ao acaso” ou “esbarrão” no método de divisão. De fato, o que o Estrangeiro diz é que eles literalmente “caíram em cima” (*empésontes*, 253c7) da ciência dialética, que encontraram-na sem querer, o que não significa que o método dela já não pudesse estar sendo utilizado. Dentro da imagem de “caça”, que perpassa o diálogo inteiro, esse efeito dramático de surpresa é totalmente compreensível quando, na busca por um objeto (a sofística), se “esbarra” em outro (a filosofia). O que Trevaskis parece confundir é i) a surpresa com o “achado” do método com ii) a surpresa com o uso dele; são tipos de surpresas diferentes. A dialética não é novidade para Estrangeiro e Teeteto; apenas não se intencionava encontrá-la neste

---

<sup>237</sup> Sessão 1.3.1.

<sup>238</sup> E nesse “muito mais” não visio apontar na direção dada por Brown, que entende que a alternativa à taxionomia é a busca de definição. No contexto das divisões de pescador com anzol e de sofista no *Sofista*, ao menos, não nos parece que essa distinção seja possível. As definições obtidas destes gêneros podem também ser vistas como classificações deles em determinados grupos. Cf. BROWN, 2010, p. 154.

<sup>239</sup> Cf. TREVASKIS, 1967, p.121.

momento. Em segundo lugar, acerca do argumento psicológico, não vejo absolutamente nenhum problema no fato de Estrangeiro e Teeteto não afirmarem explicitamente que a dialética que eles estão definindo neste momento seja o procedimento de divisão que eles vêm realizando desde o começo do diálogo – notadamente, de 219a a 231b. entendo que a identificação do método definido com o método utilizado seria algo obviamente evidente, seja, no plano dramático, para os personagens presentes na discussão, seja para os leitores-alvos do diálogo, os alunos avançados da Academia. Nesse sentido, o não pedantismo da ausência, neste trecho, de uma colocação por parte do Estrangeiro do tipo “então, exposto este método de filosofia, conclui-se que eu, por utilizá-lo desde o início do debate, sou filósofo”, deve ser visto como aspecto positivo do caráter do personagem, compatível com a humildade tão emblemática de Sócrates nos diálogos anteriores<sup>240</sup>. Afinal, desde a abertura do *Sofista* (216a-c), já estava certo entre os presentes que o eleata é um filósofo, e portanto tal informação não precisava ser por ele ratificada. A mesma honrosa ausência de pedantismo pode ser vista no silêncio de Sócrates, que também está ali presente e ouve a definição de dialética sem interromper o Estrangeiro para dizer que “essa” dialética assim definida é o que ele próprio também já operara em várias ocasiões pretéritas, como no *Fedro*<sup>241</sup>. Desse modo, não posso aceitar, de Trevaskis, nem o argumento dramático, nem o psicológico, pela falta de fôlego que eles apresentam quando confrontados com os textos platônicos.

A segunda assunção à qual Trevaskis está sujeito é a de que o conhecido trecho sobre a divisão no *Fedro*, 265e, já visto por mim na sessão 2.3.1.7. e alhures, não diz respeito a Formas. Relembrando, nesse momento do debate do *Fedro*, Sócrates está a dizer que todas as discussões acontecidas neste diálogo até então pareceram “jogos” (*paidiai*, *Fedro* 265c8; *Parmênides* 137b2), mas que, em meio a eles, a “boa fortuna” (*týche*) fê-los esbarrar em “dois tipos” (*dusîn eidoîn*) de procedimentos, que “não seria não gracioso” (*ouk áchari*) alguém “apreender” (*labeîn*). Desses dois tipos de jogos, o segundo em especial é o que aqui mais nos importa, e Sócrates, conforme já visto na primeira parte de meu estudo, assim o define: *κάτ' εἶδη διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πεφύκεν* (*Fedro* 265e1-2). Apesar de Sócrates se valer, como se vê, de praticamente as mesmas palavras que o Estrangeiro utiliza em *Sofista* 253d, a Trevaskis seria mais difícil sustentar sobre este trecho do *Fedro*, como ele fez sobre o do *Sofista*, que não está em jogo o método de divisão – afinal, Sócrates mesmo chama esse segundo “jogo” de “divisões” (*diairéseon*, *Fedro* 266b4). A tática do comentador, então, ainda se fiando na conhecida polissemia do termo *eîdos*, é afirmar que o termo não tem aí o significado de “ideia” ou “Forma”. A despeito de Sócrates dizer que deve-se “entrecortar segundo as articulações naturais”,

<sup>240</sup> P.ex., em *Hípias Menor* 373b.

<sup>241</sup> Conforme visto na sessão 2.3.1.7., embora note diferenças entre as divisões de Sócrates e do Estrangeiro, eu entendo que uma essência em comum perpassa os dois métodos. Veja-se também a observação perspicaz de Dixsaut que conecta as duas coisas (DIXSAUT, 2001, p. 130). Sobre a relação cronológico-dramática entre os dois diálogos, o momento dramático do *Sofista* parece ser posterior ao do *Fedro*, haja vista que no primeiro, segundo o *Teeteto* (210d) e o *Eutífron* (2a), conversas ocorridas na véspera do *Sofista*, Sócrates está indo responder ao litígio que culminará na sua morte.

Trevaskis afirma: “uma divisão de um gênero em suas espécies constituintes é sem dúvida *kat' árthra*. Mas eu imagino que Platão reconheceria outras divisões “naturais” com algumas classes as quais não eram para ser identificadas com Ideias”<sup>242</sup>.

E, assim, valendo-se inclusive dos termos aristotélicos para falar da divisão (gênero e espécie), Trevaskis se mostra afinado com o viés taxionômico, e aponta na direção de assumir para as *eide* ou *géne* um sentido diferente de Forma inteligível. Trevaskis está certo em sua assunção?

### 3.2. A boa divisão e as *eide*: duas regras no *Político*

*A beleza é como Deus; cada fragmento é completo.*

Rodin

O tratamento de Platão desta difícil questão está em *Político* 262a3-263a1 - e Trevaskis deixa claro que também tem em vista essa passagem, pois cita o mesmo exemplo de que Platão se vale nela<sup>243</sup>. Neste trecho, o Estrangeiro identifica um erro cometido por ele e o jovem Sócrates no meio do percurso dierético<sup>244</sup>. O erro não é outra coisa senão justamente, nas divisões, a respeito de uma parte pequena e una, separá-la de um todo de múltiplas e grandes partes (*Político* 262a1-2), quando esse todo não for nenhuma das *eide* separadas (a2). Ou, dito de outro modo: para que a divisão seja correta é necessário que cada uma das partes cortadas seja, ao mesmo tempo, uma *eidos* (b1-2). A questão não é de pouca monta: salvo nessas condições, a divisão de modo algum será realizada corretamente, e, nesse “jogo trabalhoso” (*Parmênides* 137b2), essa incorreção é o maior risco que se corre (*Político* 262b5-6). Trata-se de dividir o objeto segundo as *eide*, porque, tudo o que importa nestas caçadas dieréticas, o Estrangeiro o proclama abertamente, é que “as *ideai* se deem a alguém” (b7-8). A divisão, portanto, é, fundamentalmente, um lidar com *eide* (*Político* 262b1), *géne* (d1) ou *ideai* (b7) – termos empregados, também no *Político*, como sinônimos, na esteira do ocorrido no *Sofista*. Neste sentido, este método é um processo paradoxal: por um lado, dividindo um todo segundo suas articulações naturais, vai revelando gradativamente as *géne/eide/ideai* em jogo nesse todo – as *eide* vão “se dando”, vão aparecendo aos olhos daquele artista cirurgião que tem o poder divino de “enxergá-las”, o dialético. Por outro lado, só é possível efetuar estas divisões se estas *eide*, de alguma maneira, já estiverem sendo visadas. Mais à frente explorarei mais as cores desse caráter paradoxal do método.

Agora nos interessa mais o problema de que, para sustentar sua posição de que estas *eide* não

<sup>242</sup> TREVASKIS, 1967, p.124.

<sup>243</sup> TREVASKIS, 1967, p.128, nt. 24.

<sup>244</sup> Não concordo, portanto, com Benardete, que entende que o Estrangeiro proclama que seu método é “infalível”. Cf. BENARDETE, 1984, p. 78.



tem a substancialidade ontológica das Formas, Trevaskis vai dar exatamente o mesmo exemplo que Platão utiliza para exemplificar as exigências do método no *Político*: a divisão da humanidade por raça e por sexo (262e). Segundo o comentador, destas duas divisões, “apenas a última refletiria uma estrutura de ideias”<sup>245</sup>, muito embora ambas sejam *kat' árthra* e lidem, na opinião dele, com classes naturais<sup>246</sup>. Isto é, Trevaskis está nos fornecendo sua interpretação deste trecho do *Político*, segunda a qual a divisão por sexo “resulta” em Formas, e a por raça, não. De fato, o Estrangeiro aponta problemas de mau emprego do método na passagem... Mas vejamos exatamente como ele vai procurar se fazer entender com sua exemplificação:

*SOC. JOV. Porque dizes que a minha divisão não foi feita corretamente?*

*ESTR. Porque é o mesmo que alguém tentar dividir em dois gêneros como o costume dos muitos, i.é, separando o [gênero] helênico como uma unidade separada de todos [os outros gêneros], e, à totalidade destes outros gêneros, [a despeito de] não se misturarem nem falarem a mesma língua e serem em número ilimitado, [alguém] atribuir a denominação única de “bárbaros” - supondo, devido a essa denominação única, serem [todos estes outros gêneros] um gênero uno em si mesmo; ou se alguém considerar “dividir o número segundo duas eíde” o “cortar [o] 10.000, afastando de todos [os outros números]”, como [se estes constituíssem a] eídos una dos separados, e, [como se] atribuindo um nome único a [este] resto, devido a essa denominação e a essa avaliação nasceria um gênero diferente e separado daquele. Melhor de fato e certamente dividiria segundo as eíde e em dois se alguém por um lado cortasse o número em ímpar e par, e, por outro lado, o gênero humano em masculino e feminino; todavia, se num primeiro momento recortasse [o gênero humano] 'fazendo' [gêneros] de Lídios ou de Frígios ou [gêneros] de tudo diferentes, sempre acabaria sem saber o que fazer para descobrir se cada um dos [gêneros] recortados [é] gênero e ao mesmo tempo parte.*

NE. ΣΩ. Ποῖον οὖν δὴ φράζεις διαιρουμένους ἡμᾶς οὐκ ὀρθῶς ἄρτι δοῶν;

ΞΕ. Τοιόνδε, οἷον εἴ τις τὰνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα

<sup>245</sup> TREVASKIS, 1967, p.124.

<sup>246</sup> TREVASKIS, 1967, p.128, nt. 24.

διελέσθαι γένος διαιροῖ καθάπερ οἱ ἀπὸ πάντων αφαιροῦντες χωρὶς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὖσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μιᾷ κλῆσιν καὶ γένος ἔν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν· ἢ τὸν ἀριθμον τις αὖ νομίζοι κατ' εἶδη δύο διαιρεῖν μυριάδα ἀποτεμνόμενος ἀπὸ πάντων, ὥς ἐν εἶδος ἀποχωρίζων, καὶ τῷ λοιπῷ δὴ παντὶ θέμενος ἐν ὄνομα διὰ τὴν κλῆσιν αὖ καὶ τοῦτ' ἀξιοῖ γένος ἐκείνου χωρὶς ἕτερον ἐν γίγνεσθαι. κάλλιον δέ που καὶ μᾶλλον κατ' εἶδη καὶ δίχα διαιροῖτ' ἄν, εἰ τὸν μὲν ἀριθμὸν ἀρτίῳ καὶ περιττῷ τις τέμνοι, τὸ δὲ αὖ τῶν ἀνθρώπων γένος ἄρρενι καὶ θήλει, Λυδοὺς δὲ ἢ Φρύγας ἢ τινας ἑτέρους πρὸς ἅπαντας τάττων ἀποσχίζοι τότε, ἥνίκα ἀποροῖ γένος ἅμα καὶ μέρος ευρίσκειν ἑκάτερον τῶν σχισθέντων.

(*Político* 262c8-263a1)

Não posso concordar com Trevaskis que a divisão por raças não é em si boa ou ontologicamente “reveladora”. A meu ver, as determinações em tela do Estrangeiro dizem respeito tão somente à obediência a duas regras que próprio Platão impôs ao seu método de dividir:

- i) deve-se sempre cortar entre (*diatémnein*) os *géne/eide/ideai* naturais (*Fedro* 265e1-2; *Político* 262b1);
- ii) deve-se sempre cortar pelo menor número possível (*Político* 287c). Como adendo a esta segunda regra, o Estrangeiro acrescenta ainda que o ideal é que este corte seja sempre em dois, operado no “meio” do campo extensional do gênero (*mesotómein*, 265a4). Todavia, a depender das circunstâncias, admitem-se cortes não medianos e não em dois (287b-c).

A regra havia sido estabelecida no *Fedro*, e é o que dá o enraizamento ontológico à divisão. A explicação da segunda regra talvez seja aquela mesma que lhe dá Ackrill (Platão, ele mesmo, nunca explicou): quanto maior o número de partes numa divisão, maior a probabilidade de que importantes similaridades 'escapem' ao pensamento do pesquisador<sup>247</sup>. A admissibilidade que flexibiliza esta segunda regra se justifica existe porque a primeira regra a impõe: há gêneros que, ao serem 'cortados'

<sup>247</sup> Cf. ACKRILL, 2007, p. 103.

em suas *eide* naturais ou constituintes, apresentam mais de duas *eide* “sob” ele, ou *eide* de 'tamanhos' desiguais<sup>248</sup>. Insisto em ratificar, conforme exposto desde o primeiro tomo de meu trabalho, que tais cortes são sempre perspectivísticos; i.é, a priori, nunca são absolutos ou definitivos. Isso significa dizer que um mesmo gênero pode sim ser visado sob um ponto de vista e 'dividido' nas *eide* vislumbradas sob este ângulo, e, logo depois, pode ser visado sob outro ponto de vista e dividido a partir das *eide* avistadas nesse novo enfoque. Veja-se, a título de exemplo, a divisão inicial do gênero *techné*, que é apresentada sob três versões diferentes no *Sofista* e no *Político*. A única explicação que considero plausível para isso é o perspectivismo: o modo como o gênero é visado em cada momento da pesquisa pode fazer com que rotas diferentes sejam percorridas para encontrá-lo; pode mesmo levar a que divisões diferentes (pontos diferentes de 'corte') possam ser realizadas 'sobre' um mesmo gênero. Nesse sentido, o Estrangeiro demonstra que, de acordo com o contexto, o gênero Arte pode ser dividido em:

- 1) Arte Aquisitiva (*ktetiké*) e Arte Produtiva (*poietiké*) (*Sofista* 219d1);
- 2) Arte Prática (*praktiké*) e Arte Apenas Cognitiva (*gnostiké*) (*Político* 258d5);
- 3) Arte Separadora (*diakritiké*) e Arte Unificadora (*synkritiké*) (*Político* 282b6-7);

E essa versão da divisão do gênero Arte é que inviabiliza a interpretação de que, quando a *diakritiké* aparece em *Sofista* 226c8, Platão estaria aí realizando uma divisão em três da *techné*. De modo algum; ele apenas está adiantando um ângulo de corte que só virá a ser 'materializado' bem mais à frente, no *Político* 282b6-7. O perspectivismo platônico, assim, possibilita três divisões do gênero Arte, as quais são igualmente legítimas porque se fundam em perspectivas (critérios) de 'corte' plenamente válidos, enquanto objetivamente existentes. Voltando ao caso do gênero humanidade, na visão de Platão, a realização da divisão dele por raças não é, em si, ruim: apenas importa que a perspectiva que a guie siga as duas regras determinadas pelo “professor” do método. A divisão que a maioria (*hoi polloi*) opera – dividir a humanidade em raça ou gênero grego e raça ou gênero bárbaro – é errônea porque desrespeita a primeira regra. Afinal, os bárbaros não formam um “gênero uno e em si” (*génos hèn autò*, *Político* 262d5-6), porém “vários” (262a8) “outros gêneros” (d3), diferentes entre si e que não possuiriam por denominador comum nada além do fato de serem não-gregos – um fator de alteridade insuficiente para fazer do conjunto deles um correspondente de uma Forma<sup>249</sup>.

<sup>248</sup> PHILIP, 1966, p. 352-353: “(...) como alternativa Platão está disposto (...) a abrir mão de dicotomia se a espécie a ser definida cai naturalmente em mais de duas subespécies. Divisão deve ocorrer sobre juntas naturalmente existentes; i. é, cada espécie de espécie superordinada deve ser não uma espécie lógica mas uma entidade real, independentemente existente (...)”.

<sup>249</sup> Para Gomez-Lobo, esse conjunto é justamente um conjunto de todas as outras Formas, o que se aproxima de meus argumentos, expostos na sessão 2.1.4. Cf. GOMEZ-LOBO, 1977, p. 45. Este comentador, contudo, não me parece ter sido muito feliz em seu comentário (p. 46) a este trecho específico do *Político*, porque dá a entender que Platão vedaria em geral a divisão feita com a partícula negativa “não”. Na verdade, o que esse diálogo parece condenar é o caso específico da realização da divisão por negação que não atende à exigência de que as partes resultantes devem corresponder a *eide* ontológicas.

A divisão gregos-bárbaros peca porque é “artificial”: não repartindo a humanidade nas suas articulações naturais, como que pretende 'gerar' (*gígnesthai*, 262e3) uma parte que não é um *eídōs* ou *idéa* natural – contrariando o estabelecido em *Político* 262b1-2<sup>250</sup>. A divisão por raças na perspectiva de gregos-bárbaros é perfeitamente o que Trevaskis afirmou: um corte que não reflete uma estrutura de ideias – e o *Político* ainda aponta outro exemplo desse tipo errado de corte: a divisão homem-animais (263c-e). Todavia, a mesma acusação não pode ser imputada à divisão por raças na perspectiva das múltiplas raças (“Lídios”, “Frígios”, etc, 262e6), a qual vai sim de encontro à real multiplicidade de *eíde* em jogo nessa divisão. I.é, na divisão do gênero humanidade, a perspectiva “por raça” não permite visualizar apenas duas partes, porém várias partes, tantas sejam os tipos de cultura existentes<sup>251</sup>. Não trata-se assim a divisão por raças de uma divisão em si “ruim”. Trata-se da possibilidade de uma “má” perspectiva e de uma “boa” perspectiva para a realização do corte. Ora, o leitor poderia arguir contra mim: “Mas não está o Estrangeiro no trecho citado exatamente criticando a divisão da humanidade na perspectiva das múltiplas raças?” entendo que não: ele apenas está exigindo que a perspectiva que guie este corte esteja em atenção à segunda regra: sempre que possível, em dois e na linha mediana. Se houver a possibilidade de um tal corte, ele deve ser feito antes de um que não tenha essas qualidades. Entendo, portanto, que o que o Estrangeiro está dizendo é: “Se [alguém] recortasse, num primeiro momento (τοτε)” (262e7), sob a perspectiva dessas múltiplas raças, seria errado, porque é obviamente possível visualizar antes uma outra perspectiva de corte que respeita a regra da dicotomia e da medianidade: a divisão por sexo. Esta “gera” dois gêneros de extensão virtualmente iguais, o masculino e o feminino. Coloquei “gera” entre aspas para marcar que trata-se de uma linguagem metafórica: a divisão, a rigor, não gera nada, mas, antes, “ilumina” ou “torna mais visíveis” (ἐναργεστερον, 263a3), sempre dentro de uma perspectiva, os *géne/eíde/ideai* naturais em jogo.

Nesse sentido, o marcador da noção de “perspectiva” nas divisões é justamente o uso quase onipresente da preposição *κατὰ* quando Platão vai falar delas (*Sofista* 253d1, *República* 454a6, *Fedro* 265e1, etc!) : dividir *katà eíde* é dividir segundo a perspectiva que se tem das *eíde*, i.é, cortar entre as *eíde* que, a cada visada, são visualizadas. Esta interpretação do uso da preposição, inclusive, pode às vezes livrar o texto do *Sofista* do embaraço de cair em contradição consigo mesmo, como queriam alguns comentadores<sup>252</sup>... Aqui, aproveito também para expor a questão colocada por Brown de se o

<sup>250</sup> A luz, portanto, do estabelecido no *Político* de que na boa divisão a parte é ao mesmo tempo um *eídōs* ou *génos* (262b1-2; d1; e7), me é possível rejeitar a posição de Fattal (supostamente baseada em Festugière), segundo a qual a divisão propriamente dialética é aquela que, entre outras coisas, é capaz de “dissociar o gênero da parte”. Cf. FATTAL, 1991, p. 156-157; FESTUGIÈRE, 1950, p. 199-201.

<sup>251</sup> E aqui a Hipótese das Formas poderia receber a seguinte crítica: “Ora, se, na história do planeta Terra, as raças e culturas (povos) humanos são coisas efêmeras, que surgem e desaparecem, o que pode ser dito de suas Formas?: elas já existiam antes do surgimento daquelas? Elas continuam a existir depois do desaparecimento daquelas?”

<sup>252</sup> Aqui gostaria de aproveitar para, com base nessa relação entre a preposição *katà* e o *perspectivismo*, discordar de uma posição assumida por Bluck e Cordero sobre o *Sofista*. Tais autores veem a passagem 250c3-7 como uma “contradição” ou

correto seria traduzir “*katà géne/eíde diaíresthai*” por “dividir de acordo com gêneros/espécies” ou “dividir em gêneros/espécies”. Brown argui, de início, que *Fedro* 265e permite-lhe a preferência pela segunda opção, já que a divisão seria “em formas de acordo com as articulações” naturais<sup>253</sup>; mais à frente<sup>254</sup>, entretanto, a comentadora se retrata, afirmando que “(...) é claro que Platão está feliz em usar o mesmo termo para o princípio de divisão como para o resultado da divisão”. Tal colocação vai de encontro ao meu entendimento, a saber: as *eíde/géne/ideai* são ao mesmo tempo os critérios das divisões<sup>255</sup> e os resultados das mesmas.

A crítica do Estrangeiro à divisão da humanidade, no fundo, é apenas o estabelecimento de uma *ordem* no procedimento divisório deste caso particular, ordem essa que é derivada da conclusão à que se é levado pela atenção à segunda regra: antes de cortar por raças, deve-se cortar por sexo. I.é, são possíveis várias perspectivas de corte, contudo existem regras a que elas devem se submeter. Sobre cortar por raças em seguida ao cortar por sexo, o texto não parece se opor. A ideia de ordem para o processo pode parecer em dissonância com a noção de que o método é perspectivístico, pelo fato de que tal ordem sem dúvida limita o poder de decisão do dialético. Essa dissonância, todavia, é aparente; as duas regras, como toda regra, limitam as decisões perspectivísticas de lugares de corte a um campo menor, mas não destroem todas as suas alternativas. Segundo Brown, a objetividade no método sugeriria a existência de “apenas um único caminho correto para dividir”<sup>256</sup>; sua posição será melhor analisada no Anexo I deste estudo. Por ora, posso adiantar que entendo que não há necessariamente apenas um único caminho: a estrutura em que as Formas estão inseridas compreende uma multiplicidade de relações entre elas, relações essas todas objetivamente existentes. Na atenção a esta estrutura, o dialético pode vislumbrar mais de um lugar onde duas *eíde* se separam, e optar, a cada vez, por um desses lugares para operar o 'corte'. A metáfora de cortar a carcaça em suas juntas, obviamente, é uma metáfora. Nem todas as características implicadas nela podem ser aplicadas para a compreensão da relação entre as Formas. Por outro lado, a limitação de lugar de corte que a objetividade impõe ao poder de decisão é, inclusive, positiva e necessária; pois mostra que o perspectivismo presente nessas

---

“refutação” da passagem 249d3-4. Na primeira, lê-se: [é necessário] (ἀνάγκη) “dizer tanto o ser quanto o todo como, ao mesmo tempo, em-movimento e não-em-movimento.” (οσα ακινητα και κεκινημενα, το ον τε και το παν συναμφοτερα λεγειν). E, na segunda: “Logo, o ser não é ao mesmo tempo nem movimento nem repouso, mas algo diferente de ambos. (...) Por sua própria natureza, o ser não está nem em repouso nem em movimento” (Ουκ αρα κινησις και στασις εστι συναμφοτερον το ον αλλ' ετερον δη τι τουτων. (...) Κατα την αυτον φυσιν αρα το ον ουτε εστηκεν ουτε κινειται). De fato, o Estrangeiro está, na segunda passagem, dizendo o contrário do que afirmou algumas linhas acima, EXCETO se se toma a preposição “*katà*” com o sentido perspectivístico que lhe atribuo em minha argumentação. A partir desta atribuição, é possível entender que o Estrangeiro está dizendo: segundo (na perspectiva de) sua própria natureza, o ser não está nem em movimento nem parado; contudo, segundo (na perspectiva de) sua *participação mútua* tanto no Repouso quanto no Movimento (254d10) – pois os três são *megísta géne* (d4-5) – o ser, em alguma medida, é sim em-movimento e em-repouso (249d3-4). Cf. BLUCK, 1975, p. 106; CORDERO, p. 252, nt. 263.

<sup>253</sup> Cf. BROWN, 2010, p. 156.

<sup>254</sup> Cf. BROWN, 2010, p. 157, nt. 15.

<sup>255</sup> Cf., p. ex., *Fedro* 273d, onde as Formas são claramente critério de divisão: “divisão dos entes (*ónta*) segundo as *eíde*”.

<sup>256</sup> Cf. BROWN, 2010, p. 157.

decisões não representa uma falta de critério, na qual qualquer corte arbitrário seria bem-vindo e legítimo.

### 3.3. ...Voltando à argumentação de Trevaskis...

*Platão não acredita num método constante e rigoroso  
pelo qual você pode sempre por as coisas em seus  
escaninhos de classificação (...)*  
Philip<sup>257</sup>

É justamente a diferença de perspectivas entre divisão por raças segundo (*katá*) gregos e bárbaros e divisão por raças segundo (*katá*) as múltiplas raças (Lídios, Frígios, etc) que parece ter escapado a Trevaskis. Nesse segundo caso, o Estrangeiro não parece entender que a divisão seria ilegítima e não corresponderia a *eíde* reais; ele apenas parece entender que, por ser impossível que o corte por raças seja em dois, é preferível efetuar primeiro um corte por sexo, porque “resulta” em duas partes iguais; sendo dois o menor número possível para a divisão, é mais desejável aos olhos do eleata. Nesse ponto, é possível ver uma contradição no comentário de Trevaskis: o fato de ele entender<sup>258</sup> como incompatíveis esta posição do Estrangeiro, exposta acima, e a do Sócrates da *República* (em X, 596a)<sup>259</sup>, mostra que o comentador inglês entende (inconscientemente?) que as divisões do Estrangeiro estão sim lidando com Formas inteligíveis – o que é uma contradição com o que vinha defendendo até então. Por outro lado, esta incompatibilidade, muito embora traia os declarados objetivos de Trevaskis<sup>260</sup>, foi muito bem notada por ele; e será mais à frente melhor analisada por mim. Vejamos, por enquanto, outros dos seus argumentos para sustentar a tese de que os elementos das divisões não são Formas.

Afirma<sup>261</sup> o comentador que a divisão é aplicada no *Fedro* à alma (271d1-5), e que o mito descrito neste diálogo nos informa que a alma não é uma Forma. Primeiro, não consigo ver em que esse mito, que conta uma narrativa sobre a saga vivida em particular por cada uma das almas humanas, impede que exista uma Forma de alma (ou Alma enquanto Forma). Não tomarei partido acerca da questão de isto existir ou não, haja vista ela ser de extrema magnitude no *corpus platonicus*; entrar

<sup>257</sup> PHILIP, 1966, p. 342.

<sup>258</sup> TREVASKIS, 1967, p.126.

<sup>259</sup> A sequência da passagem 596a não deixa dúvidas de que Sócrates está falando de Formas ou Ideias inteligíveis, modelos das coisas do mundo sensível: “o artífice que fabrica cada uma destes objetos o faz olhando para a *idéa* (...)” (*República* 596b6-7). Trevaskis só poderia entender o trecho da *República* como incompatível com *Político* 262b-263a se entendesse que também neste trecho dessa última obra são as Formas que estão em jogo.

<sup>260</sup> Vide nota anterior.

<sup>261</sup> TREVASKIS, 1967, p.124.

nessa discussão levaria a temas como a alma una do mundo (*Timeu* 34c-37c) e outros mais, fazendo com que meu estudo perdesse completamente o foco. Pode ser até que haja argumentos em outros recantos da obra platônica contra uma noção de Forma de alma, mas certamente o mito do *Fedro* não é um deles: no trecho introdutório do mito, aliás, o próprio Sócrates fala em *idéa* de alma (*Fedro* 246a3), termo utilizado mais à frente neste mesmo diálogo (249b6-c1) com o sentido de Forma inteligível.

Ainda sobre esse método de divisão de Sócrates no *Fedro*, outro ponto questionável do comentário de Trevaskis é a análise que ele faz dele. Embora, conforme visto na sessão 2.3.1.7., eu não esteja disposto a sustentar que as divisões operadas por Sócrates nos outros diálogos sejam exatamente iguais ao procedimento que o Estrangeiro apresenta no *Sofista* e no *Político*, defendendo que estes métodos sejam 'parentes ascendentes', com uma essência ontológica em comum. Trevaskis, por seu turno, muitas vezes tentará 'desontologicizar' por completo as divisões socráticas sem a apresentação de um argumento sequer, mas apenas exprimindo a sua própria perplexidade<sup>262</sup>. O mesmo repetir-se-á no comentário às divisões operadas pelo Estrangeiro, no qual, p. ex., o comentador procurará isentar de qualquer ontologia a sétima divisão (*Sofista* 267e) dizendo: “Podemos ver alguma destas divisões com o nome de uma Ideia?”<sup>263</sup>; e, a partir dessa interrogação, logo em seguida ele dará como provada a sua posição (!): “(...) nós estamos uma vez mais aliviados de qualquer necessidade de olhar para a Divisão como essencialmente dizendo respeito a Ideias”<sup>264</sup>.

Por tudo exposto, não posso aceitar a posição de Trevaskis e do grupo “classista” de que os elementos da divisão sejam meras classes sem “peso” ontológico. Vejamos o outro grupo.

### 3.4. A Divisão lida com “conceitos” ou “pensamentos”? - Griswold e o Viés Lógico-Linguístico

(...) o processo de conhecer e então a atividade da alma é o princípio  
unificando os gêneros e então a causa do “ser” deles. (...) Os gêneros  
são parte desta silenciosa e interna geração (...) de dianoia (...)

Griswold<sup>265</sup>

Na esteira da sugestão de cunho cronológico de Marques<sup>266</sup>, entendo ser Charles Griswold um bom representante da posição conceitualista acerca do método de divisão do *Sofista*. Argumentando, como Trevaskis, contra a identificação dos gêneros com as Formas, este comentador ousará mais do

<sup>262</sup> TREVASKIS, 1967, p.125, nt. 18.

<sup>263</sup> TREVASKIS, 1967, p.125.

<sup>264</sup> TREVASKIS, 1967, p.126. A fragilidade da posição do comentador é ainda visível nas palavras inseguras escolhidas para concluir: “Eu *acho* que nós *podemos* concluir (...) que a divisão não diz respeito essencialmente (...) a Ideias.” (p.128, grifo meu).

<sup>265</sup> GRISWOLD, C. Logic and metaphysics in Plato's *Sophist*. *Giornale di Metafisica* 32 (1977), p. 570.

<sup>266</sup> MARQUES, 2006, p.24, nt. 11.

que aquele, ao afirmar que tais gêneros são na verdade “conceitos”, fabricados pela atividade psíquica do inquiridor; em última instância, os *géne* que as divisões apresentariam seriam pensamento (*dianoía*)<sup>267</sup>. A discussão conduzida pelo Estrangeiro, portanto, na visão deste comentador, se distanciaria da discussão dos diálogos conduzidos por Sócrates, por substituir a objetividade desta por um subjetivismo, centrado na “produtividade intelectual”<sup>268</sup> da alma – alma esta a qual, na sua visão, se aproxima muito do que modernamente nomearíamos “mente”. Assim, ao lidar por excelência com conceitos, o diálogo *Sofista* estaria longe de possuir um sentido eminentemente ontológico, mas antes um profundamente lógico-matemático-linguístico.

A argumentação que Griswold expõe em sua conclusão atém-se principalmente à presença no texto grego de Platão, quando no tratamento desse assunto, de duas coisas, e à inter-relação entre elas:

- i) o dativo locativo *en têi psychêi* (250b7-10); e
- ii) as formas do verbo *gígnomai* (263d6-8, e3-5, 264a1-2).

Vejamos o primeiro ponto. Vemos Griswold estabelecer, acerca dele: “o Estrangeiro afirma que o ser é um terceiro 'na alma'”<sup>269</sup>. Voltando meus olhos com atenção para esta passagem do diálogo, é possível ver que o Estrangeiro na verdade faz a Teeteto a pergunta “Mas [não] postulas tu o ser, na alma, como alguma coisa terceira em relação àquelas coisas (...)? (Τριτον ἄρα τι παρα ταυτα το ὄν ἐν τη ψυχῇ τιθεις;)”, e não a afirmação que Griswold propõe. Em segundo lugar, nesta pergunta, embora realmente a preposição *ἐν* dê um sentido locativo ao dativo, entendo que a expressão *en têi psychêi* deva ser interpretada com o mesmo grau de literalidade com que se entende a expressão portuguesa “tenho em mente fazer algo” ou a grega “*en tōi nōi écho ti poieîn*”: com nenhum grau de literalidade locativo-espacial. A despeito da presença da preposição, é possível ver um sentido instrumental implícito para o dativo nas três expressões: é “com” a alma que eu 'vejo' as Formas, é “com” a mente ou o *noûs* que eu penso em fazer algo; não há um real sentido literalmente espacial nesse modo de falar, em grego ou português; é como uma metáfora. Griswold alude, ainda, sem sucesso, a outras duas passagens do *Sofista* que ele entende que seriam também sugestões dessa noção locativa para a alma: 238b6-8, onde a ocorrência do dativo *dianoiai* é um instrumental do verbo *lambáno* (ficando assim o período: “(...) apreender mediante o pensamento os não-seres (...)", tradução minha); e 240d3, onde *psyché* sequer está no dativo, mas no acusativo, sem nenhuma conotação locativa – pois este substantivo é aí o objeto direto de *phésomen*.

Em relação ao segundo ponto, o autor reclama para γίγνομαι o sentido intransitivo de “surgir”,

<sup>267</sup> GRISWOLD, 1977, p. 570.

<sup>268</sup> GRISWOLD, 1977, p. 570.

<sup>269</sup> GRISWOLD, 1977, p. 561.



“nascer”, defendendo assim, nas passagens destacadas, a hipótese de uma geração dos gêneros como pensamentos pensados. É certo que estes sentidos intransitivos pertencem ao campo semântico do termo, dizendo mesmo respeito à sua etimologia<sup>270</sup>; por outro lado, quando acompanhado de predicativo de sujeito, o verbo também contempla o sentido de verbo de ligação: “tornar-se” e até mesmo “ser”<sup>271</sup>. A primeira ocorrência que Griswold trouxe à mesa de debates é:

*ESTR. Não são então pensamento e lógos o mesmo – exceto [pelo fato de que] o diálogo sem som da alma consigo mesma, por seu turno, vem a ser (gignómenos) isso mesmo que nós nomeamos pensamento - ?*

*TEE. Totalmente assim.*

*(Sofista 263e3-5)*

A pretendida intransitividade que Griswold atribui no trecho a *gignómenos* entendo como impossível, haja vista o fato de este particípio ligar o sujeito (*ho diálogos*) com seu predicativo (*toút'autò*), conferindo a *gígnomai* o sentido comum de um verbo de ligação, equivalente a “tornar-se” ou “ser”. O período pode ser inclusive assim traduzido, sem prejuízo de sentido: “(...) - exceto [pelo fato de que] (...) o diálogo (...) é isso mesmo que nomeamos pensamento.” Esse sentido de ligação para o verbo é atestado, p. ex., por Homero: na *Iliada*, é possível ver Agamémnon dizendo a Teucro, no campo de batalha: “Sê tu (*géneai*) o farol para os Dânaos” (*Il.*, VIII, 282)<sup>272</sup>. Caso se seguisse o entendimento de Griswold, ignorando o predicativo e entendendo o verbo como um intransitivo “surja”, o período ficaria sem sentido. O sentido de ligação, nesses casos, é, portanto, patente. Concorde a mim estão vários tradutores do *Sofista*: no trecho<sup>273</sup> onde Griswold interpretou-o como “surgir” (263e4), o verbo *gígnomai* foi traduzido por Paleikat e Da Costa<sup>274</sup> como “é”; Diès<sup>275</sup> e Cordero<sup>276</sup>, vão além, se permitindo a omissão da tradução do verbo – condizentemente com um sentido de ligação para ele.

Diante disso, não posso aceitar a leitura conceitualista de Griswold destes pontos do diálogo, segundo a qual o Estrangeiro estaria estabelecendo que ocorre um surgimento e produção intelectual de gêneros na alma; tal leitura, como demonstrado, se fundamenta tanto num significado verbal quanto

<sup>270</sup> Cf. CHANTRAINE, p.221-222.

<sup>271</sup> BAILLY, 2000, p. 403-404.

<sup>272</sup> Cf. HOMERO, *Iliada* – Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2008, vol. 1, p. 311.

<sup>273</sup> Sobre a presença de *psyché* nesta passagem, nem há o que se arguir sobre ela ser o suposto lugar do pretendido “surgimento” dos gêneros que Griswold defende, uma vez que o termo aí é um genitívo ligado a “diálogo”.

<sup>274</sup> PLATÃO. *Dialogos*. 2. ed. Trad. J. C. de Souza, J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

<sup>275</sup> PLATON, *Le Sophiste*. – Trad. Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 1925, p.183.

<sup>276</sup> PLATON, 1993, p. 197.

num sentido literalmente espacial para um dativo, que não se adequam às passagens aludidas. Vejo exatamente as mesmas inadequações em outros trechos aludidos por Griswold, como 263d8 (“Tanto pensamento quanto opinião e imaginação, a mim não é evidente que estas coisas *vêm a ser* (*eggígnetai*) tanto falsas quanto verdadeiras (...)”), no qual não vejo nenhum sentido de geração ou surgimento. A defesa de uma produção subjetiva de gêneros ou conceitos, que Griswold atribui ao Estrangeiro, entendo como inexistente, e a análise dos trechos que o comentador traz à tela aponta apenas para o seu vívido desejo de que sua visão conceitualista do diálogo estivesse correta. Na ânsia pela realização desse desejo, ele não só atropela o idioma helênico, como também a obra platônica. Na análise deste segundo atropelo, proporei, para se somar às apresentadas críticas de tradução, a minha crítica de argumentação filosófica.

### 3.5. Acerca de mais alguns argumentos a desfavor da leitura analítica da Divisão

(...) Robinson está certamente certo em lembrar-nos que para  
Platão tudo isto não era gramática ou lógica mas ontologia (...):  
*'Ele está falando de ser, não da palavra ser'.*

Guthrie<sup>277</sup>

Mesmo restando provado que não há “geração” ou “surgimento” nos trechos citados acima por Griswold, poderia ser arguido que o comentador poderia estar certo em identificar os gêneros das divisões com “pensamentos gerados na alma”, se tal concepção fosse buscada em outras obras platônicas. Esta identificação, contudo, vale lembrar, não é novidade nem legítima para Platão. Ela já foi proferida por um personagem em um diálogo seu: nenhum outro senão o próprio Sócrates, quando ainda era um inexperiente rapaz, sendo interrogado pelo velho Parmênides, no diálogo homônimo. Sócrates, na ocasião, arriscava a mesma hipótese que Griswold defende com tanto ardor: “Mas, Parmênides, disse Sócrates, vai ver cada uma dessas Formas (εἰδῶν) é um pensamento (νοεμα) e não lhe cabe surgir (ἐγγιγνεσθαι) em nenhum outro lugar a não ser nas almas (ἐν ψυχαις)?” (*Parmênides* 132b-c)

A Griswold, inusitadamente, parece ter escapado esse trecho da obra platônica; pois nele estão contidos todos os elementos de sua hipótese: o verbo *gígnomai* – agora sim usado em sentido intransitivo –, o dativo locativo de “almas” e a noção de pensamento (presente no particípio *noéma*). No contexto do *Parmênides*, esta posição é trazida à baila como um passo incerto de um rapaz em aporia, desesperado para salvar a sua teoria das “Formas ou gêneros em si” (129c2). E ela é de pronto

<sup>277</sup> GUTHRIE, 1962, p. 147-148 (grifo meu).

refutada pelo ancião eleata: pela participação das coisas nas Formas, se estas fossem pensamentos na alma, todas as coisas seriam pensamentos que pensam ou pensamentos que não pensam. Ao que parece, essa armadilha interpretativa da Hipótese das Formas, que gera uma espécie de versão platônica do Argumento do Sonho de Descartes<sup>278</sup>, é onde Griswold “caiu” e se enredou. E a tal ponto encontra-se enredado que, para negar o quanto pode a ontologia do diálogo *Sofista*, é levado a outras e várias incongruências com o texto de Platão. P. ex., no seu comentário à sessão dos *mégista géne* (*Sofista* 254b-d), o comentador chega mesmo ao cúmulo de afirmações do tipo “(...) ele (sc. o Estrangeiro) primeiro gera cinco gêneros ostensivamente separados (...)”<sup>279</sup>, quando o Estrangeiro é bem claro em dizer que ele não está gerando ou produzindo nada<sup>280</sup>, “mas escolhendo de preferência algumas dentre as maiores coisas [por nós] faladas (sc. por Estrangeiro e Teeteto)” (αλλα προελομενοι των μεγιστων λεγομενων αττα, 254c3, *grifo meu*).

Os alegados aspectos eminentemente matemáticos e linguísticos da discussão do diálogo, que o comentador do mesmo modo defende, nos parecem igualmente inexistentes<sup>281</sup>. Para arguir a favor do primeiro destes aspectos, vemos que Griswold, à sua maneira, “entorta” abertamente o dito do Estrangeiro, dizendo:

*A análise do Estrangeiro das posições cósmicas ou ontológicas apresentadas pelos mitos imediatamente os reduz a um nível linguístico, um nível o qual mostra um forte caráter aritmético (razão pela qual este nível pode também ser chamado “lógico”). Como o Estrangeiro notou previamente, dizer é contar. (Sofista 238a-239a)<sup>282</sup>.*

Ora, o Estrangeiro de Eleia nunca disse ou notou isso. Ele disse apenas que em todo *lógos* ou *dianoía* já sempre está presente a noção de quantidade, enquanto característica inerente a eles (238b6-8), mas nunca afirmou que ambos se reduziriam a isso apenas. Na verdade, parece escapar ao comentador que o argumento do eleata contra as doutrinas pré-socráticas não se reduz ao aritmético-quantitativo, sendo também ontológico-qualitativo: seja na questão de nomes e seres (244c-d), à qual Griswold alude, seja na do Um dos monistas (244e-245d), da qual faço questão de lembrar, o Estrangeiro não está *somente*

<sup>278</sup> DESCARTES, Primeira Meditação, in *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultura, 1999, p. 249-256.

<sup>279</sup> GRISWOLD, 1977, p. 567 (grifo meu).

<sup>280</sup> Considero inaceitável, de fato, i) a ideia de uma geração para os gêneros ou Formas. Recuso, assim, também ii) a leitura símile que fez Heidegger, segundo a qual a Forma (*eídos*) seria produzida pelo *Dasein*. Já Rosen notara a similitude entre as duas posições Cf. ROSEN, 1983, p. 7; HEIDEGGER, M. *The basic problems of phenomenology*. Transl., Introd. and Lexicon by A. Hofstadter. Bloomington: IUP, 1982, p. 108, *apud* ROSEN, 1983, p. 6.

<sup>281</sup> Cf. também ROSEN, 1983, p. 47.

<sup>282</sup> GRISWOLD, 1977, p. 562 (grifo meu).

tratando da quantidade. Ele trata também da natureza do objeto. Isto é, as críticas do eleata poderiam ser também traduzidas nas seguintes questões: “o que é, então, nessa hipótese, o Ser? E o que seria a unidade? Ao se falar de dois nomes para a mesma coisa, está a se falar de duas coisas ou de duas qualidades para a mesma coisa?” Perguntar se o Ser pode ser identificado com a unidade é mais que estabelecer a quantidade do(s) princípio(s). É também perguntar pela qualidade dele(s).

Ademais, o fato de Griswold considerar que a ontologia no *Sofista* é transformada em lógica<sup>283</sup>, e que os gêneros são conceitos, está sobretudo fundado na sua não aceitação que estes sejam Formas. Como outro argumento dessa sua não aceitação, o comentador afirma<sup>284</sup> que na discussão sobre os gêneros estão ausentes elementos comuns no tratamento platônico das Formas, tais como:

- i) as características delas (eternas, realmente reais, um sobre muitos, paradigmas, objetos de conhecimento, etc);
- ii) o uso de mitos e imagens em suas descrições; e
- iii) as alusões a dificuldade e ascese para o seu alcance.

Sobre “i”, o próprio Griswold admite<sup>285</sup> que algumas das mais importantes qualidades das Forma – como ser “em si” (*autó*) e ser “sempre” (*aeí*) - são utilizados para os gêneros. Sobre as outras qualidades cuja presença foi por ele reclamada, entendo como de fácil compreensão a ausência: elas dizem respeito fundamentalmente à relação da Forma com suas instâncias particulares, relação a qual não está em jogo no *Sofista*. Aqui, está em jogo a comunidade dos gêneros não com os particulares, mas entre si (*prós alléla*, *Sofista* 254b); i.é, trata-se neste diálogo daquilo acerca do que confessara o jovem Sócrates do *Parmênides* que lhe maravilhariam ouvir alguém fazer uma exposição (*Parmênides* 129e5-130a2): a tecitura de Formas (συμπλοκή των ειδών, *Sofista* 259e5-6). Talvez, mesmo tendo envelhecido tantas décadas desde essa confissão no *Parmênides*, o motivo real do silêncio de Sócrates, tanto no *Sofista* quanto no *Político*, seja precisamente este prometido “maravilhamento” (θαυμάζειν e variantes: *Parmênides* 129c1; c3;c4; d5; e3). Afinal, após a exposição do Estrangeiro dessa tecitura ontológica, este silêncio socrático é quebrado apenas uma única vez, para Sócrates expor toda a sua emoção<sup>286</sup> diante do que fora ouvido (*Político* 257a)... Seria ainda aquele maravilhamento de menino, diante do aguardado tesouro dialético?

Se for razoável que este “tesouro”, o entrelaçamento de Formas, sublinhe uma diferença de nível da discussão do *Sofista* em relação a vários outros diálogos anteriores, e se for razoável a

<sup>283</sup> GRISWOLD, 1977, p. 563.

<sup>284</sup> GRISWOLD, 1977, p. 564.

<sup>285</sup> GRISWOLD, 1977, p. 564, nt 22.

<sup>286</sup> E esse agradecimento emocionado por ter sido apresentado ao Estrangeiro é mais um argumento contra a posição de que as ideias expostas pelo eleata não devem ser levadas a sério. Cf. BLUCK, 1975, p. 31.

colocação de Nietzsche de que os diálogos pressupunham as rodas de leitura dentro da Academia<sup>287</sup>, então é possível imaginar que este diálogo, bem como o *Parmênides*, foi escrito para ser lido pelos alunos da Academia mais avançados no assunto “Ontologia”<sup>288</sup>. É justamente esse tipo de leitor-alvo da obra que invoco para considerar justificadas as outras ausências que Griswold aponta no diálogo: ora, porque seria necessário falar para alunos desse nível através de mitos, se o próprio Estrangeiro já estabelecera que o modo mitológico de falar é mais apropriado àqueles que encontram-se no início do aprendizado (*Sofista* 242c8)? Do mesmo modo, se se está a falar com alunos versados na matéria, porque haver-se-ia de falar em “asceses” ou “ideia acima de muitas coisas”, se tais expressões constituem tão somente metáforas locativas-espaciais, destinadas a ajudar pessoas iniciantes a entender que as Formas são, quando comparadas às coisas sensíveis, de um outro nível de realidade? Já a afirmação de Griswold de que os gêneros não são seres realmente reais peca por desatenção ao texto, o qual insiste reiteradamente não só que os gêneros “são”<sup>289</sup> (*Sofista* 250a11; b3; 5; 10; c2; 252a2; 254d10; 256a1; 2; d12; e3; etc), como às vezes até mesmo acrescenta o advérbio οὕτως e, atendendo à exigência do comentador, afirma que os gêneros “realmente são” (256c8-9; 258e3; 268d3-4). Pois, acerca dos gêneros, tanto é verdade eles existirem quanto serem existentes (εἶναι τε καὶ οὐτα, 256e3). Nas palavras de Dixsaut, “a predicação não é para Platão um problema lógico mas um problema dialético (então, ontológico, posto que a dialética não se ocupa senão de seres realmente existentes).”<sup>290</sup> Dou assim por encerrada a dúvida acerca da ilegitimidade da doutrina conceitualista da divisão, por plena incongruência da mesma com a letra platônica. Ou, nas lapidares palavras de Philip, “cada espécie (...) deve ser não uma espécie lógica mas uma entidade, independentemente existente.”<sup>291</sup>

### 3.6. Um brevíssimo adendo: a posição de Ryle

*Ainda que nós possamos ser capazes de  
formalizar os resultados da diaíresis,*

<sup>287</sup> CRUSIUS, O., NESTLE, W. *Nietzsches Werke*. Leipzig: Kroenen, 1913, p. 240, *apud* SZLEZÁK, 2011, p. 53.

<sup>288</sup> E com isso não quero dizer que esse ramo da filosofia já estivesse assim nomeado... Sobre este ponto, discordo da posição de Ryle de que as *diaíresei* do *Político* tivessem sido escritas para estudantes iniciantes. entendo que, enquanto continuidades dramáticas, os diálogos não tenham esse desnível tão grande da discussão de um para o outro. Cf. RYLE, G. *Plato's Progress*. Cambridge: CUP, 1966, p. 285.

<sup>289</sup> Benardete inclusive identifica a primeira atribuição da capacidade de “ser” aos gêneros no período *Sofista* 224e6-226a5, no qual, segundo o comentador, “Teeteto diz que as duas classes são (*estín*)”. Todavia, sou obrigado a discordar desse entendimento. A única ocorrência da forma verbal “*estín*” (que, de resto, é um singular, não um plural) em assertiva de Teeteto neste trecho é em 225a7, ocorrência a qual não tem como sujeito as “classes” da divisão, mas sim a ação de “dividir”, aludida três linhas acima. Ao meu ver, a tradução literal do período seria: “ESTR. Portanto é não-fora-de-lugar dividi-las em dois. TEE. Diga segundo que modo. ESTR. Considerando de um lado o *amilletikós*, do outro o *machetikós*. TEE. É [não-fora-de-lugar dividi-las assim]”. Cf. BENARDETE, 1984, p. II.89.

<sup>290</sup> DIXSAUT, 2001, p. 161.

<sup>291</sup> Cf. PHILIP, 1966, p. 353.

diaíresis não é ela mesma a exibição de  
'estrutura lógica'.

Rosen<sup>292</sup>

Embora tradicionalmente equacionada com a posição de Griswold<sup>293</sup>, a posição de Ryle nos parece um tanto quanto *sui generis*. É fato que o comentador chama abertamente os gêneros de conceitos, e dá pleno tratamento linguístico aos mesmos, dizendo que a correlação entre eles se dá sob a forma de proposições e etc<sup>294</sup>. Todavia, aos olhos desse comentador não escapara, de modo algum, o real estatuto ontológico dos mesmos: “Bondade, similaridade, circularidade e o resto, são termos dos quais não é apenas significativo mas verdadeiro dizer que eles existem (ou são “entidades”, se nós apreciamos os termos da arte).”<sup>295</sup> A posição de Ryle difere, portanto, da de Griswold, pois reconhece que os gêneros são de fato Formas ou “entes reais”, para além da concepção meramente conceitualista deste outro comentador, que lhes atribui o simples *status* de “pensamento”. Se é devido classificar Ryle entre os conceitualistas, que se lhe reconheça, então, uma posição intermediária entre a linguística e a ontológica, algo que poder-se-ia chamar, por justiça poética, de um *conceitualismo realista*.

### 3.7. A Divisão lida com Formas? - o Viés Ontológico e seus autores

*As espécies reveladas pela divisão devem ter o estatuto de Ideias? (...)  
Platão está dividindo ideias? As classes das dicotomias devem ter  
também o estatuto de Ideias? Pareceria o mais seguro responder que no  
Sofista Platão não escolheu explorar este problema.*

Philip<sup>296</sup>

Fracassadas as tentativas de não identificação dos *géne*, *eíde* ou *ideai*, os elementos da divisão no *Sofista*, com as Formas ou Ideias inteligíveis, tratadas nos diálogos anteriores como os “tijolos” mesmos do real, eu poderia afirmar agora, categoricamente, essa identificação como uma certeza do diálogo. Assim o viram Cornford (1951), Brochard (1926), Ackrill (1957), Moravcsik (1973), Cherniss (1993), Dixsaut (2001) e Cordero (1993). Todavia, há ainda a posição de Philip (1966), citada acima, que é de longe a mais prudente acerca do tema: Platão não definiu isso no *Sofista*. De fato, em momento algum o Estrangeiro expõe abertamente a famosa Hipótese das Formas, como o personagem

<sup>292</sup> Cf. ROSEN, 1983, p. 75.

<sup>293</sup> Veja-se, p. ex., MARQUES, 2006, p. 24.

<sup>294</sup> RYLE, 1979, sobretudo as páginas 142-150.

<sup>295</sup> RYLE, 1979, p. 142.

<sup>296</sup> PHILIP, 1966, p. 337; veja-se também a nt. 4 na mesma página.

Sócrates tantas vezes o fez - na verdade, o eleata o faz uma única vez, atribuindo-a aos Amigos das Ideias, para em seguida discordar e refutar essa forma específica de entender a hipótese (*Sofista* 246a-249d). O uso em comum do termo *eîdos* entre Hipótese das Formas e o método de divisão também não é um bom juiz para assegurar o entrelaçamento entre as duas coisas; o rigor terminológico não é mesmo um dos atributos do fundador da Academia<sup>297</sup>. E, de fato, no contexto do *corpus platonicus*, talvez não seja demais observar que, por um lado, o *Sofista* ensina que ao filósofo, no caminhar dialético, não importa muito o rigor com os nomes (220d4; 225c3-4); e, por outro, a *República* ensinara que a exigência excessiva de “rigor” (*akribéia*), e a grande importância ao “nome em si” (*autò tò ónoma*), são características sobretudo do tipo sofístico (I, 336d3; V, 454a7-8)<sup>298</sup>... Seja como for, independente do quão rigoroso não seja o emprego platônico de certos termos, o *Sofista*, como já comentei, parece ter sido escrito para seus alunos mais avançados... Estes, certamente, apenas necessitariam de algumas “pistas” para perceber que o diálogo trata fundamentalmente da ontologia eidética. Pistas essas as quais ultrapassam o uso em comum de certos termos, mas que vão de encontro mesmo a certas qualidades específicas das Formas. E tais pistas estão presente o tempo todo. Antes do *Sofista*, as Formas foram apresentadas aos leitores de Platão pelo personagem Sócrates, sobretudo nos diálogos *Fédon*, *Banquete*, *Fedro* e *República*. O filósofo ateniense fornecera larga lista de características que é possível notar numa Forma nela mesma, dentre as quais posso destacar:

- i) uma essência (*ousía*) que é sempre (*aeî (...) ésti*), com uma forma única (*monoeidès*), que nunca (*oudépote*) de modo nenhum (*oudamós*) e em parte alguma (*oudamêi*) se altera(m) (*alloíosin*) nem recebe (*endechetai*) uma mudança (*metabolèn*) (*Fédon* 78d1-7);
- ii) em si mesma, por si mesma e consigo mesma (*autò kath' hautò meth' hautoù*), sem mescla (*eilikrinés*), pura (*katharón*), sem mistura (*ámeikton*), divina (*theíon*) (*Banquete* 211b1; 211e1-3);
- iii) sem cor (*achrómatós*), sem formato (*aschemátistos*), intangível (*anaphés*), essência que realmente existe (*ousía óntos oûsa*) ou ente que realmente é (*ho estin òn óntos*) (*Fedro* 247c6-e2).

De modo análogo, é sem mistério que no *Sofista*

- i) o Estrangeiro afirma que os *géne* ou *eide* “realmente são”; i.é, eles são “entes reais”<sup>299</sup> dotados de substancialidade solidamente (*bebaíos*, 258b10) ontológica;
- ii) os gêneros são “em si” (*autó* e variantes, 245d5, 257a1), eternos (*aei*, 254e4, 255c13, d1<sup>300</sup>),

<sup>297</sup> Cf., p. ex., ROSEN, 1983, p. 96; 107; 108; 243.

<sup>298</sup> Rosen, sou obrigado a assinalar, também parece apresentar tal exigência e atribuição de importância.. Cf. ROSEN, 1983, p. 113.

<sup>299</sup> Confira-se as já aludidas várias ocorrências dessa fórmula entre *Sofista* 250 e 268, cf. sessão 3.5.

<sup>300</sup> Cf. GRISWOLD, 1977, p. 564, nt. 22.

divinos (254b1), objetos de conhecimento (248d-e) e garantia da estabilidade necessária aos processos do *noûs* (249b12-c4);

iii) por fim, a descrição do gênero ou ideia de Ser (254a8-b1) retoma – no limite da oportunidade – a poética caracterização luminosa que é oferecida acerca da ideia de Bem nos livros centrais da *República*<sup>301</sup>.

Portanto, considerar os gêneros nas divisões não como meras espécies ou classes, nem como meras abstrações do pensamento<sup>302</sup>, mas como entes realmente existentes, é considerá-los, como bem o perceberam Cornford, Brochard, Ackrill, Moravcsik, Cherniss, Dixsaut e Cordero, como *Formas* ou *Ideias*, os reais “aspectos” (*eide, ideai*) através (*diá*) dos quais o ser, multifacetado (*polýtropos*), se permite “ver” (*idein*). Tal assunção, por um lado, se harmoniza com a definição para a filosofia das Formas como princípio, meio e fim da investigação (*República* VI, 511c1-2). Por outro, dá também pleno sentido à colocação do Estrangeiro de que, em suas investigações por *diaíresis*, o que está em jogo é aquilo exatamente que faz-se visível (*deiknutai*) apenas através do *lógos*: “os seres incorpóreos mais importantes e mais belos” (*tà asómata, kállista ónta kai megísta*, *Político* 286a5-7).

Um último argumento ainda intentado contra o viés ontológico de compreensão do método dierético é possível ver no comentário de Rosen<sup>303</sup>: segundo o comentador, se este viés estivesse correto, por que então, em todo o *corpus platonicus*, as únicas aplicações deste método são a tipos humanos – notoriamente, o sofista e o político? No meu entender, a partir de toda a minha argumentação exposta nas sessões anteriores, as seguintes respostas poderiam ser dadas ao comentador: i) a despeito de diferenças não essenciais entre os procedimentos do Estrangeiro e do personagem Sócrates, é possível dizer que uma versão do método de *diaíresis* é empregado no *Fedro* a gêneros que não são tipos humanos, como o Amor; ii) em nenhum momento o Estrangeiro dá a entender que o método não pudesse ser empregado a um gênero que não fosse um tipo humano; iii) ao contrário, em *Sofista* 235c, ele dá a entender que o método poderia ser aplicado a quase qualquer gênero. Conforme eu apontarei mais à frente neste estudo, minha posição é de que o método possa ser aplicado virtualmente a quaisquer gêneros, desde que possuam entre si uma relação comumente entendida como 'parte-todo'. A outros tipos de relação entre Formas, como as existentes entre gêneros supremos, o método de divisão não pode ser aplicado.

*A Forma genérica é dita 'envolvê-las' (sc. as outras Formas), como um inteiro envolve suas partes. (...) É este inteiro que nós dividimos (...)*

<sup>301</sup> Discordo, portanto, da leitura de Philip sobre esse passo. Cf. PHILIP, 1966, p. 338.

<sup>302</sup> Como Rosen parece considerá-las. ROSEN, 1983, p. 86.

<sup>303</sup> ROSEN, 1983, p. 48.



(CORNFORD, 1951, p. 269)

*Aplicando esse método à Ideia do sofista, Platão mostra que o sofista pertence a um grande número de gêneros diferentes. (...) Portanto, participa de muitas Ideias.* (BROCHARD, 1926, p. 19)

*(...) Virtude e Justiça não estão meramente conectadas; elas estão conectadas de um jeito particular: Justiça é uma espécie de Virtude. Relações não-simétricas devem então ser invocadas se a estrutura complexa do 'mundo das Formas' está a ser descrito (...)* (ACKRILL, 1957, p. 4)

*(...) o método de divisão deve ser interpretado como ainda um outro estágio no desenvolvimento da Teoria das Formas de Platão.*

(MORAVCSIK, 1973, p. 324)

*(...) era justamente estas Ideias que se alcançava pelo método de divisão tal qual o utilizava Platão.* (CHERNISS, 1993, p. 113)

*Isso que divide a divisão, é então a unidade real de uma Forma (eîdos) (...). Os gêneros, as Formas, existem, i.é, não são somente abstrações ou conceitos.* (DIXSAUT, 2001, p.125; p.174)

#### 4. Ontologia, Novidades e o Método de Divisão

*Os problemas levantados pelo Parmênides sendo extremamente complicados, e a data do Timeu sendo um assunto de disputa, estudar o Sofista é talvez o mais promissor meio de tentar descobrir se, e se sim em que maneira, a filosofia de Platão – e em particular sua teoria das Formas – desenvolveu-se ou mudou depois da escritura da República.*

(Bluck, 1975, p. 1)

A assunção de que os gêneros, nas divisões do *Sofista*, são Formas, acarreta consequências fundamentais para a compreensão que se tem da Hipótese das Formas, sobretudo em três aspectos. O

primeiro aspecto diz respeito aos desdobramentos dessa assunção no âmbito das relações entre uma Forma (“F”) e os múltiplos entes particulares sensíveis que nela participam (as suas instâncias, ou “i’s”), relações essa que posso abreviar pelo símbolo “F-i”<sup>304</sup>. O segundo aspecto diz respeito à relação ontológica de uma Forma com a outra, que podemos abreviar por “F-F”. O terceiro diz respeito à “ponte” que é possível enxergar entre o método de divisão e as relações ontológicas F-F. Nesse sentido, os capítulos seguintes de meu estudo, daqui até o fim, terão por *leit motiv* três perguntas básicas:

- i) que novidade, no que tange ao entendimento da relação F-i, o uso do método de divisão permite 'visualizar'?
- ii) e o que ele permite 'visualizar', no que tange à relação F-F?
- iii) a realização das divisões seria representativa destas relações F-F, traçando assim um “mapa ontológico” de Formas?

#### 4.1. Uma revisão na Relação F – i: Um mesmo nome, um mesmo *eîdos*? (*República* 596a X *Político* 262d)

Nos principais diálogos que expuseram a Hipótese das Formas antes do *Sofista*, a relação da Forma com as coisas particulares às quais ela estava ligada era assim definida: trata-se de uma relação de *koinonía* (*Fédon* 100d6; *República* V 476a7) ou *methéxis* (*Banquete* 211b2; *Fédon* 100c5). Tal relação é assimétrica, já que, para as coisas particulares, representa a “causa” (*aitía*, *Fédon* 99d1; 100b8) de elas possuírem a qualidade que a Forma representa (*Fédon* 100c4-7), ao passo que, para a Forma, do fato de estar nesta relação, decorre “nada sofrer” (*páschein méden*, *Banquete* 211b5). A assimetria de nível de realidade das Formas com os entes sensíveis é também sublinhada na insistência nos diálogos desse período do uso da imagem da “ascese” ou “subida” para o conhecimento das mesmas (*Fedro* 247c-249c; *República*, nos livros centrais, sobretudo em 514a-518b).

Diante dessa *koinonía*, pode Sócrates, antes de conhecer o Estrangeiro, afirmar que o seu método habitual é “hipotetizar” (*Fédon* 100b5) ou “postular” (*títhesthai*) uma única Forma (*eîdos*) sobre toda uma multiplicidade de coisas [particulares] a que pomos o mesmo nome” (*República* X 596a6-7). Isto, como bem notou Trevaskis<sup>305</sup>, mas não Philip<sup>306</sup>, não se compatibiliza com o ensinamento, visto por mim mais acima, que o Estrangeiro de Eleia expõe na discussão do *Político*. O eleata lá

<sup>304</sup> Entendo que a tática dos comentadores analíticos de Platão de se valer de símbolos e abreviações é ótima, porque me liberta da enfadonha obrigação de ter que repetir a cada linha expressões do tipo “múltiplos entes particulares que participam numa dada Forma”, quando posso abreviar tudo isso por “i’s”. Todavia, é óbvio que a minha utilização de sua tática abreviativa não significa que eu assumo as posições interpretativas destes autores.

<sup>305</sup> Cf. TREVASKIS, 1967, p.126.

<sup>306</sup> Cf. PHILIP, 1966, p. 354.

estabelecera que a atribuição de um único nome (*ónoma hén*) não significa necessariamente que os entes assim nomeados correspondam a uma Forma (*eídos*) ou gênero uno e em si mesmo (*genós hèn autò*, *Político* 262d2-c1). De minha parte, não só também entendo ser incompatível a posição socrática com a do eleata, como também entendo haver aí uma marca de que Platão está alterando a ontologia que até então apresentara<sup>307</sup>. Antes da utilização do método de divisão no nível em que é feito no *Sofista* e no *Político*, Sócrates ensinara que, para cada grupo de entes com o mesmo nome, havia uma Forma correspondente. O Estrangeiro, por seu turno, vem como que *corrigir* essa opinião, evidenciando que, nas divisões mal feitas, há entes homônimos que não formam classes reais – i.é, que não participam numa mesma Forma. Apesar de, neste trecho, o eleata dar um exemplo de “denominação única” (*mían klêsin*, *Político* 262d5) sem correspondência ontológica, o caso da 'classe' “bárbaros”, ele não explica exatamente porque a unidade nominativa entre os entes deste grupo é insuficiente para dizer respeito a uma unidade eidética. Mas ele dá uma pista: eles são “sem *mistura* e sem *consonância* entre si” (*ameíktois kai asymphónois pròs állela*, 262d4). Portanto, a “marca” ou “sinal” de que ocorre essa participação dos entes numa mesma Forma é *mais que o nome* deles, ensina o Estrangeiro: é necessário haver uma *mistura* ou *consonância* entre eles – que são exatamente alguns dos termos de que o mesmo Estrangeiro se valerá para dizer a participação entre as Formas no *Sofista*.

Se for possível aceitar que o Estrangeiro está operando uma correção na ontologia que Sócrates até então proferira, então é também necessário reconhecer que Sócrates concorda e aceita como legítima tal correção. Este reconhecimento é possível se não se perde de vista duas confessas características dramáticas do personagem ateniense de Platão:

i) conforme já visto nesse estudo<sup>308</sup>, Sócrates admitiu, ainda rapaz, que ficaria maravilhado (*thaumatós*) e estupefato (*agaimén*) se alguém demonstrasse as divisões e as co-participações entre as Formas (*Parmênides* 129e3); e

ii) na véspera da conversa com o Estrangeiro, Sócrates diz que ele possui uma enfermidade (*nóson*, *Teeteto* 169b5): um terrível amor (*deinós éros*, c1) pela ginástica (*gymnasia*, c1) de lutar nos *lógoi* (*en toís lógois prospalaísai*, b4), através, mutuamente, tanto de perguntas quanto de tomadas de decisões (*erotôtas te kai apokrinoménous allélois*, 168d9-10), prática esta que é mais conhecida como a arte do *dialégesthai* (167e6): dialética ou *philosophía* (168a5-6).

A primeira característica de Sócrates tornaria seu silêncio compreensível perante o ensinamento do Estrangeiro se ele ficasse com isso maravilhado. Se, por outro lado, Sócrates discordasse de toda a exposição do eleata, a segunda característica mencionada tornaria terminantemente impossível um

<sup>307</sup> Me posiciono, assim, contra o entendimento de Guthrie sobre as seis iniciais definições oferecidas no *Sofista*: “Como sempre, o pressuposto socrático de que um nome em comum implica uma natureza em comum (*República* 596a) é seguido.” Cf. GUTHRIE, 1962, p. 133.

<sup>308</sup> Cf. sessão 1.2.2.1. e alhures.

silêncio da parte do ateniense: devido à sua 'doença', ele não hesitaria em também rivalizar (*agonnistai*, *Teeteto* 164c9) e lutar (*erízein*, *República* 454a5) com o Estrangeiro com toda combatividade e energia (*pany andreíós te kai eristikós*, *República* 454b5). Sócrates, portanto, em silêncio, está aceitando as mudanças propostas pelo Estrangeiro. Ou, dito à moda do povo brasileiro: “Quem cala consente”. E, deste consentimento, depreende-se que Platão está, sem dúvida, operando, para empregar uma feliz expressão de Dixsaut, uma “metamorfose”<sup>309</sup> na sua ontologia – reconhecida, por mim, por ora, na relação F-i. Sobre como é possível que o dialético reconheça esse traço característico da participação em uma Forma, que o Estrangeiro chamou de *mistura* e *consonância*, falarei mais à frente. Importa aqui ratificar que um ponto frágil da Hipótese das Formas é revisado por Platão através da boca de seu personagem Estrangeiro de Eleia, e que foi a discussão sobre a correção na divisão que permitiu tal revisão: nem todo grupo de entes que possui o mesmo nome corresponde a uma Forma. Mas há ainda outros pontos, sobre os quais o uso desse método também jogará alguma luz...

#### 4.2. Revisões da Relação F – F: os ecos do canto do *Parmênides* e as metáforas do *Sofista*

Não é novidade para nenhum leitor de Platão que a hipótese ontológica apresentada em suas obras do período médio carecia de melhores explanações em vários aspectos, aspectos os quais haviam ficado um tanto quanto enublados nos diálogos. Não que, obviamente, o *Sofista* os ilumine todos; mas dá significativa contribuição. As mais importantes destas carências são trazidas à tona pelo próprio Platão, em seu *Parmênides* – de modo que, apesar de alguns destes pontos já terem sido tocados em meu estudo, um retorno a este diálogo faz-se necessário. Na primeira parte da obra, o personagem homônimo do diálogo levanta toda uma bateria de críticas à Hipótese das Formas; fundamentalmente, elas dizem respeito a um modo espaço-temporal de se entender as relações de separação e participação entre entes e Formas (*Parmênides* 130e5-134e8). Contudo, *Parmênides* estabelece, na sequência, que as Formas são necessárias para haver pensamento e filosofia (135b5-c7) – tese da qual o *Teeteto* é a própria representação negativa em drama, pois dá uma amostra de que, sem Formas, não é possível à filosofia sair de certas aporias<sup>310</sup>. I.é, *Parmênides* não deixa dúvidas de que não é a Hipótese das Formas que tem que ser abandonada, mas sim aquele modo específico e errôneo de se encarar os entes inteligíveis. Conforme restara estabelecido dos primeiros capítulos de meu estudo, o mais importante para os personagens do *Parmênides*, a partir da resposta que Sócrates dera para Zenão, não era a relação F-i, mas sim a F-F; e é precisamente a problemática em torno a esta última relação que deu ensejo ao enraizamento do procedimento de divisão no centro das discussões do *Sofista* e do *Político*.

<sup>309</sup> DIXSAUT, 2001, p. 147-148.

<sup>310</sup> Cf. DIXSAUT, 2001, p. 145-150.

Vejamos, novamente – mas, agora, com novos 'olhos' -, como a problemática foi textualmente colocada no *Parmênides*.

O rapaz chamado Sócrates afirma: “Se, aquilo que é um, alguém demonstrar que isso mesmo é múltiplo, e, por outro lado, que o múltiplo é um, já disso me espantarei” (Αλλ' εἰ ὅ ἐστιν ἓν, αὐτο τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὐτὰ πολλὰ δὴ ἓν, τοῦτο ἤδη θαυμασόμεναι, *Parmênides* 129b6-c1). Na sequência, ele deixa claro que, ao falar deste modo, não está se referindo a entes sensíveis, mas “tanto a gêneros mesmos quanto Formas mesmas em si mesmos” (αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν ἑαυτοῖς, c2). E, definidos assim os objetos de que se fala, Sócrates arremata:

*(...) se alguém em primeiro lugar dividisse umas das outras as Formas em si e por si mesmas (diaíretai choris autà kath' hautà tà eíde), (...) e em seguida mostrasse que elas, entre si (ἐν ἑαυτοῖς), podem ser entremisturadas e distinguidas (synkeránnysthai; diakrínesthai), eu pelo menos, disse [Sócrates], ficaria encantado (agaímen), cheio de maravilhamento (thaumástos), Zenão. Quanto àquelas coisas [sensíveis], acredito terem sido tratadas por ti com muita determinação. Entretanto, eu, como digo, me maravilharia muito mais se alguém pudesse, essa mesma aporia, da maneira como a expuseste no caso das coisas que se veem (horómenois), fazê-la visível (epideíxai), dessa mesma maneira, também no caso das coisas tomadas (lambanómenois) através daquilo que tange ao lógos (lógismoi), entrelaçada de todos os modos nas Formas em si (em toîs autoîs eidési pantodapôs plekoménen).” (*Parmênides* 129d7-130a2)*

E, para tornar mais evidente que esta prometida emoção do jovem Sócrates não se tratava de pueril entusiasmo juvenil, mas de algo realmente importante, Platão fez o ancião Parmênides reconhecer o brilho de alguém que demonstrasse a capacidade filosófica de que o rapaz falava, dizendo

*E é um homem de muito boa natureza (andrós pánu euphyoûs) aquele que será capaz de compreender (matheîn) que há, de cada coisa, um gênero (génos), uma essência em si e por si (ousía autêi kath' hautén), e é um homem ainda mais admirável (thaumastotéterou) aquele que*

*descobrirá* (heuresóntos) e *poderá ensinar* (didáxai) *todas essas coisas a outrem, após distingui-las* (dieukrinesámenon) *cuidadosamente e de maneira adequada.* (*Parmênides* 135a7-b2)

Ora, este homem, que era tão aguardado pelo velho Parmênides, pelo jovem Sócrates, e por todos nós, que maravilhariam a todos com sua capacidade dialética, não é outro senão o próprio Estrangeiro de Eleia. Tendo restado comprovado, conforme a sessão anterior, que os elementos das divisões que ele opera são as Formas, substratos ontológicos do real no pensamento platônico, o que poderíamos dizer que o Estrangeiro faz, senão isto pelo que tanto se ansiava no *Parmênides*?: aplicar diante de todos a *diaíresis* sobre os gêneros ou Formas, tornando-os mais visíveis já dentro de suas inter-relações – ao mesmo tempo em que, nesse ínterim, ensina aos demais, pela demonstração prática, método e ontologia.

Vários são os termos que Platão usa para ilustrar estas relações F-F, quase todos já utilizados para ilustrar a participação F-i: *metéchein*, *koinoneîn*, *metalámbanein*, *meîgnysthai*, *symplekeîn*, etc, e seus correlatos substantivos. Contudo, nunca é demais ratificar que o uso em comum de termos para falar de F-i e F-F não significa em hipótese alguma que se tratem de relações iguais<sup>311</sup>. Desses verbos entende-se que as Formas participam entre si, amarram-se ou misturam-se umas às outras, possuem comunidade umas com as outras. Tais palavras, como no caso de F-i, obviamente, não podem ser tomadas em sua literalidade: são sempre usadas em sentido imagético ou metafórico, como recurso para se dizer o que, a rigor, é impossível de ser dito: a relação F-F. “Mistura”, “comunidade”, “tecitura”, “participação”<sup>312</sup>, são termos que, nos seus usos cotidianos na Hélade, estavam sempre atrelados a noções espaciais ou corpóreas. Dizer que o seu uso no contexto do *Sofista* é metafórico é dizer que este uso é, na verdade, um apelo do *lógos*, no intuito de, no seu poder de imagem, “fazer [alguém] pensar” (*ennoeîn*<sup>313</sup>) em algo semelhante ao que nele está dito (cf. *Fédon* 73d-75d). I.é, o discurso do filósofo, ao falar em mistura, tecitura, comunidade, repartições, pretende ser a instigação metafórica para a *rememoração* das múltiplas e possíveis relações entre as Formas. Porque, a rigor, as Formas não são tintas que podem ser 'misturadas'; não são fios que podem ser 'amarrados'; não são barras de chocolate que podem ser 'repartidas'; entretanto, é preciso aceitar o uso metafórico de todos estes termos como um modo – quiçá, o único – de se falar desse tipo de inter-relação, tornando-o, aos homens, “mais visível” (*enargésteron*, *Político* 263a3)<sup>314</sup>.

<sup>311</sup> Cf. CHERNISS, 1993, p. 113-115; 128. Contra, portanto, o entendimento de Brochard, que equipara a relação F-F com a F-i. Cf. BROCHARD, 1926, p. 148.

<sup>312</sup> Termo este que em grego significa literalmente uma “partição”.

<sup>313</sup> Literalmente: “colocar no espírito”. Cf. BAILLY, 2000, p. 683.

<sup>314</sup> O mesmo entendo que possa ser dito do uso por Platão destas mesmas palavras para falar da relação F-i.

### 4.3. Porque, a rigor, não existe “divisão”

*Rodin, sabendo por aquilo que aprendeu  
que o corpo por inteiro consiste em cenas  
tomadas da vida, de uma vida que pode ser  
individualizada em cada detalhe, possui o  
poder de dar a estas partes a independência  
do todo.*

Rilke

Do mesmo modo devem ser encarados os termos “divisão” (διαίρεσις), “dividir” (διαίρειν? διαίρεσθαι) e correlatos ((δια)τέμνειν, (δια)λύειν), etc): a despeito do uso e abuso deles por Platão, são tão somente utilizações metafóricas. Não podem não ser. A exemplo dos outros, é impossível que estes termos sejam tomados em sua literalidade... espacial-corpórea; pelos mesmos motivos que os termos acima. “Dividir” a Forma A em Formas B e C é tão somente iluminar ou tornar mais visível a participação que as Formas B e C têm na Forma A, mas não entre si. É apenas mostrar que as três Formas estão, de algum jeito, “entremisturadas” (*Parmênides* 129e2; *Sofista* 252b6; e2; 253b8-9; c2; etc) ou “em comunidade” (*Sofista* 251e8; 2547-8; etc). E nada mais.

Tomar a divisão como uma efetiva “secção”, “fragmentação”, “quebra” ou “dissolução” (“*breake up*”<sup>315</sup>) de uma Forma em dois seria um erro crasso – tanto como o seria tomar a participação em sua literalidade espacial. Um tal entendimento seria a tentativa de imaginar uma Forma se partindo de alguma maneira em todas as coisas que nela participam, absurdo tão bem ilustrado pelas aporias do *dia* e da *vela* no diálogo *Parmênides* (131b-c). Participação inter-eidética e divisão e são como dois lados da mesma moeda: a primeira é a relação objetiva de união e separação entre duas Formas; a segunda é, no *Sofista* e no *Político*, o procedimento dialético em que essa relação, ou pelo menos um tipo dela, ganha maior visibilidade, “aparecendo” melhor aos homens. Conclui-se, portanto, que, a despeito do fato de os termos *methéxis* e *diaíresis* remeterem, em seus usos cotidianos, a procedimentos com corpos. Esta conotação espacial não pode estar presente, nas discussões dialéticas sobre Formas, nem em um nem em outro termo – sob pena de levar esta ontologia ao absurdo.

Feitas essas observações sobre os usos metafóricos dos termos, continuarei a usar “divisão”, “dividir”, “corte”, “cortar”, bem como “parte”, “participação”, “participar”, por uma questão de unidade terminológica com o texto platônico. A partir disso, posso então voltar a um ponto deixado em

<sup>315</sup> Expressão de Gomez-Lobo, aparentemente oriunda de Stenzel. Cf. GOMEZ-LOBO, 1977, p. 31; STENZEL, 1940, 99-101, *apud* GOMEZ-LOBO, 1977, p. 31.

aberto num capítulo anterior de meu estudo: se dividir é 'iluminar' as *eide*, que critério pode possuir o dialético para, no tatear de sua caçada, ao deparar-se com elas, identificá-las?

## 5. *Divisão, Lógica e Tempo*

(...) *Oh segredos daquela Eternidade  
A quem juízo algum não alcançou!*

Camões

### 5.1. Poder de bem dividir: aprendizado, dom inato... ou petição de princípio?

Um pouco mais acima eu disse que analisaria melhor o caráter paradoxal do método de divisão. Na ocasião, víamos o trecho do *Político* no qual o Estrangeiro, com o exemplo das raças, estabeleceu que não basta efetuar as divisões, mas é fundamental que os elementos divididos sejam eles mesmos Formas ou gêneros realmente existentes (*Político* 262b-263a). Vejamos então a sequência imediata da passagem, que traduz-se numa desconcertante pergunta do personagem jovem Sócrates:

(...) *Mas, com relação a isso mesmo, Estrangeiro, como saber que o gênero e a parte, desse modo tornada mais visível, não são idênticos mas diferentes entre si?*

(□) ἀλλὰ γὰρ τοῦτο αὐτό, ὃ ξένε, πῶς ἂν τις γένος καὶ μέρος ἐναργέστερον γνοίῃ, ὥς οὐ ταυτόν ἐστιν ἀλλ' ἕτερον ἀλλήλοιν;  
(*Político* 263a2-4)

O desconcerto da questão é tal que o menino fica sem resposta. Se limitando a comentar que essa pergunta não é algo fácil (263a5), o Estrangeiro foge do assunto, advertindo apenas que nada impede que a parte seja ao mesmo tempo uma Forma. Esta advertência, na verdade, não acrescenta nada à discussão: como já vimos, o Estrangeiro acabara de estabelecer, no diálogo, que é *preciso* que a parte seja, ao mesmo tempo, uma Forma, para que a divisão seja boa. Advertir como *possível* algo que foi estabelecido ser *necessário* traz muito lucro ao debate... Mas, afinal, o que há de tão desconcertante na pergunta do rapaz? Pelo que está jovem Sócrates, realmente, indagando?

Como vimos, para que as partes da divisão sejam Formas naturais (objetivamente existentes), ensinou o *Fedro* que é preciso “entrecortar segundo as articulações naturais” (*Fedro* 265e1) que existem entre estas *eide*. Como o disse Philip, “(...) você não cria a sua divisão. Você encontra onde a



natureza fez suas espécies divisíveis, como um assado é divisível. Você corta no ponto da divisão natural”<sup>316</sup>. I.é, é preciso cortar justamente sobre os limites entre as Formas, sobre estes pontos nos quais elas ao mesmo tempo se “tocam” e se “separam”. Tais linhas divisórias naturais entre as *eíde*, que *aparecem* nos esquemas divisionais, sempre têm um caráter duplo: por um lado, são onde elas “se tocam”, os “lugares” onde se dá um tipo de comunidade entre elas; e, por outro lado, tais linhas são os horizontes naturais mantidos pela identidade de cada uma das Formas, impedindo a fundição entre elas. Nesse sentido, justifica-se o uso da palavra *árthron* (*Fedro* 265e1), que, como o português “junta”, é um ponto de conexão e separação – veja-se nele a presença do tema  $\alpha\rho$ -, o mesmo de *harmonía*, termo usado para assinalar, originariamente, o ponto de junção e separação entre as tábuas ou troncos que compunham as embarcações gregas<sup>317</sup>. Esta noção de “juntura” afasta a noção de fundição entre as Formas, a qual impediria a participação: na fusão, deixa de haver dois ou mais entes inteligíveis para haver um só; a participação necessita da existência de pluralidade, i. é, de alteridade<sup>318</sup>.

Ora, se, portanto, a Forma é o critério da retidão da divisão, o jovem Sócrates está justamente perguntando pelo critério do critério: como saber se a parte que tenho diante de mim é efetivamente uma Forma? Como saber se os horizontes que eu vislumbro neste momento entre as classes são naturais, próprios ao real, ou são artificiais, meras criações da minha atividade psíquica, como o caso das divisões gregos-bárbaros e homem-animais (*Político* 262c-d; 263c-d)? A ausência de resposta do Estrangeiro já o aponta: este critério objetivo de identificação das Formas ou gêneros, aparentemente, não há. Conforme visto, o Estrangeiro sugere aquilo que caracterizaria a “presença” de uma Forma: *mistura* e *consonância* entre os entes de um mesmo grupo (*Político* 262d4). Contudo, em momento algum o eleata parece indicar como essas duas qualidades podem ser identificadas. Nem Platão, alhures, o faz<sup>319</sup>. minha posição é de que não o faça porque tal critério objetivo realmente não exista: assim como o bom “açougueiro sacrificial” (*Fedro* 265e2-3), na excelência de sua arte, tem a capacidade de reconhecer os limites – as “juntas”! (265e1) – entre os membros articulados da vítima, o dialético, homem “divino” (*Sofista* 216b5; *Teeteto* 176b1; b8-c2; *Fedro* 248a-249d), de “muito boa natureza” (*Parmênides* 135a7), tem o poder de reconhecer ou “enxergar” o 'tracejado' das 'linhas' entre os gêneros, e de, exatamente sobre elas, como um cirurgião artista, fazer deslizar o seu bisturi do *lógos*. E este poder de bom reconhecimento dos gêneros não é compartilhado com a maioria dos homens. Por isso, esse homem divino, muitas vezes, ao identificar os gêneros, parece, aos olhos dos outros, “estar profetizando” (*apomanteústhai*)... E, conforme já visto, os seus atos de 'cortar', na verdade, são sempre

<sup>316</sup> PHILIP, 1966, p. 346.

<sup>317</sup> HOMERO, *Odisseia*, V, 247; 248; 361.

<sup>318</sup> DIXSAUT, 2001, p. 167-168.

<sup>319</sup> Como reconhecido, entre outros, por GUTHRIE, 1962, p. 124; PHILIP, 1966, p. 339; MORAVCSIK, 1973, p. 344; BROWN, 2010, p. 158, nt. 17; ROSEN, 1983, p. 2; 33; 75; 81; 82; 106; 128.

metafóricos: ele está a iluminar ou fazer mais visível as separações e articulações naturalmente já existentes. Explicarei melhor aonde quero chegar.

Ao dizer que o critério objetivo supramencionado não existe, quero sublinhar que este “poder de ver” (*ópseos dýnamis*, *República* 532a3) do dialético não pode ser fruto de “aprendizado”, no sentido moderno desse termo, pois é um “dom divino” (*Filebo* 16c5) ou “natural” (*Parmênides* 137a7; *República* 537c6; *Fedro* 249e5); no entanto, através de muito *treino* nos exercícios dialéticos, a que Platão tanto alude (*gymnasía*, *Parmênides* 135d7; *República* 539d9-10; *Teeteto* 169c1), esse dom pode ser desenvolvido (*República* 532a) – o que aponta o sentido platônico de aprendizado como *rememoração* (*Fédon* 72e-75e; *Menon* 80d-81e; *Fedro* 246a-249d; etc).

## 5.2. A circularidade do argumento: *A Reminiscência*

(...) a tarefa da educação é (...) tentar  
corrigir a mirada (...)

Rosen<sup>320</sup>

É como se Platão estivesse dizendo: esse reconhecimento das Formas, não há como explicar objetivamente; mas eu posso praticar na frente do aluno, e, se ele possuir a natureza apropriada, com bastante treino ele “pega o jeito da coisa”, i.é, ele desenvolve o “dom” que já precisa ter. É isso que o Estrangeiro faz com Teeteto no *Sofista*, e com o jovem Sócrates, no *Político*. Ele os “treina”. Esse “pegar o jeito”, que também pode ser dito como “tornar-se mais dialético” ou “adquirir *noûs*”, ouvimos dizer que é o fim último do método de *diaíresis* (*Político* 285d6; *Sofista* 227a10-11; articulando-se com *Parmênides* 136e2-3). Nesse sentido, não é totalmente sem razão a acusação de *petição de princípio* de que, inegavelmente, desde a Antiguidade, o método de *diaíresis* sofre. De fato, há um *caráter paradoxal* ou “*circular*” no mesmo: se o que importa, como resultado das divisões, sublinha o Estrangeiro, é que as *ideiai* se deem a alguém (*Político* 262b), por outro lado, só pode efetuar a divisão certa 'entre' estas Formas aquela pessoa que, de um certo modo, já está 'vendo' ou 'enxergando' a estrutura de *ideai* – conforme a descrição precisa da capacidade do olhar do dialético em *Sofista* 253b8-e6. Isto é, há aí um problema de circularidade, que foi assim entendido pelo lógico e mais eminente ex-aluno da Academia, Aristóteles: a divisão “é um tipo de silogismo fraco”, porque alcança ou quer provar aquilo de que ela já parte como pressuposto<sup>321</sup>.

Tal objeção, embora encontre vias por onde reclamar sua legitimidade<sup>322</sup>, não nos parece que

<sup>320</sup> ROSEN, 1983, p. 128.

<sup>321</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos Anteriores*, 46A33.

<sup>322</sup> Outro aluno da Academia, menos ilustre e usuário de uma forma particular de divisão, também percebeu a circularidade

que fosse novidade aos olhos de Platão; e que, contra ela, ele já não tivesse buscado uma resposta. Esta objeção lógica foi apresentada por Platão muito antes do *Sofista*, nos seguintes termos mais gerais:

*MEN. E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te [procurar] que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou ainda, que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso [que encontrastes] é aquilo que não conhecia?*

*MEN. Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι ποῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα; (Ménon, 80d5-8)*

Como é possível ver, neste outro diálogo, a questão é traduzida, por um certo rapaz chamado Ménon, nos termos gerais da possibilidade mesma da aquisição de todo e qualquer conhecimento. De modo análogo ao jovem do *Político*, o jovem do *Ménon* indaga sobre como é possível vir a conhecer ou “encontrar” algo realmente desconhecido, já que, por ser desconhecido, não haveria meio de procurá-lo; ou mesmo, na hipótese de que fosse ao acaso encontrado, não haveria meio reconhecê-lo. Embutida nessa “não bela” (*Ménon*, 81a1) e mais genérica objeção sofística do *Ménon*, está a questão mais específica do jovem Sócrates sobre o método dierético no *Político*: nas buscas e caçadas através dos caminhos de divisões, como saber se a parte que porventura se visualiza é mesmo uma Forma? Como reconhecer este tipo de ente, sem sabê-lo de antemão? Qual o critério? Se o jovem do *Político* obtém o silêncio do Estrangeiro de Eleia sobre o tema, o jovem do diálogo *Ménon* obtém mais de seu debatedor: Sócrates, personagem de Platão, lança como resposta uma das suas mais importantes hipóteses a ser debatida na Academia, cuja exposição ele inicia dizendo que ouviu de “homens e mulheres sábias em coisas divinas”<sup>323</sup> (*Ménon* 81a5-6) palavras que lhe parecem “verdadeiras e belas” (a8), segundo as quais “a alma do homem é imortal” (b3-4). De tais palavras, Sócrates conclui que, tendo a eternidade por tempo de existência, a alma certamente já vira (*heorakyîa*, c6 – v. *horáo*) absolutamente todas as coisas que existem, não havendo nada que ela não tenha aprendido (c6-7); por conseguinte, tudo aquilo

---

presente no método; mas, diferente de Aristóteles, Espeusipo procurou evitá-la, postulando que esse conhecimento prévio necessário era alcançado por um saber direto, sem discurso, anterior mesmo ao uso do método que ele funda. Cf CHERNISS, 1993, p. 112.

<sup>323</sup> Uma tal sabedoria divina é também usada como fundamento da *diaíresis* no *Filebo* (16c) e da Hipótese das Formas no *Banquete* – através da figura de Diotima (201d-212c); a qual, diga-se de passagem, também é chamada de “estrangeira”. Uma coalescência, portanto, divina, une método de divisão e o conhecimento da ontologia eidética.

que porventura o homem em vida pareça estar “aprendendo”, trata-se na verdade de um *reconhecimento* do já visto e conhecido pela alma, i.é, uma *rememoração* (*anámnesis*, 81e4). Sócrates acrescenta ainda que através da rememoração de uma única coisa, dado que a alma aprendeu tudo e que tudo está por origem ligado - “a natureza é toda congênere/parente (*syggenés*)” (81c9-d1) -, se o homem for corajoso e não se cansar de procurar, é possível descobrir tudo (d3-4).

No *Ménon*, Sócrates sabe que não tem como lançar provas definitivas acerca dessa sua concepção de *rememoração*. Pelo fato de ele dizer que isto lhe *parece* (*dokein*, 81a8) ser verdadeiro, somado à colocação mais à frente (“Alguns pontos deste argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção”, 86b6-7), podemos ter certeza que Sócrates considera o argumento da rememoração uma *hipótese*. Contudo, finaliza a exposição pleno de *confiança* nela (*pistis*, 81e1-2), dizendo que essa sua hipótese, como essência do processo de conhecimento, é preferível à objeção sofístico-erística de impossibilidade de conhecimento, pois esta última, tornando os homens preguiçosos (*argouís*), cai melhor aos de ânimo mole (*malakoís*), ao passo que a hipótese socrática os torna diligentes (*ergatikoís*) e inquiridores (*zetetikoís*) (d5-e1). Portanto, a hipótese de Sócrates da rememoração cai melhor, deduzo, às almas filosóficas. Como é possível ver, a hipótese da rememoração é, assim, encarada no *Ménon* como a saída para a letargia niilista à qual a objeção sofista ao conhecimento conduziria.

No *Fédon*, esta hipótese volta com força total, ganhando aí uma conexão direta com a ontologia platônica, ainda não expressa no *Ménon*: os objetos de conhecimento, já 'vistos' pela alma eterna e dos quais ela se recorda, são as Formas inteligíveis (*Fédon* 72e-73a). O contato com objetos sensíveis que possuem uma qualidade em comum nos “faz pensar em” ou nos “traz ao espírito” (v. *ennoéo*, do qual o *Fédon* usa e abusa) a Forma na qual eles participam, participação essa que é a causa de eles possuírem esta qualidade (*Fédon* 100c4-7).

Contrastando com o teor plenamente argumentativo apresentado no *Ménon* e no *Fédon*, o tratamento desse assunto no *Fedro* se dá, poética e imagetivamente, através de uma narrativa mítica (*Fedro* 246a6-249d3). Segundo esse mito, acima da abóbada celeste, há uma região que é o “lugar” (247c3; d1) da “essência que realmente é, que é sem cor, sem formato, impalpável e que somente pode ser vista pelo condutor da alma, o *noús*” (c6-8). Essa essência, também chamada de “ser” (d3) e “verdade” (d4), é na verdade multifacetada, sendo exemplos das múltiplas faces ou aspectos dela a “justiça em si mesma”, a “moderação” (d6), o “conhecimento do ser que realmente é” (e2), e “também outros seres que do mesmo modo realmente [são]” (e2-3); estamos, portanto, falando das Formas inteligíveis. Dado esse cenário, o mito de Sócrates ensina que as almas dos deuses escalam a abóbada celeste com o fito de, no cume da mesma, contemplar estas inteligíveis realidades supracelestes (b7-c2); tal contemplação é tanto nutrição quanto motivo de alegria para as mesmas (d4). Das almas dos homens, somente as “melhores” são capazes de fazer o mesmo, esforçando-se assim para acompanhar e

parecer-se com o divino (248a2). Desse modo, com notável dificuldade (247b3; 248a4), este 'time de elite' das almas humanas também consegue, ao modo divino e na companhia das almas dos deuses, contemplar a verdade, aquelas essências supracelestes.

O *Fedro* não entra no mérito de como as almas esquecem essas suas divinas visões das Formas, já partindo do pressuposto desse esquecimento quando as almas estão “reencarnadas” - ao contrário da *República*, que ainda se preocupa em aludir a uma “Planície do Esquecimento” (*República* X 621a2) e um “Rio da Despreocupação” (a5). Retomando a concepção do *Fédon* de que a alma pode se relembrar dessas Formas quando do contato com as coisas sensíveis com qualidades em comum, o *Fedro* conclui a sua exposição da Hipótese da Rememoração:

*Pois é preciso ao ser humano compreender em conformidade (katà) ao que chamamos Forma (eîdos), elevando-se desde as múltiplas sensações em conjunto na direção de uma só [coisa], mediante o que tange ao lógos (logismôi). É a rememoração do que a minha alma viu quando andava na companhia do que é divino (...) e voltava a face na direção do ser real. (Fedro 249b6-c4).*

Desses três diálogos, portanto, podemos perceber que, a despeito de considerar a rememoração uma aposta sem garantias efetivas<sup>324</sup> (no *Ménon* e no *Fédon*, tem o tratamento de hipótese; no *Fedro*, é um mito), Platão aposta todas as suas fichas nesse processo como fundamento da sua epistemologia. A aposta que eu aqui procurarei demonstrar é que este procedimento também está presente, ainda que de maneira *sui generis*, na base do método de divisão, em sua intrínseca relação com a participação inter-eidética. Já Cherniss nos dava uma pista nesse sentido ao afirmar: “Em uma palavra, a *diaíresis* se revela não ser senão uma ajuda à reminiscência das Ideias”<sup>325</sup>. Analisemos, pois, melhor, essa relação.

### 5.3. Para um outro tipo de *Reminiscência*: Paradoxo e Temporalidade no Método de Divisão

*Tudo isto pressupõe um certo conhecimento prévio da natureza deste objeto, tão bem quanto da natureza do gênero que ele (sc. o dialético) escolheu.*

Bluck<sup>326</sup>

<sup>324</sup> Esta lucidez platônica não escapara aos olhos de Cordero: “(...) Mas toda a filosofia de Platão é constituída de hipóteses (...)”. Cf. PLATON, 1993, nt. 58.

<sup>325</sup> CHERNISS, 1993, p. 130.

<sup>326</sup> BLUCK, R. S. *Plato's Sophist, a commentary*. Manchester: G. C. Neal, 1975, p. 36.

A aceitar a ordenação de diálogos do período médio proposta por M.H.R. Pereira<sup>327</sup>, a primeira ocorrência no contexto da Hipótese das Formas do termo *koinonía* é em *Fédon* 100d6, onde é dito que a totalidade das coisas que possuem uma qualidade em comum participa (*metéchei*, 100c5) na Forma em si e por si dessa qualidade, i.é, possui uma comunidade (*koinonía*, d6) com ela. Essa relação de 'comunidade', que é a causa (*aitía*, c7) de essas coisas possuírem tal qualidade, Sócrates dá a entender que é também uma relação de *semelhante com semelhante* (*Fédon* 74a3). Como já visto, é o despertar para essa participação, comunidade ou semelhança entre entes, que consiste propriamente no ato de, por assim dizer, 'fazer' a Forma 'atual' 'no' espírito, i.é, *rememora-la* – pois, no fundo, este ente eterno já sempre foi conhecido pela alma eterna.

O segundo diálogo a utilizar o termo *koinonía* relativamente à ontologia platônica é a *República*, no livro V, 476a7, onde Sócrates ratifica que há uma comunidade entre as realidades sensíveis e as Formas, já exposta no *Fédon*, e acrescenta um dado novo: há também uma comunidade das Formas entre si! Dessa comunidade é que resulta o fato de a Forma possuir em si ao mesmo tempo um caráter de unidade e de multiplicidade. Na metafísica de Platão, essa insinuação *en passant* da *República* terá que esperar até o *Sofista* para receber o tratamento devido do autor dos diálogos, através da noção de “comunidade de gêneros”.

No *Sofista*, ao dispor num mesmo período as formas verbais *synagágoimen* (251d8), *metalambánein* (d7), *epikoinoneîn* (d9) e *methéxeton* (e9), o Estrangeiro explicita a ideia de uma “reunião” (*synagogé*) das *eíde/géne* de acordo com a “participação” (*methéxis*) ou “comunidade” (*koinonía*) que elas possuem entre si. Como já comentado por mim, é certo que a comunidade/participação/semelhança entre instância e Forma é uma relação de teor sobremaneira diferente da comunidade/participação/semelhança das Formas entre si, pois há um incontestado desnível ontológico na primeira relação, ausente na segunda. Já bem o notara Cherniss que

(...) Platão não deixa dúvida sobre o fato de que a participação de uma ideia a uma outra é inteiramente diferente da participação de um homem determinado, p. ex., à ideia de homem. Neste último caso, a relação é unilateral: a ideia não participa na coisa sensível e não é de nenhuma maneira afetada pelo fato de que a coisa sensível nela participa (...).  
(CHERNISS, 1993, p. 128)

---

<sup>327</sup> Cf. PLATÃO, 1993, Introdução, p. XV. Na verdade, a ordem dos diálogos desse período não é importante para a análise que estou a fazer.

Sem nunca perder de vista essa diferença, defendo, entretanto, que há uma essência em comum entre a *koinonía* F-i e a *koinonía* F-F – essência essa que poderia ser bem resumida pelo próprio verbo *koinoneîn*, “ter-algo-em-comum”: um ente sensível que participa (*metéchei*) numa Forma *tem algo em comum* (*koinonei*) com ela; uma Forma que participa (*metéchei*) numa Forma *tem algo em comum* (*koinonei*) com ela. Diante dessa essência em comum entre as relações F-i e F-F, posso dizer que, assim como o elemento em comum entre Forma e ente sensível dá ensejo à *rememoração* da primeira a partir do contato com o segundo, a 'visualização' de uma Forma dá ensejo à *rememoração* da Forma que nela participa. Nesses casos, cada tipo de participação, à sua maneira, dá ensejo a um tipo de *rememoração*<sup>328</sup>. No caso do primeiro tipo de *rememoração*, já comentei, Platão fala dela como uma espécie de “elevação”, um “voltar-se”, a partir de múltiplos sensíveis semelhante entre si, “para o alto”, na direção de uma única realidade inteligível a eles semelhante. Já no caso do segundo tipo de *rememoração*, não há esses diferentes graus de realidade: ela ocorre já dentro da própria seara inteligível, no âmbito do processo de *divisão*. Na caçada dierética, as Formas, por serem “participadas” entre si, vão *aparecendo* ao olhar dialético (*Político* 262b), como presas caçadas que, amarradas umas às outras, vão sendo trazidas, uma a uma, da escuridão do desconhecido para a clareira do *lógos*. Nesse sentido, 'descobrir' por *diaíresis* as Formas é também 'descobrir' um certo tipo de participação intereidética; porque, através deste método, estes entes vão aparecendo já sempre interconectados. Dividindo, mais e mais Formas vão, gradativamente, sendo tornadas visíveis ao olhar filosófico, a partir das relações entre elas. É como se uma Forma 'iluminada', devido às articulações naturais que possui com outras, fosse também 'puxando' essas outras para a visibilidade; 'formando-se', assim, diante dos olhos do dialético, uma “malha de Ideias” (*symploké tôn eidôn*, *Sofista* 259e6-7). Na verdade, tal malha nunca é “formada”: é, antes, clarificada, tornada mais visível, iluminada. Desvelada.

Dessa iluminação em cadeia, o Sócrates do *Ménon* já fora, aparentemente, em algum sentido providente: pois afirmou que, “sendo a natureza toda congênere/parente (*syggenouês*) (...) nada impede que, tendo [alguém] rememorado uma só coisa (...), essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar” (*Ménon*, 81c9-d4). Paradoxalmente, esses “descobrir” (*aneureîn*, 81d3) e “procurar” (*zeteîn*, d4), aludidos no *Ménon*, “são, no seu total, uma *rememoração* (*anamnésis*)” (d5), porque sabemos daqueles três diálogos (*Ménon*, *Fédon*, *Fedro*) que a alma, em sua eternidade, sempre já conheceu essa realidade das Formas. Apenas dela 'esqueceu'.

O que procuro trazer aqui à tona com o uso de expressões pouco usuais – do tipo “sempre já soube” – é a dificuldade mesmo de traduzir num discurso pleno de regras temporais aquilo mesmo que

<sup>328</sup> Discordo, portanto, de Bluck, que entende que o tipo de *rememoração* em jogo neste diálogo como sendo o tipo convencional, descrito em *Fedro* 249b-c como partindo dos dados sensíveis. Para o autor, esse tipo de *rememoração* é um “insight”, que, como que acessando o conhecimento prévio necessário, “guiaria” [sc. o dialético] “no curso de seu dividir”. Cf. BLUCK, 1975, p. 34.

está fora do tempo; e esse é o único paradoxo que pode ser imputado à Hipótese das Formas e ao método de divisão em tela. De fato, o paradoxo é denunciado porque meu discurso é sempre inserido numa concepção linear de temporalidade; fato este que leva mesmo comentadores da envergadura de Cordero a conclusões deste tipo: “(...) o método dialético, que consiste *também* – e sobretudo - no conhecimento das relações mútuas entre as Formas. Mas como a divisão *supõe* este conhecimento, a dialética deve ser logicamente anterior (sc. ao procedimento de divisão)”<sup>329</sup>. O problema todo dessas denúncias de paradoxo e circularidade é simples de entender, porém difícil de aceitar: as Formas platônicas encontram-se, de alguma maneira, fora da linearidade temporal, fora do esquema antes-depois. Logo, a posição oposta à de Cordero, que defende a anterioridade da *diaíresis* em relação à dialética<sup>330</sup>, como fundamento dela, é, pelos mesmos motivos, igualmente inaceitável.

#### 5.4. O Acontecimento Eterno: estar fora do tempo linear é ser *tempo* enquanto *totalidade*

*Rejeitar o postulado é admitir um outro modo de existência, nem espacial nem temporal, e não imaginar uma existência situada num outro espaço ou num outro tempo. (...) se a dialética possui uma temporalidade própria, ela não se inscreve no tempo, e é isto que significa a reminiscência.* (DIXSAUT, 2001, p. 140 (grifo meu))

“Rememorar”, portanto, é mais que a saída de Platão para a niilista aporia sofístico-erística da impossibilidade do conhecimento no *Ménon*: é a prova da criatividade do gênio deste filósofo grego, em trazer para o âmbito do dizível a sugestão da apreensão<sup>331</sup> de algo, em última instância, “indizível” (αλογον, *Sofista* 238c10), “pois é completamente inexpressável” (ῥητον γὰρ ουδαμῶς εστιν, *Carta VII*, 341b5): as Formas: as quais são entes que estão fora do tempo entendido como sucessão linear de eventos. A imagem da rememoração utilizada por Platão, nesse sentido, é o modo de expressar um acontecimento inexprimível, pois abarca em si uma *totalidade temporal*! Valamo-nos novamente da mesma e tão útil imagem: se um rio dividisse o tempo em duas margens, o “antes” e o “depois”, o pensamento do filósofo deveria fazer como o *sui generis* personagem do conto de Guimarães Rosa<sup>332</sup>: impor-se a si próprio não o escape de fixar-se numa das margens, mas sim o desafio mesmo de habitar

<sup>329</sup> Palavras de Cordero, cf. PLATON, 1993, p. 256, nt. 283.

<sup>330</sup> Posição notadamente de Fattal. Cf. FATTAL, 1991, p. 156.

<sup>331</sup> V. *lambáno*, empregado várias vezes para caracterizar o ato de tornar a Forma como que 'atual' na alma através da reminiscência. Cf. *Fédon* 73c-75c. Se a ideia de 'atualização' ('potência' virar 'ato') pode parecer anacrônica na leitura de Platão, comigo parece concordar Bluck, quando afirma: “O inteiro procedimento parecer ser um não de descoberta mas de clarificação – uma sistemática tentativa de atualizar conhecimento pré-existente.” Cf. BLUCK, 1975, p. 39 (grifo meu).

<sup>332</sup> ROSA, G. A terceira margem do rio. In *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, 77-82.



o leito, “o entre”, “o através” (*το δια*, *Fédon* 79c5). Este lugar, *a terceira margem do rio*<sup>333</sup>, é o lugar que não é nenhuma das duas opções de 'lugar' (antes e depois), e, simultaneamente, por tocar ambas as margens, é a totalidade dessas opções. A *rememoração*, enquanto conhecimento da Forma, do mesmo modo, diz respeito ao estatuto “inapreensível”<sup>334</sup> e *estranho* (*ατοπον*, *Parmênides* 156d1) do *instante* (*το ξαιφνης*, d2-3): aquilo que “não está em tempo nenhum” (d6-e1), e, simultânea e desconcertantemente, por 'tocar' todos os momentos, atravessando-os, traz em si a *totalidade do tempo*<sup>335</sup> - *ᾗτι*. Uma tal totalidade é precisamente o que a lógica convencional entende como paradoxo, porque só pode aceitar os eventos como sucessão, como “antes” e “depois”. O *rememorar* da filosofia platônica está *para além* disso: é o *círculo* de se adquirir algo que já se possui; de se buscar e descobrir algo que já se sabe e não é novo; de, após longa e exaustiva jornada, chegar, finalmente, ao lugar de partida – tal qual a circular saga supraceleste das almas no mito do *Fedro* (246a-249d).

E esse pensamento circular não parece ser exclusividade de Platão: a mais cara tradição épica da Grécia nos indica que, no centro do imaginário desse povo, está presente uma nítida estrutura em círculo. No cerne das ações desenvolvidas tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, está presente a figura do(s) estrangeiro(s) que chega(m) de fora para lutar e conquistar algo que, no fundo, já sempre fora dele(s): na primeira obra, os Dânaos, estrangeiros, chegam a Ilíon, para retomar Helena e o tesouro; na segunda, Odisseus, disfarçado de estrangeiro, chega a Ítaca para retomar Penélope e o palácio. No núcleo de ambos os enredos, a necessidade de todo um esforço de luta para se alcançar uma situação que, por outro lado, também foi ponto de partida de toda a trama. Platão parece não estar fazendo outra coisa senão representar em seu drama filosófico a mesma estrutura. Afinal, se se tem em vista a articulação por mim apontada entre *divisão* e *rememoração*, não é exatamente um papel análogo ao dessas figuras épicas que o “Estrangeiro” de Eleia desempenha?: um estrangeiro que vem de longe para, ali, em Atenas, em meio aos atenienses, conquistar (rememorando!), após longa e difícil peleja no método de divisão, algo que, no fundo, já sempre fora dele – o conhecimento das Formas, em suas múltiplas interconexões. Finalizo este ponto, lembrando o meu leitor de que não 'inventei' gratuitamente a conexão entre o diálogo platônico e as duas obras homéricas: o próprio texto do diálogo faz questão de aludir, por citação expressa, às aludidas cenas específicas dessas obras, em seu início e seu fim<sup>336</sup>. O *Sofista* abre e fecha com Homero.

<sup>333</sup> O nome do conto referido na nota anterior.

<sup>334</sup> Cf. PAES, C. L. M. Platão: o instante e a caverna. In *Sofia* 07 (2001). Vitória: UFES, p. 49.

<sup>335</sup> Se harmonizando assim com a “eternidade” das Formas. Essa noção de instantaneidade e eternidade também se encontra em *Carta VII*, 341d. Cf. PAES, 2001, p. 45-52; DIXSAUT, 2001, p. 140. entendo, todavia, como truncada a associação que Souza faz dessa noção de “instante” com o *ser* “absoluto” parmenídico, sobretudo pela compatibilidade que a autora vê dessa noção com o que ela chama de “marcador temporal do discurso”, compatibilidade esta que vejo como o mais impróprio a ser pensado. Cf. SOUZA, 2009, p. 180.

<sup>336</sup> A cena de Odisseus disfarçado de estrangeiro em Ítaca é lembrada na abertura do *Sofista* (216a-c, que cita *Odisseia* XVII, 484-487); a dos Dânaos, estrangeiros em Ilíon, no fechamento (268d, que cita *Ilíada* VI, 211).

Eu falava, anteriormente, que a acusação de petição de princípio que a *diaíresis* sofre encontrava vias por onde arguir que ela é uma acusação legítima. Tais vias, obviamente, dizem respeito à concepção de tempo convencional, segundo a qual há um paradoxo em um procedimento alcançar aquele conhecimento de onde ele obrigatoriamente partiu. Tal via, todavia, conforme expus, não é coadunável com a natureza mesma das Formas; logo, também não o é nem com a natureza da rememoração, nem com o método de divisão. O procedimento dialético de *diaíresis*, enquanto relação da alma humana com as Formas, possui uma temporalidade própria, circular e totalizante: a Forma é, ao mesmo tempo, princípio, meio e fim deste procedimento<sup>337</sup>. O dialético procura descobrir as “juntas” naturais entre as *eide*, para sobre elas cortar – o que implica já possuir, quando do corte, uma certa visibilidade dessas *eide*. Por outro lado, simultaneamente, à medida em que vai 'cortando', as *ideai* vão “se dando” a ele (*Político* 262b6-7), i.é, vão aparecendo, vão ficando mais visíveis. O conhecimento da Forma, da ordem do “instante” (*xaíphnes*), é atemporal, no sentido muito especial de que ele se asperge pela eternidade. Pois é o conhecimento que, circularmente, está desde sempre presente 'na alma', mas, resistindo a toda busca, sempre se ausenta, escapa; exigindo todo o esforço para alcançá-lo.

Portanto, esse difícil e peculiar tipo de rememoração que aqui defendemo, que já ocorre dentro do campo do inteligível, é o núcleo do método dialético de divisão no *Sofista*. À medida em que avança nas *diaíresei*, o filósofo vai se lembrando daquilo que ele, segundo a narrativa mítica do *Fedro*, já vira antes de nascer: as Ideias, as quais formam uma 'malha' que é a verdadeira estrutura 'têxtil' do real. Essa visão circular e paradoxal do processo é a forma de Platão trazer para o reino do dizível o que é no fundo indizível<sup>338</sup>: algo que está e não está desde sempre 'em' nós: “Princípio e fim se tocam na circunferência do círculo.”<sup>339</sup>

## 6. Divisão e Participação Inteligível

### 6.1. Um mergulho nas metáforas para participações inter-eidéticas

A imagem de “malha”, “tecido” ou “entrelaçamento” para a unidade que as Formas formam é proveniente do próprio Platão. Contudo, na sequência do debate do Estrangeiro com os atenienses, é uma das últimas a serem melhor explicadas. Antes de entrar na análise dela, portanto, é de grande utilidade destrinchar os outros termos com os quais Platão caracteriza as relações inter-eidéticas, seja em suas formas substantivas, seja nas verbais. Vejamos um por um. *Metéchein* e *metalámbanein* são

<sup>337</sup> PLATÃO, *República* 511c-d: “(...) passando das Formas umas às outras, e terminando em Formas.”

<sup>338</sup> Cf. PHILIP, 1966, p. 351: “Não se pretende que ele (sc. o método de divisão) lapide verdades últimas, as quais não são para Platão comunicáveis em sentido ordinário. Pretende-se que ele 'faça melhores dialéticos em todos os contextos' (*Político* 285d).”

<sup>339</sup> HERÁCLITO, DK 103.

utilizados no *Sofista* (251d; e) para dizer a participação entre as Formas. O primeiro significa “pertencer a”, “ter parte em”, “participar em”, e sua ação correspondente é *methéxis*, “participação” ou “ação de estar compreendido em”. Há ainda o significado derivado mais raro de “ser cúmplice”<sup>340</sup>. O segundo, *metalambánein*, é análogo e tem por sentido primeiro e principal “tomar ou receber sua parte de”. Ambos os termos tem a desvantagem de dar uma conotação material à relação F-F, como se as Formas se partissem de fato, e, em relações de parte e todo, assim se subdividissem em outras Formas 'menores'. Se acaso é possível que esta interpretação poderia tentar se impor à participação entre Formas como Arte e Arte Aquisitiva (219d1-2), é notório que ela não pode ser aplicada a participações como as existente entre gêneros supremos. Portanto, a conotação espacial de “partilha” tanto de *metéchein* quanto de *metalambánein* deve ser sempre considerada como metafórica: as Formas, a rigor, não podem estar, entre si, em relações, como os corpos, de parte e todo, ao modo da pizza e suas fatias. Conforme vimos, não ocorre, de fato, “divisão” (*strictu sensu*).

Nesse sentido, os termos *koinoneîn* e *koinonía* vêm dar a necessária 'pitada' mais abstrata – leia-se: não material – para se pensar essas relações inter-eidéticas: além de também significar “pertencer” ou “participar”, esse verbo tem como núcleo de seu radical, como visto na sessão anterior, a ideia de “ter algo em comum (*koinós*) com”, sendo *koinonía* a ação disso: “comunhão”, “comunidade”. Essa ideia acaba tendo significados derivados como “grupamento humano”, “comunidade”, “comunicação”, “comércio”, “compaixão” e até “esmola”. Mas o sentido primeiro aponta para uma conexão não definida de antemão, que é útil para se pensar a ontologia platônica: as Formas em participação possuem algo em comum entre si; i.é, algo as atravessa, lhes conferindo uma unidade de conjunto. Como na comunidade (*koinonía*) de mulheres e filhos da *República* (V, 449c-450b), as Formas em participação (ou, pelo menos, em algum tipo de participação) são como uma *família* (*génos*): possuem algum *parentesco* que as une. Em um tipo específico de relação F-F, esse *parentesco* adquirirá importância crucial na análise do método de divisão. Mais à frente falarei mais de alguns aspectos dessa 'familiaridade'.

Outros termos utilizados para dizer esse “unir” ou “união” são *mígnymi/meignýsthai* e *míxis*. Os termos possuem o sentido material de misturar e mistura, enquanto mescla de elementos. São usados, p. ex., como para dizer o caso do sal que é misturado (*memigménon*) ao alimento (*Odisseia*, XI, 123), ou da cabeça que, cortada e indo ao chão, “ainda falando mistura-se (*emíchthe*) à poeira” (*Iliada* X, 457). A exemplo dos termos anteriores, há sentidos derivados mais abstratos, como “ter relações com”, “ter comércio com”; o importante é que, novamente, para compreensão da relação F-F, o sentido material desses termos não prevaleça. Pois é certo que Platão não admitiria que se dissesse que, na participação

<sup>340</sup> Sentido este o qual, ademais, também pode ocorrer em português, em expressões tais como “Paulo tem parte com o diabo”.

entre si, duas Formas se misturem efetivamente, do mesmo modo como se diz que “o ouro se misturou à prata”. No caso dos metais, eles, se fundindo, como que desaparecem, pois a mistura de ambos vem a ser um terceiro metal, a platina. Mas não há nenhuma “platina” no caso das Formas: qualquer mistura é sempre metafórica, no sentido de ser sempre uma conexão ou aliança, nunca deixando de haver duas Formas diferentes cujas identidades impedem qualquer efetiva fundição entre elas. P. ex., a mistura de ser e não-ser não dá ensejo a uma terceira Forma, *míxis* de ambas; permanecerão, sempre, duas Formas, ser e não-ser (*Sofista* 240c), “sem sacrificar sua separatividade”<sup>341</sup>: entrelaçam-se mas não perdem suas identidades.

Finalmente, chegamos aos termos do âmbito têxtil usados para exprimir esta “aliança” ou “nó” (*desmós*, *Sofista* 253a): o substantivo *symploké* e o verbo *pléko*, junto aos seus correlatos. O último significa “trançar”, “enlaçar”, “tramar”, “amarrar”<sup>342</sup>, ao passo que o primeiro vale-se do prefixo *sym-* para adicionar à ação a ideia de realização mútua ou em conjunto: entrelaçamento, coentrançamento. É possível ver essa ideia aparecer no *Sofista* com o sentido de conexão entre as Formas em 240c1-2, onde se vê um perplexo Teeteto dizer que parece ocorrer diante de seus incrédulos olhos “um certo entrelaçamento/tecido, no qual o não-ser se amarra ao ser de uma maneira totalmente estranha”; já em 259e4-6 vemos o Estrangeiro decididamente afirmar que

*o desprender/desatar (tò dialúein) cada coisa de todas as [outras] coisas (hékaston apò pánton) é (estìn) uma ação de fazer desaparecer (aphánisis) do modo mais completo todos os lógoi; pois é pelo entrelaçamento das Formas entre si (dià gàr tèn allélon tôn eidôn symplokèn) que o lógos vem a ser (gégonein) para nós.*

A vantagem que esses termos do âmbito têxtil possuem sobre os de “mistura” é justamente a ideia de estabelecer uma conexão ou união entre elementos sem sugerir a fundição entre eles: duas coisas amarradas ou costuradas uma à outra permanecem sendo duas coisas: ao mesmo tempo, estão separadas e unidas. Mas isso não é tudo. Uma leitura mais acurada dos dois diálogos que fazem o uso massivo do método de divisão, o *Sofista* e o *Político*, mostra que a imagem ou “paradigma” da tecedura joga papel fundamental no pensamento platônico à época da escritura do destas obras, não só na compreensão das relações F-F, mas também na compreensão na essência do próprio método utilizado. Na verdade, no contexto da problemática em torno a este tema, entendo que Platão lance ao leitor “pistas” aparentemente desconexas uma da outra, mas que, se entrelaçadas, formem uma 'rede'. 'Rede'

<sup>341</sup> Cf. ROSEN, 1983, p. 237.

<sup>342</sup> Cf. BAILLY, 2000, p. 1568.

esta que atrela o método de divisão à ontologia, deixando-os intimamente atados. Destrinchemo-las, portanto, estas pistas ou “nós”, e conectemos seus fios, para ver que desenho surge nesta “*bela e difícil*”<sup>343</sup> (*Sofista* 259c4-5) tela platônica.

## 6.2. Costurando as pistas acerca de um método para cardar Formas

Seguindo a ordem em que tais pistas vão se dando ao leitor dos dois diálogos, começo por aquela que aparece na sessão da sexta definição (*Sofista* 226b-231c). Esta definição de sofista, a última oferecida antes da longa digressão metafísica do diálogo, é introduzida a Teeteto de uma maneira no mínimo muito estranha, pois ocorre no trecho uma espécie de tematização do próprio método que estão a empregar. O Estrangeiro introduz o assunto através de uma enumeração de uma série de trabalhos domésticos para que Teeteto identifique aquilo que eles têm de “comum” (*Sofista*, 226b5-9):

- διεθεῖν (*filtrar*);
- διαττᾶν (*passar no crivo ou peneira*);
- βράττειν (*algo como o “batear” dos garimpeiros: escolher-separando com uso de peneira*);
- διακρίνειν (*aqui, provavelmente, tem o sentido genérico de separar*);
- ξαίνειν (*cardar*);
- κατὰγειν (*filar, desenrolar, 'desenodar'*);
- κερκίζειν (*separar os fios com a lançadeira*).

Diante da insegurança de Teeteto em arriscar um palpite sobre o elo em comum desses verbos, o próprio Estrangeiro continua seu raciocínio: “Todo o conjunto destas coisas ditas diz<sup>344</sup>, de algum jeito, a arte da *divisão* (*diaretiké*)”. O encaminhamento da argumentação é sutil. Embora a exemplificação com atividades do cotidiano das oficinas da Hélade aponte para o sentido mais largo de “prática de separar-escolhendo” para o termo *diaretiké*, nenhum leitor do *Sofista* poderá não ver nesse termo uma alusão clara ao método dialético de divisão (*diaíresis*) que eles vêm utilizando desde 219a. Esse modo de chamar o compilado de atividades das oficinas, *diaretiké*, é, portanto, minha primeira pista.

<sup>343</sup> Ditado grego preferido de Platão: *Hípias Maior* 304e; *Crátilo* 384b; *República* 435c.

<sup>344</sup> “Dizer”, aí, é o v. εἶπω, que possui como homônimo o v. εἶρω (“se amarrar a”); se for possível aceitar que Platão, indubitável mestre no uso das palavras de seu idioma, empregou esta forma verbal de modo a deixar ambíguo qual dos dois verbos estaria usando, então o período também poderia ser traduzido assim: “Todo o conjunto destas coisas se amarra à divisão”.

O Estrangeiro dará sequência ao seu pensamento dizendo que – a despeito do termo *diairetiké* utilizado, no texto grego, cinco linhas acima – o nome da arte uma que contempla todo esse compilado é outro: *diakritiké*, arte da distinção/separação (*Sofista* 226c8). Tudo indica que os dois termos são usados como sinônimos na passagem; de fato, enquanto o tema de αἰρέω imbuí o primeiro com a ideia de escolha ou eleição, o tema de κρίνω (*decidir*) dá semelhante teor ao segundo. Em seguida, o eleata diz que esta arte de distinção contempla dois tipos: quando as separações (*diakrísei*) separam o melhor (*beltíon*) do pior (*cheíron*), chama-se o processo de purificação (*katharmós*); no caso do processo que separa o semelhante do semelhante (*tò di' hómoion aph' homoíou*), o Estrangeiro diz que não tem um nome para dizê-lo (*Sofista* 226d1-10). Sobre essa falta de nome para chamar, é ela um detalhe sem importância na trama do diálogo... Ou uma segunda pista para se pensar o método dialético reinante no *Sofista*?

Essa dúvida, me parece, é resolvida algumas linhas à frente. O Estrangeiro retoma o curso de divisões em direção à sexta definição, para novamente interrompê-lo abruptamente. Nessa interrupção, o eleata, aberta e inesperadamente, define o método que está utilizando: trata-se de um “método dos *lógoi*” (*tôn lógon methódoi*, 227a8) que consiste em “soltar uma da outra” (*kathaireîn*, c1;3) ou “delimitar-separando” (*aphorísasthai (...) choris*, c5<sup>345</sup>) “duas Formas” (*dúo eide*, 226c10-11; 227c7) através do ato de “compreender” (lit.: “colocar no espírito”) “o parentesco e o não parentesco” (*tò syggenès kai tò mè syggenés katanoeîn*, 227b1-2) entre elas, com vistas a “adquirir compreensão” (*ktésasthai noûn*, a10-b1). Alguns pontos deste intrigante ensaio de definição do método de divisão já foram por mim abordados em sessões passadas. Foi ratificado várias vezes, tanto no primeiro quanto no segundo tomo deste meu estudo, que este objetivo de “adquirir *noûs*” já fora antecipado pelos professores do Estrangeiro, os personagens Parmênides e Zenão do *Parmênides* (136e), quando ensinavam a ginástica dialética a Sócrates. Tendo em vista que é razoável que o Estrangeiro tivesse aprendido com eles que o treino conduzisse a isso, não é causa de espanto que ele também estabeleça isso sobre seu método no *Sofista* – e no *Político*, com a expressão “tornar-se mais dialético a respeito de tudo” (*perì pánta dialektikotérois gígnesthai*, *Político* 285d1-2). Depreende-se, portanto, das duas passagens, que, quanto mais compreensão acerca dos temas abordados, mais dialético se é. Mais à frente falarei mais acerca do quê essa compreensão é mais necessária. Outro ponto que aparece aqui e já foi visto em meu estudo é a *circularidade* do método que o Estrangeiro, nas 'entrelinhas', assume. Para “afastar” (*apochorízein*, 226d2) uma Forma da outra, o dialético precisa compreender (*katanoeîn*) os parentescos e não parentescos entre elas; por outro lado, o resultado do processo é adquirir compreensão (*noûs*). Em termos lógicos, ocorre uma petição de princípio no procedimento. Em termos onto-epistemológicos, o procedimento, conforme descrito, necessita de um conhecimento das relações

<sup>345</sup> As duas preposições, ἀπο (como prefixo) e χωρίς, marcam a noção de *separação*, e o radical ὅρ-, a de *limite*.

entre as Ideias para se realizar, ao mesmo tempo em que tem por objetivo alcançar (*ktesasthai!*) tal conhecimento. A assunção da circularidade pelo Estrangeiro, e a ausência de insegurança por parte dele, mostra que nem Platão estava alheio ao dito caráter paradoxal do método, nem isto lhe assustava: tal caráter aponta para a ligação em essência do método de divisão com o processo de *rememoração* e com a atemporalidade das Formas.

Voltando ao meu problema de “costura” das pistas espalhadas pelo texto, resumo assim o cenário: o Estrangeiro disse, primeiro, que há uma espécie<sup>346</sup> de arte de separação (*diakritiké*) que distingue coisas semelhantes, e que não saberia que nome dar a ela. Em seguida, ele disse que o seu “método dos *lógoi*” separa as Formas que possuem parentescos e não parentescos entre si. Se tivermos em mente i) que Sócrates, no *Fédon*, ensinou que, quando se fala de ontologia, ter a natureza em comum com algo está relacionado a ter *parentesco* e *semelhança* com esse algo (*Fédon* 79d-e) e ii) que o *ter-algo-em-comum* (*koinoneîn*), entre Formas, é também dito como participação F-F, então podemos concluir que iii) entre as Formas, parentesco, semelhança e participação, senão relações equivalentes, estão no mínimo mutuamente implicadas<sup>347</sup>.

### 6.3. A intervenção de Sócrates e a questão do 'parentesco' entre as Formas

Entretanto, somente com estas pistas até agora dadas, o leitor do matreiro Platão não se sente seguro ainda para fechar o quebra-cabeças arquitetado por ele com essas peças espalhadas. É necessário que os leitores do diálogo, e os personagens presentes na discussão dele, aguardem o término da conversa do *Sofista*, para que, na sequência, Sócrates possa, na abertura do *Político*, retomar a palavra. Tão ao seu gosto metafórico e apaixonado, o personagem ateniense fará a amarração de todas as pistas até então presentes:

*SO. Corre-se o risco, Estrangeiro, de ambos [estes jovens] terem algum parentesco comigo. Pois vós dizeis, de um [deles], aparecer como semelhante a mim, segunda a natureza de seu rosto; já [acerca d]o outro, minha denominação foi como homônimo meu, e o nome 'oferece'/dá ensejo a alguma familiaridade. É preciso sempre com ardor*

<sup>346</sup> Rejeito a leitura de Benardete, para quem “existe apenas uma arte simplesmente diacrítica; a arte a qual Teeteto e Estrangeiro estavam praticando desde o início.” Ao meu ver, é evidente que o Estrangeiro, com seus exemplos práticos, mostra que o gênero diacrítico em geral pode sim ser 'cortado', e segundo dois critérios de 'corte': 1) segundo o objeto das distinções (1.a: objetos sensíveis; 1.b: objetos inteligíveis); e 2) segundo o tipo de distinção (2.a: do melhor do pior; 2.b: do semelhante do semelhante). A arte do Estrangeiro e Teeteto, portanto, não se identifica com o todo da *diakritiké*, como parecia querer Benardete, mas é uma parte específica dela – seja qual for a perspectiva ou critério de corte. Cf. BENARDETE, 1984, p. II.92.

<sup>347</sup> Já Philip e Rosen apontavam essa ligação entre parentesco e semelhança (PHILIP, 1966, p. 336; ROSEN, 1983, p. 119-120), ao passo que eu os conecto também à participação entre as Formas.

do coração *reconhecer através dos λόγοι os meus parentes*. Com Teeteto ontem me 'entremisturei' através dos λόγοι (...). [Mas] de [jovem] Sócrates nada ouvi. É preciso investigá-lo também.(...)

ΣΩ. Καὶ μὴν κινδυνεύετον, ὦ ξένε, ἄμφω ποθὲν ἐμοὶ συγγένειαν ἔχειν τινά. τὸν μὲν γε οὖν ὑμεῖς κατὰ τὴν τοῦ προσώπου φύσιν ὅμοιον ἐμοὶ φαίνεσθαί φατε, τοῦ δ' ἡμῖν ἡ κλῆσις ὁμώνυμος οὕσα καὶ ἡ πρόσρησις παρέχεταιί τινα οἰκειότητα. δεῖ δὴ τοὺς γε συγγενεῖς ἡμᾶς ἀεὶ προθύμως διὰ λόγων ἀναγνωρίζειν. Θεαιτήτω μὲν οὖν αὐτός τε συνέμειξα χθὲς διὰ λόγων καὶ νῦν ἀκήκοα ἀποκρινομένου, Σωκράτους δὲ οὐδέτερα· δεῖ δὲ σκέυσασθαι καὶ τοῦτον. (...)

(*Político* 257d1-258a5, grifos meus)

Digo que a fala do personagem de Platão é metafórica porque ele não está falando, abertamente, de ontologia, mas de algo bem mais 'infraceleste'<sup>348</sup>. Contudo, é minha posição de que, através deste comentário aparentemente “inocente” acerca de sua relação com os rapazes, Sócrates está sim elucidando a costura entre as pistas anteriores sobre a conexão entre a relação F-F e o método de *diaíresis*. Na economia da escrita platônica, esta breve intervenção socrática, a exemplo do também ocorrido na abertura do *Sofista*<sup>349</sup>, não deve ser desperdiçada. E entendo que Platão chegou mesmo a deixar uma 'dica' de que Sócrates está, ao falar dos meninos, se referindo metaforicamente ao seu objeto de conhecimento por excelência, as *eíde*: repare-se a sua recomendação final sobre um dos rapazes (“É preciso investigá-lo também”), o verbo *sképsasthai* aludindo à sua costumeira investigação (*sképsis*) filosófica atrás dos entes inteligíveis. Assumo, portanto, que Sócrates está usando as relações interpessoais como metáforas para as relações inter-eidéticas, e que a 'mensagem' que ele quis passar aos debatedores presentes com isso é a seguinte: é preciso à dialética *reconhecer através dos λόγοι o*

<sup>348</sup> Termo que emprego para opor ao nível “supraceleste” das Formas, cf. *Fedro* 247c.

<sup>349</sup> A colocação socrática na abertura do *Sofista* (216a-217d), ao sugerir que o Estrangeiro é *divino*, e definir os objetos de debate (sofista, político, filósofo), é sem dúvida capital. Já tendo sido por mim analisada em outro trabalho, posso deste modo resumir meu entendimento acerca dela: esta breve intervenção é um divisor de águas no diálogo, pois marca a primeira *diaíresis* que é feita no *Sofista*: de um lado, aponta para aquilo que já tem que estar presente no Estrangeiro para que o método de divisão seja bem aplicado – a sua natureza divina –; de outro, aponta para aquilo sobre o que o método será aplicado, os alvos. Os quais, em última instância, são Formas; que também são divinas. O método de divisão, por seu turno, também é divino (*Filebo* 16c). conforme já comentei, uma mesma essência (divina) e comum ao dialético, ao método e ao objeto de conhecimento. Sobre a colocação de Sócrates na abertura do *Sofista*, posso então dizer que o filósofo ateniense realizou uma divisão: de um lado, demarcou o perfil do caçador, do outro, o das presas – para, então, se calar. Cf. BRAGA, A. E se Sócrates estivesse certo? A questão do *lógos* divino do estrangeiro no *Sofista* de Platão. In *Boletim do CPA* 19. Campinas: IFCH/ UNICAMP, 2005, p. 47-56.



*parentesco entre as Formas*, o qual pode se dar por dois motivos:

- i) por *semelhança de natureza*, caso que parece também implicar alguma entremistura entre as Formas;
- ii) por *semelhança de nome*, caso que dá oportunidade a alguma *familiaridade* entre elas.

Nesse segundo caso, vejo que Sócrates ainda se coaduna com seu entendimento de *República X* 596a, segundo o qual um nome em comum entre as coisas significa participação delas numa mesma Forma. Conforme já vimos<sup>350</sup>, na sequência do diálogo *Político*, o Estrangeiro corrigirá esta posição, mostrando que a oportunidade de familiaridade que o nome 'oferece' (*paréchetai*) nem sempre se realiza no caso da participação F-i (*Político* 262b-263a); entendo então que é o caso de se suspeitar que isto também sempre se realize no caso da participação F-F. Dos dois tipos de parentesco, portanto, o parentesco por semelhança de natureza (*phýsis*) é o mais confiável, no que tange a refletir uma participação ou entremistura objetivamente existente. Que fique claro que, na sua metáfora, Sócrates emprega o termo *phýsis* com o sentido material de natureza do rosto, enquanto disposição das partes do mesmo; todavia, como já visto neste estudo, em *Fédon* 79d-e o mesmo personagem não deixa dúvidas de que, nas relações de participação ontológica, este parentesco ou semelhança de natureza refere-se à essência dos seres – até porque Formas não possuem, em si, “aparência” ou “formato” “físico”.

Da combinação das pistas anteriores do Estrangeiro, com a metáfora de Sócrates, depreende-se que o método dos *lógoi* do Estrangeiro, que é o seu tão caro método dialético de divisão, é a parte 'sem nome' da *diaikritiké* que, aplicada à ontologia, se aplica aos entes 'semelhantes' ou 'parentes'. Ou, dito de outro modo: o método dos *lógoi* ou de divisão é a parte sem nome da *diaikritiké*<sup>351</sup> que divide, separando, as Formas semelhantes ou parentes, umas das outras, em atenção àquilo que, subjacente a essa semelhança ou parentesco, elas tem de não-semelhantes ou não-parentes<sup>352</sup>. Este parentesco, faço questão de explicar, precisa ser entendido como participação de duas ou mais Formas numa Forma em comum – como irmãos, que tem por parentesco a ascendência genética dos pais em comum. Se, aos olhos de meu leitor, meu estudo foi longe demais em suas conclusões, valendo-se tão somente de *pistas e metáforas* espalhadas pelo jogo dramático de Platão, o autor do diálogo parece ter sido condescendente conosco: muito mais à frente, na mesma discussão, Platão fará o Estrangeiro explicitar

<sup>350</sup> Sessão 5.1.

<sup>351</sup> Entendo que o método de divisão foi separado em *Sofista* 226d5-7 da Purificação. Discordo, portanto, de uma possível identificação de ambas, assumida por Fattal, na leitura que faz da obra de Festugière e por Heidegger. Cf. FESTUGIÈRE, 1950, p. 200; FATTAL, 1991, p. 157; HEIDEGGER, 2003, p. 248-249.

<sup>352</sup> À luz do solo eidético no qual esse método distintivo opera, entendo como vazio um dos argumentos de Benardete para desmerecer o método: “O caminho do Estrangeiro não controla a fonte das semelhanças que encontra.” Ora, essa fonte são as *eide*, e elas são o próprio fundamento da realidade no pensamento de Platão. Logo, é óbvio que o método dialético não pode nem deve tentar controlar o fundamento do real, mas sim 'vê-lo' - o que, por si só, já é difícil o suficiente. Cf. BENARDETE, 1984, p. II.93.

essa amarração, por mim defendida, entre todos estes elementos ou 'pistas' textuais. Trata-se de um longo trecho do *Político*, o qual apresentarei aos poucos, analisando-o parte à parte. Com a palavra, o Estrangeiro de Eleia:

(...) *Calculemos que a arte da tecedura de vestimentas pareceria já suficientemente explicada sem refletir; no conjunto, se é possível que, por um lado, ela ainda não esteja delimitada em relação às [artes] próximas e cooperadoras, e que, por outro lado, ela não tenha sido apartada das muitas [artes] diferentes com parentesco.*

(...) συλλογισώμεθα ὅτι τὴν ἱματίων ὑφαντικὴν οὕτω ῥηθεῖσάν τις τάχ' ἂν ἱκανῶς εἰρησθαι δόξειεν, μὴ δυνάμενος συννεῖν ὅτι τῶν μὲν ἐγγύς συνεργῶν οὕτω διώρισται, πολλῶν δὲ ἑτέρων συγγενῶν ἀπεμερίσθη. (*Político* 280a8-b3)

No debruçar-se sobre a arte da tecedura (*hyfantiké*), o método de divisão do Estrangeiro percebe que em torno a esta arte, é possível ver dois tipos de arte: aquelas que, em suas realizações práticas, estão próximas (*eggýs*) a ela, por serem dela colaboradoras (*synergoi*), e aquelas que, por origem, com ela tem algum grau de parentesco (*syggenía*). Ora, percebe o Estrangeiro, uma boa visualização da *hyfantiké* exige que ela seja apartada ou distinguida tanto do primeiro tipo de arte (as próximas) quanto do segundo tipo (as parentes). Insisto que é preciso nunca perder de vista que o método de divisão lida com Formas; sob essa ótica ontológica, é razoável que as *proximidades* na realização prática da arte não sejam tão interessantes, aos olhos do Estrangeiro, quanto as proximidades de origem, i.é, os *parentescos* entre a Forma com as outras Formas. Portanto, esta familiaridade ou parentesco entre as Formas é exatamente para onde deve se voltar de fato o método do Estrangeiro, pois é apenas enxergando os limites desse parentesco que ele pode delimitar cada Forma, i.é, 'dividir' ou 'cortar' entre elas, 'separando-as', 'apartando-as'. Estes limites são justamente aqueles pontos, já comentados por mim, pelos quais, a despeito da semelhança que o parentesco engendra, tais Formas são “dessemelhantes” ou “diferentes” entre si<sup>353</sup>. A ideia de Formas com parentesco e ao mesmo tempo

<sup>353</sup> Rosen entende que a *diaíresis* não opera apenas segundo critério da semelhança e dessemelhança, mas também, como a purificação, segundo a distinção entre melhor e pior. O comentador dá como exemplo de ocorrência disso a divisão realizada pelo Estrangeiro em 226a1-4, quando separa a erística que não recebe dinheiro do sofista, o erístico que recebe. Contudo, não posso concordar com o comentador: a presença de 'pagamento' não parece ser um critério em si necessariamente da ordem do que é “bom” ou “melhor” e do que é “mau” ou “pior”. E, ainda que fosse encarado como sendo dessa ordem, isso não significaria que essa presença ou não de pagamento não possa ser considerada também um critério de mera semelhança ou dessemelhança do sofista com outro tipo humano, independente da atribuição de valores como “melhor” ou “pior” a eles. Cf. ROSEN, 1983, p. 64; 130-131.

diferentes pode parecer estranha, mas, como vimos, trata-se de uma expressão empregada pelo próprio Estrangeiro (*Político* 280b3); o fato é que há laços genéticos entre elas, ao mesmo tempo que há diferenças que as delimitam – novamente, como o há entre as pessoas irmãs. Sobre essa relação de limite, delimitação e o método da dialética, é interessante lembrar do trecho do *Sofista* onde restara estabelecido que os filósofos necessariamente são, mais que tudo em torno às semelhanças (*pánton málista perì tàs homoiótetas*), guardiões de fronteiras (*phýlakes*, termo que pego emprestado da *República*, II, 383c3<sup>354</sup>): sempre em alerta, guardam (*phyláttosin*) até mesmo um limite mínimo (*smikron hóron*) entre Formas semelhantes ou parentes, evidenciando que, a despeito de seus íntimos laços familiares, elas tem que ser separadas e não identificadas – como cão e lobo (*Sofista* 231a6-b1). O assunto é, portanto, de vital importância para a compreensão do método dialético de divisão, o que justifica que Teeteto peça um maior desenvolvimento dele; repare-se na importante admoestação que se seguirá ao pedido:

*TEE. Falas de quais [artes] com parentesco (συγγενῶν)?*

*ESTR. Parece que não acompanhaste as coisas que foram ditas; parece então que novamente vamos começar (ἀρχόμενον) a partir do fim (ἀπὸ τελευτῆς). Reflete (συννοεῖς), pois, [acerca d]o que tem familiaridade (οἰκειότητα) e do que, cortando (διετέμνομεν), afastamos (ἀπὸ) disso agora há pouco, [e acerca] da síntese (σύνθεσιν) de coberturas, separando-se (χωρίζοντες) aquelas para vestimenta e aquelas para manta.*

*TEE. Entendo. (Político 280b5-10)*

Isto é, o método de divisão, que eles vem empregando desde o diálogo anterior, está, dentro de um conjunto de Formas familiares ou parentes – leia-se: com participação numa Forma em comum -, justamente, separando umas das outras, segundo suas especificidades. O eleata continua explicando a Teeteto: em meio a estas Formas, “nós afastamos” ou “delimitamos” (*aphelilómen; aphorísmetha; diorisámetha*) aquelas “descartadas” (*holochístōn*), de modo que “só deixamos restar” (*leloípamen*<sup>355</sup>) aquela única que tem o “nome” (*ónoma*) de “arte da “tecedura” (*hyfantiké*)” (*Político* 280c-e).

A colocação do Estrangeiro no *Político* vem portanto amarrar todas as pistas que eu identifiquei

<sup>354</sup> Acerca disso, ver também CORNFORD, 1951, p. 182; sobre a noção de limite, cf. CORDERO, *Introduction*, p. 54, in PLATON, 1993. Para uma leitura contrária do trecho, cf. ROSEN, 1983, p. 131.

<sup>355</sup> Há uma ocorrência da mesma noção de *resto* em *Sofista* 219d, cf. Cordero, in, PLATON, 1993, p. 218, nt. 33.

nos dois diálogos: a supracitada definição do método de divisão (*Sofista* 227a-c), a parte sem nome da *diakritiké* (*Sofista* 226d), a metáfora de Sócrates sobre laços interpessoais (*Político* 257d-258a) e as relações inter-eidéticas de 'parentesco' (*Político* 280a-e), corroborando, assim, minha interpretação e explicitando a necessidade de a filosofia lidar com essas relações através do método de divisão. As Formas possuem comunidade entre si, possuem entremistura, interparticipação. A divisão, enquanto método, é fundamental à filosofia, porque vem a iluminar, dentro dessas relações possíveis entre algumas Formas, um tipo específico: aquela de “parentesco” ou “familiaridade”, que é a relação de participação delas em uma Forma em comum<sup>356</sup>. Por isso a *República* diz que um dos modos de reconhecer a natureza dialética num homem é ver se ele, através de uma “visão de conjunto” (*synopsis*, 537c2; c7; *synorōnta*, *Fedro* 265d3), consegue enxergar a familiaridade (*oikeiōtetos*, *República* 537c2) dos conhecimentos tanto com eles mesmos (*allélon*) quanto com a natureza do ser (*toû óntos physeos*, c3). Ora, o *Sofista* e o *Político* mostram que tal parentesco ou familiaridade entre os conhecimentos ou artes diz respeito às Formas correspondentes a eles, e que o método por excelência no qual isto “se faz ver” é o da divisão. O fato de Platão chamar de “dialética” essa capacidade de visão dos laços inter-eidéticos, a qual permeia a *diaíresis*, não é exclusividade da *República*, bem sabemos: em *Sofista* 253b-e e *Fedro* 265d-266c isto também ocorre. O interessante nesta passagem da *fRepública*, é ele usar a expressão “natureza dialética”, reforçando que esta capacidade de visão é algo... *natural*. Isto corrobora minha outra conclusão, de algumas sessões acima, de que esta visão necessária à realização das divisões é um *dom natural*, que não pode ser ensinado – o que não significa que não precise de treino para se firmar e solidificar<sup>357</sup>. E o grau de importância, para Platão, da solidificação desse poder natural de *ver* os parentescos inter-eidéticos, é indubitável. No *Político*, Sócrates, quando fala da busca da visão dos parentescos, em sua metáfora interpessoal, diz que ela tem que ser feita “com todo o ardor do coração” (*prosthymōs*, 258a2); e, na trama dos diálogos, o peso dramático deste advérbio é grande: ele é o mesmo termo que o personagem Crítion utilizará, dias depois dessa conversa do *Político*, para selar sua promessa ao personagem Sócrates, no leito de morte deste (*Fédon* 115c2). Fundamental exercício para se desenvolver a capacidade de ver as participações entre as Formas, o trabalho de divisão, portanto, deve ser feito sem poupar nenhum fôlego ou energia, mas “com todo o ardor do coração”!

As Formas 'desamarradas' no processo de divisão são aquelas que possuem uma semelhança devido ao compartilhamento de uma ascendência genética, i.é, devido à participação essencial e necessária de ambas em uma mesma Forma. É o caso, p. ex., das Formas “Arte Aquisitiva” e “Arte

<sup>356</sup> Obviamente que, para outros tipos de participação entre Formas, o método não é aplicável – vide o exemplo dos *megísta géne*. Nesse sentido, não posso aceitar as tentativas de alguns comentadores de aplicar o método a estes outros tipos de relação. Cf., p. ex., GOMEZ-LOBO, p. 44-45; CORNFORD, 1951, p. 269-277, *apud* ROSEN, 1983, p. 29-30.

<sup>357</sup> Por isso o *Político* (285d5-6) diz que o objetivo do método é “tornar-se mais dialético” (*dialektikotérois*), e não “tornar-se dialético” (*dialetikós*): o treino apenas desenvolve aquilo que o homem já é. É preciso já ser um dialético quando do início do exercício, para poder se tornar “mais” dialético.

Produtiva”, que tem essencial participação/comunidade/entrelaçamento/mistura na Forma “Arte”, seu “ascendente” em comum. E isso não é tudo:

*ESTR. Mas isto não é ainda o fim (τέλεον), jovem, do que é para se dizer. Pois o emaranhado de fabricações de vestimentas, tocado no início<sup>358</sup>, aparece sendo feito o contrário de um tecido (ὁ γὰρ ἐν ἀρχῇ τῆς τῶν ἱματίων ἐργασίας ἀπτόμενος τοῦναντίον ὑφῇ δοῶν φαίνεται).*

*TEE. Como?*

*ESTR. Por um lado, de alguma maneira, o entrelaçamento (συμπλοκή) é alguma coisa do tecido (ὑφῆς).*

*TEE. Sim.*

*ESTR. Por outro, o arte de desprender (διαλυτική) [é] do que está entrelaçado (συμπεπλημένων) e unido (συνεστώτων). (Político 280e6-281a1)*

As Formas em jogo nas divisões estão entrelaçadas, estão unidas, como num emaranhado de fios, por laços de familiaridade, parentesco, comunidade. E, todavia, estão em algum sentido separadas, pois cada uma é uma entidade autônoma, com identidade própria. O dialético é aquele que vai cardá-las, apartá-las, desprendê-las, delimitá-las, para que essas entidades eternas, em suas autonomias e em suas interconexões, apareçam, se deem, mostrem seus limites. Ele é aquele que vai navegar através destas semelhanças, destes parentescos, para fazer visível, mediante um esforço divino, cada fio, cada unidade que compõe o trecho da malha ontológica que ele, a cada vez, investiga. O método que emprega para isso é a divisão.

Dividir é o contrário de tecer, o contrário de unir. Por isso o Estrangeiro diz que a arte da tecedura aparece quando eles estão fazendo aquilo que é o contrário de um tecido; pois estão fazendo separações, divisões. Por outro lado, só se divide ou separa o que está “entrelaçado e unido”, o que sublinha que as Formas parentes estão, devido à sua familiaridade, entrelaçadas, unidas. A Forma que é comum a elas – que está “acima” delas, diria o Sócrates do *Fedro*-, é aquela que, através ou entre essas

<sup>358</sup> O verbo *hápto* possui o sentido primeiro de “amarrar”, “atar”, e o segundo, “tocar”, “alcançar”; o contexto todo da discussão aponta inegavelmente para o primeiro sentido, mas acredito que a ocorrência do advérbio *en archêi* (“no início”) faz também alusão a uma ação ocorrida durante a discussão, que foi “alcançar” a pluralidade de artes de que se fala. Sendo assim, indo contra as regras de tradução, *dividi* o particípio em dois, de modo a indicar que fala-se de algo que é tanto um emaranhado quanto algo que foi alcançado (tocado) no início da discussão.

duas Formas parentes, permite a conexão/comunidade entre elas, como as letras vogais fazem com as consoantes (*Sofista* 253c1-2). Por outro lado, as identidades de cada uma destas Formas, penetrando através de seu conjunto 'familiar', são as “causas” de suas 'independências' – i.é, são as causas das separações ou possibilidades de divisões entre elas (*Sofista* 253c3). As duas Formas 'irmãs' possuem, assim, uma relação dupla entre si: possuem uma consonância, uma amarração, por intermédio da participação numa mesma Forma em comum; por outro lado, a despeito do parentesco e semelhança que disso decorre, elas não se misturam diretamente. Tais Formas vivem sob o jugo de duas forças motrizes que definem suas relações: um desejo pela participação necessária na Forma “acima”, sua “ascendente genética”; e uma repulsa, que impede a união, pela Forma “irmã” que compartilha com ela a participação em comum. Uma repulsa pela Forma “irmã”. Saliento que este vocabulário de “desejo” e “repulsa”, tão estranho para as relações inter-eidéticas, não é invenção minha, mas... do próprio fundador da Academia.

#### 6.4. Uma última metáfora a ser analisada: entre as Formas, uma relação de... afeto?

*No firmamento a aurora já brilhava; o sol se  
alçava, cercado de astros... com ele criados  
quando o divino Amor deu vida aos céus.*

Dante

Embora o *Fédon* não possa ser dito ainda como um diálogo em que a relação inter-eidética estivesse plenamente formulada, há uma passagem da obra na qual o personagem Sócrates parece ao menos 'apontar' nessa direção:

*SOC: - (...) Pois a mim parece não apenas o grande em si (αὐτὸ τὸ μέγεθος) de modo nenhum desejar (ἐθέλειν) ser ao mesmo tempo grande e pequeno, mas também o grande em nós (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος) de modo nenhum desejar acolher (προσδέχεσθαι ἐθέλειν) o pequeno, nem ser ultrapassado.(...) Não desejar (ἐθέλειν) ser algo diferente do que é – é o que o pequeno espera (ὑπομένον) e acolhe (δεξάμενον). (*Fédon* 102d6-8; e2-3)*

Ora, o próprio Sócrates, na sequência do diálogo, não permitirá dúvidas acerca de a que ele se referia, quando falava de 'qualidades' (grande, pequeno, etc): às “Formas” (εἶδη, *Fédon* 104c7), os entes em si e por si nos quais os sensíveis participam como modo de poderem possuir suas qualidades (*Fédon*

100c4-7). Sendo assim, Sócrates, de uma maneira tímida e ainda truncada, parece considerar a possibilidade de alguma relação entre as Formas, seja a partir delas em si próprias (“em si”, 102d6), seja atrelada a alguma ‘manifestação’ (por participação) em algum objeto (“em nós”, 102d7). Obviamente, não há ocasião aqui para análise da profundidade ou coerência da reflexão socrática no campo da participação inteligível – pois nos desviaria em demasia de minha rota. Aos meus propósitos, é suficiente a retenção do verbo utilizado pelo personagem ateniense para qualificar a sugestão que ele fez dessa participação: δέχομαι.

O verbo se repetirá várias vezes no *Fédon* para dizer as participações ontológicas: 103c2, 104b8; 104e3; 9; 105a2; 5; 7; b1; etc. Ele significa “receber” (alguma coisa), mas, quando o seu objeto direto é uma pessoa, é mais natural traduzi-lo por “acolher”. Às Formas é atribuído, na passagem citada do *Fédon*, o poder de desejar (ἐθέλειν) e ansiar (ὑπομένειν) essa união que *déchesthai* representa, o que como que as “personifica”. Portanto, entendo que o mais natural, no contexto das relações inter-eidéticas, seja a tradução de *déchesthai* por “acolher”. A cultura grega, marcada pela instituição social da hospitalidade, como reconhecimento, entre outras coisas, dos laços entre as pessoas, sobretudo os da *philia*. Podemos imaginar então a importância de *déchomai* e o teor com o qual esse seu uso metafórico impregna a relação F-F. Veja-se, a título de exemplo, o caso da narrativa, na *Odisseia*, de Telêmaco à sua mãe, quando conta que foi “recebido” ou “acolhido” (δεξάμενος) pelo velho Nestor em sua mansão, “com toda a *solicitude* e *amor*, como um pai teria por um filho” (XVII, 109-111). O acolhimento por parte do velho sublinha a *philia* entre as duas famílias: amor e amizade.

E este laço é certamente um dos mais altos valores sociais da cultura helênica. Não é demais também lembrar, como visto no primeiro tomo deste estudo, que é apelando às mútuas obrigações da hospitalidade que o personagem Sócrates convence um hesitante estrangeiro a se lançar ao debate (*Sofista* 217c1-2; e5-218a1)... Da força desse laço, Homero não nos permite ter dúvidas. Numa cena da *Iliada*, ele mostra que, até mesmo em meio à truculência sangüinária de uma guerra, o laço de hospitalidade é forte o suficiente para fazer com que dois inimigos desistam do combate iminente. No famoso encontro, em meio ao calor da batalha, de Diomedes e Glauco, os dois inimigos desistem de lutar e trocam as armas, como símbolo do acolhimento e amizade que existia previamente entre as suas famílias. Ao reconhecer que o membro do exército adversário tem laços com a sua família, Diomedes diz “Em Argos, para mim, serás hóspede e amigo; se um dia eu for à Lígia, tu me hospedarás. Evitemos, portanto, cruzar minhas lanças, ainda que seja em campo de batalha. (...) Saltam dos carros; dão se um aperto de mãos, pacto de confiança.”<sup>359</sup>

Das duas cenas homéricas, portanto, transparece a força do afeto de amizade e amor que a figura do acolhimento e da hospitalidade enseja entre as pessoas. E é tal caráter afetivo que Platão, tão

<sup>359</sup> HOMERO, *Iliada* VI, 224-226; 232-233.

inusitadamente, parece querer trazer para a qualificação das relações entre as Formas: elas “desejam” ou “não desejam” (i.é, “recusam”), “anseiam por”... “acolherem-se”.

Se alguma insegurança poderia restar, no *Fédon*, acerca da presença desse caráter afetivo<sup>360</sup> nas relações no seio do inteligível, o *Sofista* vem dirimir esse problema. Pois, Estrangeiro de Eleia, mesmo sem estar presente na discussão do *Fédon*<sup>361</sup>, discorrerá nos mesmos termos acerca do assunto. Sobre a relação da dialética com a relação F-F, dirá o eleata:

*Já que concordamos terem os gêneros entre si e por si mesmos mistura (τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ τ' αὐτὰ μείξεως), não é necessário, conduzindo através dos lógoi (διὰ τῶν λόγων πορευέσθαι) e com alguma ciência (μετ' ἐπιστήμης τινός), fazer visíveis (δείξειν), do modo correto (ὀρθῶς), quais dos gêneros tendem (μέλλοντα) a 'consoar' (συμφωνεῖ) com quais, e quais não se acolhem entre si (ἄλληλα οὐ δέχεται)? (Sofista 253b8-c1)*

A reunião (*synagagé*, *Sofista* 251d8) ou comunidade entre as Formas, portanto, é como uma consonância entre notas musicais: algumas a possuem, outras não. E, entre as Formas que a possuem, a consonância é algo natural (*pephyken*, *Fedro* 265e1) ou necessário (*anankaion*, *Sofista* 252e1). Elas são a isso impelidas, pois elas como que pendem na direção de sua Forma consonante; estas Formas tendem (v. *méllein*, 253a9; b10) a, entre si (*állela*), acolher-se (v. *déchesthai*, 253b11-c1). Mais que isso: a tendência é uma força que parte de “dentro” delas mesmas, algo que lhes é íntimo e intrínseco: elas “desejam/querem” a união – v. *ethélein*, que o Estrangeiro, como Sócrates no *Fédon* (102e3), também emprega sem hesitar: *Sofista* 252e2; e9. As Formas possuem, portanto, um afeto ou paixão (*páthos*) entre si, que as atrai. A quem duvidar desse tão inusitado caráter de suas relações, veja-se bem que o condutor da discussão do *Sofista* não titubeou em definir a eidética “entremistura” (*συμμειξις*, 252b6) como uma “comunidade de afecção/paixão” (*κοινωνία παθήματος*, 252b9)!

Diante da estranheza que uma tal atribuição aos entes em si e por si nos causa, alguém poderia arguir que Platão usa aí o termo *pathéma* porque tem em vista tão somente a definição, recém estabelecida na sequência do diálogo, de “ser” como poder de *poeîn* e de *patheîn* (*Sofista* 247d8-e4).

<sup>360</sup> Cherniss opta por uma nomenclatura mais 'eufemista' quanto ao tema, ao dizer que essa relação inter-eidética é da ordem da “implicação” e da “compatibilidade”; Dixsaut utiliza termos mais próximos dos meus: “consentimento” e “recusa”. Cf. CHERNISS, 1993, p. 129; DIXSAUT, 2001, p. 153-154.

<sup>361</sup> É ponto pacífico entre a literatura secundária de Platão que o *Fédon* é um diálogo anterior ao *Sofista*, a despeito da data dramática de sua conversa ser posterior à da do segundo diálogo; o que visio dizer é que o escritor dos diálogos vale-se, na obra posterior, dos mesmos termos utilizados na obra anterior – independe do tempo dramático das conversas que cada uma apresenta.



Todavia, aos meus olhos, parece estar em jogo aqui mais do que essa definição de ser: o uso por parte dos dois grandes condutores platônicos de discussão, Estrangeiro e Sócrates, dos dois verbos imbuídos de carga afetiva, “desejar” e “acolher”, aponta para um entendimento de *páthos* nos termos sentimentais mesmo de afeto ou paixão. Platão não parece dar maiores explicações do porquê utiliza estes termos. Mas o fato é que, o quão inoportuno possa parecer essa metáfora de relação afetiva no contexto dos entes inteligíveis, o autor do *Fédon* e do *Sofista* assim a quis plasmar.

#### 6.5. Adendo: Um segundo mergulho nas metáforas da relação F-F

Assumindo-se como de fato existente no corpo dos diálogos essa metáfora do *afeto*, me autorizo um retorno às outras metáforas de Platão para dizer a relação F-F, a fim de testar a 'consonância' dessa metáfora com elas. Nessa volta, o que descobrimos é que, concorde a essa interpretação afetiva do emprego dos verbos *ethélein* e *déchesthai*, está o fato de que praticamente a totalidade da terminologia utilizada no *Sofista* e no *Político* para se referir às relações F-F (*mígnymi*, *koinoneîn*, *plékein*, *háptein*, etc) também pode ser usada, no idioma grego, para dizer relações... amorosas. Alguns exemplos de ocorrências podem ser mais convincentes:

a) *μίγνυμι* e *μίξις*. Constantemente empregados por Platão para dizer participações inter-eidéticas, o verbo e o substantivo são também empregados por Homero para dizer uniões amorosas; veja-se a forma como o poeta se refere à mais famosa dessas uniões na cultura grega: “Nunca Helena, filha de Zeus, teria ao homem do país estrangeiro *misturado-se no amor e no leito* (...)” (*emíge philóteti kai eunêi* (...), *Odisseia* XXIII 18-19). O levantamento mostra que o sentido amoroso para estes termos nem é algo raro na obra homérica (*Iliada* VI, 165; II, 232; XIV, 237; XXIV, 130; VIII, 313. *Od.* VIII, 271; etc), nem é exclusividade dela – Platão também o emprega: “(...) tentar à própria mãe misturar-se (*meígnysthai*)”, *República* 571c9-d1; “(...) mas a origem dos nascimentos em todas as cidades não é a entremistura (*symmeixis*) e comunhão (*koinonía*) dos casamentos (*gamôn*)?”, *Leis* IV, 721a3-4;

b) a citação acima das *Leis* nos mostra, inclusive, que o sentido de relações amorosas é atribuído, na obra do filósofo grego, também aos termos *κοινωνεῖν* e *κοινωνία*. Este fato do idioma grego é também atestado por outros autores, contemporâneos de Platão. Nas *Bacantes* de Eurípedes, p. ex., é possível ler o seguinte diálogo entre Cadmo e Ágave: “ - Qual o filho, então, foi gerado, em sua casa, de ti e teu marido? - Penteu, [gerado] em comunhão (*koinoníai*) com o pai dele.” (Eurípedes, *Bacantes*, 1275-1276). A conotação de “relação amorosa” para *κοινωνία* é, portanto, corrente, e certamente

anterior à platônica conotação ontológica;

c) o mesmo pode ser dito dos termos do vocabulário têxtil, que ocupam especial lugar no gosto de Platão para dizer interconexões eidéticas. Ἀπτω, cujo sentido primeiro é “amarrar”, “enredar”, e o segundo, “tocar”, “alcançar”, pode também ter o sentido, derivado deste segundo, de “ter relações íntimas”, conforme o testemunha o apóstolo Paulo, ao determinar que “(...) bom é à mulher não enredar-se (*háptesthai*) ao homem (...)” (*Ep. Cor.*, 7,1). Já συμπλοκή e συμπλέκω podem ser vistos utilizados pelo próprio Platão com o sentido nítido de um entrelaçamento regido por Éros: “(...) e a ela se unia (*synéei*), envolvendo-se com as mãos e entrelaçados entre si (*symplekómenoí allélois*), no ardor de unir-se por completo (*symphynai*) (...)” (*Banquete* 191a6-8). No mesmo diálogo, haverá ainda mais duas ocorrências deste sentido específico do termo, em 191b3 e c4.

## 6.6. Resumo e conclusões parciais

Foi visto que o método de divisão ilumina as Formas que têm um tipo específico de relação entre si: 'parentesco' e 'semelhança'. O método, portanto, não tem aplicabilidade universal a quaisquer Formas em qualquer tipo de relação<sup>362</sup>. Em *Sofista* 253b-c, metaforicamente, Platão chama essa relação de *entremistura* ou *consonância*, e, em *Político* 280a-281a, de *entrelaçamento*. Procurei demonstrar que Platão faz questão de acrescentar a estas metáforas, a despeito de quão impróprio possa parecer, toda uma atmosfera de afetividade e desejo. A análise dos textos deixa claro que, nesta relação, há Formas que estão inclinadas a ou “desejantes” deste laço; outras, por outro lado, não se acolhem. Num olhar mais atento a esse tipo de relação iluminada pela divisão, parece que a tendência das Formas parentes ou 'irmãs' ao entrelaçamento é para com a Forma em comum, e não entre si. Há um desejo delas para com sua 'ascendente', mas, entre elas, não há um acolhimento mútuo. A união que elas possuem é já sempre essa participação na Forma em comum, responsável pela semelhança entre elas; essa Forma em comum intermedeia essa consonância eidética. Ela atravessa esse ('pequeno') todo, mantendo seu conjunto; ao passo que, ao mesmo tempo, um jogo entre identidade e alteridade (as Formas do Mesmo e do Outro) mantém as Formas 'irmãs' separadas, sem mútuo acolhimento direto. A presença da noção de “desejar” (*ethélein*) também no trecho *Sofista* 252e9 aponta para que a afetividade também permeia um outro tipo de participação inter-eidética, diferente daquele existente entre as Formas 'irmãs'. Estou falando do tipo de participação inter-eidética que possuem entre si as Formas que têm, dentre todas as

<sup>362</sup> Como dá a entender Rosen, quando diz que o pressuposto do método é que “‘ser’ é ser membro de uma tribo, portanto, ser caçável ou capturável.” Não é o fato de existir que faz um gênero ser 'caçável' pelo método de divisão, mas sim o fato de ele estar inserido na relação específica que o Estrangeiro chama de 'parentesco'. Cf. ROSEN, 1983, p. 90.

Formas, as maiores quantidades de participações. Tais Formas, na tecitura de que é feita a própria realidade, são como pontos principais, aos quais se conectam mais fios do que a todos os outros pontos. Além disso, tais Formas servem, como as vogais no alfabeto, de “meio” mesmo para que, através deles, certos pontos, sem conexão direta entre si, conectem-se. Platão chama no *Sofista* tais Formas de *megísta géne* (254c2-4), os “gêneros maiores”. As conexões entre eles são diferentes daquelas de *parentesco*, e por isso estas Formas 'vogais' nunca são objeto de divisão<sup>363</sup>. Em relações diferentes das de parentesco, tais Formas elas são a própria *harmonía*, a própria amálgama entre os tijolos ontológicos do real. Sobre uma característica deles, contudo, é preciso não ficar impassível: estas Formas, dotadas de maior extensão, que unem o todo das unidades inteligíveis, possuem uma relação – a exemplo do que acontece com as Formas parentes em relação à Forma “ascendente” - da ordem do afeto e do desejo. Algo da ordem, talvez, de Éros. O uso destes termos, obviamente, é metafórico, não podendo ser tomado em sua literalidade. “Afeto” e “desejo”, aqui, são termos que visam sugerir necessidades de uniões ontológicas, identificadas no inteligível, e que não encaradas como dizendo respeito a algo do corpo<sup>364</sup>. Éros, nesse sentido, seria uma força divina, capaz de prender (*háptein*; *symplokein*) as unidades ontológicas 'atáveis' entre si. O tecido que é a própria realidade, aos olhos de Platão, seria, assim, em última instância, mantido coeso por afeto e amor.

A última questão sobre a qual meu estudo se debruçará será exatamente acerca da relação desse tecido amoroso com o método de divisão. Se este último lida com Formas, e, como visto, em 'dividindo-as', ele atravessa o conjunto delas, é correto falar que este método tem por resultado apresentar a estrutura de rede na qual as Formas coexistem? Fornece a *diaíresis*, na esteira desse raciocínio... um “mapa ontológico”?<sup>365</sup>

## 7. Divisão: mero método de busca ou efetivo farol sobre mapas de Formas?

*Se os elementos-vogais e os gêneros que eles permitem misturar-se são todas as Formas, nós estamos lidando não meramente com linguagem, mas com a*

<sup>363</sup> Eles são o meu famoso exemplo de não aplicabilidade universal do método dialético a todo tipo de relação inter-eidética. Um fato, então, muito bem notado por Ackrill, e que me causa perplexidade enorme, é: no *Filebo*, o personagem Sócrates dar como exemplo do método o lidar com letras e o lidar com sons (17a-e), sendo que, no *Sofista*, estes dois exemplos são dados pelo Estrangeiro exatamente para ilustrar os *megísta géne* – aos quais a *diaíresis* não seria aplicável. Apesar dessa questão envolvendo os dois diálogos, mantenho minha posição da referida inaplicabilidade universal da divisão. Discordo, assim, da conclusão que Ackrill extrai dessa perplexidade: para ele, a *diaíresis* seria direcionável à “natureza de Formas de todos os tipos”. Cf. ACKRILL, 2007, p.100-101 (grifo meu).

<sup>364</sup> O que é em algum sentido consoante com o último estágio de relação amorosa a que deve se submeter o dialético, segundo o ensinamento de Diotima, cf. *Banquete* 201d-212c.

<sup>365</sup> TREVASKIS, 1967, p. 128.

Qualquer tentativa minha de fazer suspense acerca de minha posição sobre a questão acima seria sem dúvida improfícua: nos últimos capítulos, restou claro que entendo a segunda hipótese como a correta. Conosco, concordam um time de peso: Brochard, Cornford, Moravcsik, Ackrill e Cordero. O objetivo deste último capítulo é portanto discutir a argumentação oposta, proveniente do time de mestres que discorda abertamente de minha posição: Trevaskis, Griswold, Rosen, Cherniss e Dixsaut. Sobre os três primeiros, sua posição é mais fácil de entender: para eles os elementos visados no processo de divisão não são as Formas inteligíveis. A partir dessa assunção, a ideia de o método apresentar uma cartografia ontológica seria mesmo inaceitável aos olhos destes comentadores. Segundo Trevaskis, p. ex., o método de divisão “não diz respeito essencialmente a Ideias e não pretende produzir um 'mapa ontológico’”. Griswold, da sua parte, vai ainda além, e afirma que “a função do dialético no *Sofista* é então separar ou amarrar gêneros: a tarefa é eminentemente 'lógica' ou 'linguística', e não tem nada a ver com uma ascendência através de seres eternos 'realmente reais' enfileirados”<sup>367</sup>, uma vez que os gêneros do *Sofista* “não são as ideias metafísicas dos diálogos anteriores, e que a *methéxis* ou comunidade destes gêneros não é participação metafísica.”<sup>368</sup>. Rosen, por seu turno, entende que “se (...) o Estrangeiro fala de uma ciência da dialética ou *diaíresis*, ele não fala (...) de uma ontologia”; e, mais à frente, acrescenta: “Eu não posso aceitar que as Formas ontológicas são alcançadas por dialética no sentido de *diaíresis*”<sup>369</sup>. Para esses autores, portanto, o entendimento de que o método de *diaíresis* não reflete uma estrutura real de Formas é uma consequência do fato de ele não ter por objeto estas unidades ontológicas. Ora, acredito que esta premissa restou suficientemente refutada neste meu estudo (sessões 3.1. a 3.7.), e que à consequência que estes autores dela retiram deva ser atribuído o mesmo grau de refutabilidade. Diante disso, entendo não ser necessário novamente discutir suas posições, por considerá-las, a esta altura de meu caminho investigativo, superadas.

A questão muda completamente de figura, contudo, quando se volta para os outros dois comentadores de posição divergente da minha acerca do presente ponto, Cherniss e Dixsaut. Pois estes aceitam, como mim, que os gêneros das divisões sejam Formas; porém, não entendem que este método do Estrangeiro “faça visível” um traçado das relações objetivamente existentes entre elas. Estudiosos de peso, a posição deles não pode ser ignorada. Investigarei os argumentos que cada um deles traz ao campo de batalha. A posição de Souza, por pertinência temática com os assuntos abordados neste ponto

---

<sup>366</sup> BLUCK, 1975, p. 118.

<sup>367</sup> GRISWOLD, 1977, p.563.

<sup>368</sup> GRISWOLD, 1977, p.565.

<sup>369</sup> ROSEN, S. *Plato's Sophist. The drama of original and image*. New Haven/ London: YUP, 1983, p. 7; 31.

de meu estudo, será também aqui analisada.

### 7.1. O filósofo enquanto *pintor* perspectivístico do real, e a posição de Cherniss

*A boa pintura aproxima-se de Deus e une-se  
a ele... Não é mais do que uma cópia das  
suas perfeições, uma sombra do seu pincel,  
sua música, sua melodia...*  
Michelângelo

*Estou arriscando minha vida por ele e  
minha razão está meio fundida por causa  
dele. (...) Enquanto pinto, sinto em mim o  
poder da cor que antes não sentia, coisas de  
amplidão e força.*  
Van Gogh (sobre o seu trabalho)

Iniciando por Harold Cherniss, vemos o autor americano afirmar que Platão “continua a chamar as ideias de unidades simples e únicas e de lhes aplicar a *diairesis*, se bem que ele admite o caráter falho do método”<sup>370</sup>. Ora, dessa admissão de falibilidade, identificada por Cherniss no *Filebo* (16b), sou obrigado a discordar: Sócrates deixa claro que não é o método de divisão, um verdadeiro “presente dos deuses” (*Filebo* 16c5), que é falho; ele próprio, Sócrates, é que o é. O filósofo ateniense, personagem de Platão, explica que, apesar de “sempre apaixonado” por este método (*Filebo* 16b6; *Fedro* 266b3-4), ele muitas vezes se afasta dele, caindo em aporia. Pois, persistir neste caminho, ele admite, é algo “totalmente difícil” (*Filebo* 16b6-c2) – dificuldade essa, inclusive, reiteradamente atestada também pelo Estrangeiro (p. ex., *Político* 262b; 263a)<sup>371</sup>.

O importante, portanto, desta colocação de Cherniss, não é o seu final, mas sim o seu começo: o reconhecimento da presença da ontologia das Formas no método de divisão. Esta presença, entretanto, não é o suficiente para o comentador reconhecer também uma visibilidade das inter-participações eidéticas possibilitada pelo exercício do método. Cherniss considera como errônea a opinião, associada

---

<sup>370</sup> CHERNISS, 1993, p.114.

<sup>371</sup> Cf. também ROSEN, 1983, p. 121; 141. E aqui aproveito a oportunidade para manifestar minha discordância também com Rosen, que vê uma admissão, por parte do Estrangeiro, de falibilidade do método de divisão, em *Político* 268b4 et sqq. Ora, o eleata diz neste trecho que vai contar um mito (presumivelmente, porque isso aumentará a visibilidade do objeto) e depois voltará às divisões. Em momento algum ele diz que o método é falho. Se o fosse, por que voltar a ele, então? Cf. ROSEN, 1983, p. 115.

por ele a Espeusipo e Aristóteles<sup>372</sup>, segundo a qual “a divisão não é simplesmente um método prático de descoberta, mas uma representação exata de relações objetivas existentes”<sup>373</sup>. A i) “suposição de que o esquema produzido pelo procedimento de divisão era destinado a refletir a disposição efetiva de ideias”<sup>374</sup>, para Cherniss, levaria o sujeito a entender que ii) “as relações entre as Ideias seriam do mesmo tipo que as relações entre Ideias e as coisas sensíveis”<sup>375</sup>. O resultado disso seria o entendimento de que as Formas formam uma “hierarquia ontológica”. Apesar de julgar essa preocupação do comentador louvável e até justificável (haja vista o entendimento classificatório e hierárquico de Aristóteles acerca do método<sup>376</sup>), não consigo ver a necessidade que Cherniss vê da passagem da premissa “i” para a conclusão “ii”. Se uma visão ontológica da divisão levou Espeusipo ou Aristóteles a cometer esse deslize de dedução<sup>377</sup>, não se segue que isso seja a consequência necessária dessa visão. E o motivo é muito simples: para assumir a relação de causalidade entre tal premissa e tal conclusão, é preciso o leitor de Platão padecer de um grave vício, a saber, a concepção materialista que muitos leitores de Platão apresentaram acerca da “participação”. De acordo com essa concepção, os entes sensíveis de fato 'fariam parte' da Forma em que participam, bem como as Formas 'fariam parte' das outras Formas em que têm participação. Assim, estes dois tipos de relação, enquanto efetivas relações do tipo parte-todo, não difeririam entre si. Em contrapartida, a divisão, também segundo essa concepção, de fato 'quebraria' a Forma em suas Formas constituintes, i.é, 'cortaria' um gênero em outros gêneros ou espécies<sup>378</sup>.

Conquanto, tal visão representa um grande erro de interpretação acerca da relação F-F e F-i: já foi por mim aqui demonstrado<sup>379</sup> como a concepção materialista de *participação* e de *divisão* é completamente inconsequente, somente sendo aceitável o uso destes termos, bem como dos correlatos, em um sentido metafórico – a despeito do massivo uso que o autor dos diálogos faz deles. Nesse sentido, os sensíveis, a rigor, não são e nunca poderão ser 'partes' de uma Forma, tanto quanto uma Forma não é e nunca poderá ser 'parte' de outra. Em vista disso, Platão tem até mesmo o cuidado de apresentar outros termos, diferentes de “participar”, para dizer essa relação: “ter-algo-em-comum” (*koinoneîn*), “entrelaçar-se” (*symplekeîn*). Vale para mim o entendimento de Dixsaut:

*Mas este uso do verbo participar é totalmente metafórico; de mais, o verbo corre o risco de induzir a aporia da parte e do todo – então de*

<sup>372</sup> CHERNISS, 1993, p. 105-134.

<sup>373</sup> CHERNISS, 1993, p.115.

<sup>374</sup> CHERNISS, 1993, p.128.

<sup>375</sup> CHERNISS, 1993, p.128.

<sup>376</sup> CHERNISS, 1993, p. 125-128.

<sup>377</sup> Brochard, ao que parece, também o cometeu: “As ligações entre as coisas e as ideias são indubitavelmente as mesmas que aquelas das ideias entre si.” Cf. BROCHARD, 1926, p. 141-151.

<sup>378</sup> Para um exemplo dessa leitura do método de divisão, cf. FESTUGIÈRE, 1950, p. 185-205.

<sup>379</sup> P. ex., sessões 4.1 a 4.3; 6.1 a 6.6.

*conduzir à aporia da vela exposta no Parmênides – e de outra parte ele não esclarece nada, ao contrário, posto que é o termo justamente utilizado por Platão para designar a relação dos sensíveis a uma Forma inteligível: as outras 'metáforas' vem a corrigir esse desnivelamento entre participantes e participado que o verbo metéchein pode sugerir.*

(DIXSAUT, 2001, p. 159)

No processo de divisão, segundo Aristóteles, este desnivelamento é um fato, a partir do que ele estabelece, para o mesmo, a nomenclatura de gênero-espécie-diferença. Porém, como muito bem o notou Cherniss<sup>380</sup>, este desnivelamento não existe para Platão: para ele todos os elementos nas divisões são Formas, sem diferenças de nível ontológico ou relações de pertença (parte-todo) entre si. “Participar”, para o fundador da Academia, insisto, nunca significa literalmente “fazer parte”. Concordo com o comentador americano que a ideia de uma hierarquia entre as Formas seja inaceitável: o uso por Platão de adjetivos superlativos para marcar algumas Formas - o já aludido caso dos *megísta géne* - indica antes uma maior extensão (entenda-se: uma maior quantidade de relações de participação nas quais estas Formas se inserem) do que uma diferença de nível de realidade. O método de *diaíresis* parece apontar que a Forma de sapateiro é tão Forma quanto a Forma de Ser<sup>381</sup>, embora essa última possua mais instâncias que aquela – sendo, por isso, um gênero (de extensão) “maior” que (a extensão d)aquele. Mas, hierarquia entre elas, não há. Nas belas palavras de Cherniss: “(...) para Platão, não havia princípio superior às ideias e nenhuma era ontologicamente posterior a uma outra nem lhe era imanente a título de parte”<sup>382</sup>. Por isso, o *Sofista* não informa que elas formam uma “pirâmide”, como os livros centrais da *República* poderiam dar a entender, mas sim uma *rede* (*symploké*), onde, embora existam pontos que se conectem a mais pontos do que outros, todos estão na mesma 'altura', nenhum acima do outro<sup>383</sup>.

O termo “pirâmide”, empregado por Stenzel, Festugière, Ackrill e Ryle para se referirem à estrutura que as Formas formam entre si, expressa a interpretação hierárquica que estes autores fizeram desta estrutura<sup>384</sup>. Por todos os argumentos apresentados acima, rejeito tanto esta interpretação quanto este termo para caracterizar a estrutura eidética de que é composto o real. O entendimento de Gomez-Lobo sobre *Sofista* 253d vale, para mim, para o diálogo todo: “(...) não há no texto grego indicações que poderiam sugerir que Platão tem em mente algo semelhante a uma pirâmide como uma descrição

<sup>380</sup> Cf. CHERNISS, 1993, p.129.

<sup>381</sup> Como sugerido em *Sofista* 227b.

<sup>382</sup> Cf. CHERNISS, 1993, p.128.

<sup>383</sup> “(...) o Estrangeiro não considera um tipo mais alto do que o outro (...)”. Cf. BENARDETE, 1984, p. II.90.

<sup>384</sup> Cf. FESTUGIÈRE, 1950, p. 185-186; STENZEL, J. *Studien zur Entwicklung der Platonische Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, p 69; RYLE, 1979, p.146; ACKRILL, 1957, p.1. Rosen também fala em hierarquia eidética: ROSEN, 1983, p. 135.

da ordem ou relações entre as Formas (...). Não há palavras sugerindo a metáfora de *eíde* mais altas ou mais baixas, ou, em geral, de verticalidade (...)”<sup>385</sup>. Argumentos pró-hierarquia, pretensamente encontrados nas expressões “*hypò miàs*” (253d7) e “*katabántas*” (235b9), considero de muito pouco fôlego; tais expressões são metáforas e não podem ser tomadas num sentido literal.

Aproveito, ainda, o ensejo, para abrir um breve parênteses, no sentido de rejeitar também o exótico entendimento da *diaíresis* que Festugière extrai dessa concepção 'piramidal' das Formas, no contexto do *Sofista*<sup>386</sup>. Segundo este comentador, a divisão platônica se dividiria em dois tipos, o *ascendente* e o *descendente*. A divisão predominante no *Sofista* e *Político* seria a descendente, que traduzir-se-ia numa *passagem* entre três níveis ou “domínios (...) distintos” de realidade (!): partiria do 1) “gênero supremo (*hén*)”, em direção à 2) “multiplicidade de espécies” ou “Ideias” “subordinadas ao gênero”, que formam uma “hierarquia”; por fim, atravessada essa multiplicidade, alcançar-se-ia 3) o nível da “infinidade de singulares concretos”, i.é, os entes sensíveis. A passagem entre cada nível dar-se-ia sob a forma da realização de divisões; um nível, ao ser “dividido”, dá lugar ao outro nível... Meu completo desacordo com essa posição justifica-se pelos argumentos já expostos neste estudo, a saber: i) o método de *diaíresis* não é aplicável aos “gêneros supremos” (*megísta géne*), porque as relações que eles estabelecem entre si e com as outras Formas não é aquela sobre a qual o método pode operar; ii) o método é sempre empregado no nível das *eíde*, nunca supostamente 'descendo' para o nível dos entes sensíveis – em harmonia assim com *Político* 285a5-6 e *República* 511c1-2; a estrutura das Formas é descrita no *Sofista* como uma “malha”, sem indicações de pontos 'acima' dos outros – como bem notara Cherniss (visto acima). Parênteses fechados.

Voltando ao diálogo com o comentador americano, afirmo que, a despeito de toda minha concordância com vários de seus argumentos, aceito, contra Cherniss, que o método de divisão apresente sim uma representação de relações objetivamente existentes entre as Formas. Dito nos termos que preferimos: a divisão “faz ver” (*Fedro* 271a6), “mostra (*Sofista* 253b11) ou faz “mais visível” (*Político* 263a3), a cada vez, um pedaço da malha ontológica do real, porque “ilumina” algumas Formas já sempre dentro de relações de 'parentesco' entre elas. Relações essas as quais, insisto, traduzem-se em participações das Formas em uma Forma em comum. I.é, através da divisão, o dialético “traça” ou “desenha” (*grápei*, *Fedro* 271a5), nas palavras de Ackrill, “extratos de possíveis mapas de Formas”<sup>387</sup>. Essa “iluminação” ou “traçado”, contudo, nunca são exaustivos nem totalizantes, porque são sempre *perspectivísticos*. Isto significa que a realização de uma divisão (*diaíresis*) nunca abarca toda a gama de relações que a Forma se insere; através (*diá*) deste mar de possibilidades, o

<sup>385</sup> Cf. GOMEZ-LOBO, 1977, p. 34-35. É no mínimo curioso que este autor apresente tais argumentos contra a visão hierárquica das Formas e mais à frente (p. 36) afirme que a dialética seja “também” (“*also*”) “classificações de Formas em pirâmides”.

<sup>386</sup> FESTUGIÈRE, 1950, p. 115-205.

<sup>387</sup> ACRILL, 1957, p.3.



dialético sempre se vale da eleição (*haíresis*) daquelas relações reais que serão, a cada vez, iluminadas em detrimento das outras. Esse perspectivismo, traduzido num poder de escolha (*krísis*) – eco, ainda, portanto, das exortações da deusa parmenídica –, possui, como já visto, dois gumes: diz tanto respeito à escolha pelo lugar onde o dialético operará o 'corte', quanto à escolha por qual das duas 'partes' cortadas, a cada vez, ele irá seguir. Escolher, portanto, é, para o dialético, *focar*<sup>388</sup>. Seu método nunca disseca a realidade toda, a malha inteira de Formas. O filósofo, sempre e a cada vez, ajustará o foco do seu olhar, como um pintor ou fotógrafo, iluminando, neste ato, o pedaço eleito e recortado do real: o “fazer” de uma dialética *pintura* ou *foto*<sup>389</sup> – o verbo *drân* marcando o caráter eminentemente *ativo* desse procedimento plasmático<sup>390</sup>: *Sofista* 253d5; *Político* 281a1.

Apesar de não admitir essa estrutura ontológica como um alcance do método, Cherniss reconhece que ele é “uma ajuda à reminiscência de Ideias”<sup>391</sup>. Não precisarei aqui repetir o verdadeiro papel que entendo ter a *diaíresis* com relação a um tipo *sui generis* de *rememoração* (o que ratifica o método como um procedimento fundamental na filosofia platônica), e como a relação que expus entre elas mostra que o problema da circularidade do método é um falso problema<sup>392</sup>. O importante é que, acerca da ligação, também assumida por Cherniss, entre divisão e rememoração, não vejo como ela possa ser fundamentada senão à luz do meu entendimento: a primeira torna mais visível a estrutura ontológica que é o preciso e precioso objeto da segunda. Se a rememoração exposta pelo personagem Sócrates, que parte dos entes sensíveis (*Fedro*, 249b6-c4), “não tem nada de uma operação dialética”, como o afirma Dixsaut<sup>393</sup> – no sentido de que, anterior ao domínio de qualquer técnica<sup>394</sup>, ela está aberta a qualquer ser humano realizar –, com toda a certeza o mesmo não pode ser dito do outro tipo de rememoração que apresentei aqui em meu estudo. Partindo já da atenção aos próprios entes inteligíveis, esta outra rememoração está atrelada à prática da divisão, processo este que é exercido única e exclusivamente pelo dialético, o homem divino que domina o dito “método dos *lógoi*” e pode ensiná-lo aos outros. A divisão e este tipo diferente de rememoração, assim, são processos simultâneos, indissociáveis e circularmente unidos.

<sup>388</sup> Neste sentido de que o método está sempre ajustando o seu 'foco', determinando o que a cada vez será privilegiado em detrimento das outras coisas, concordo com Benardete que, a cada vez, “a claridade e a distinguibilidade que pescar tem necessariamente depende da desclaridade e da indistinguibilidade de tudo o mais”. Mas discordo da posição anti.perspectivística do comentador, segundo a qual “os elementos de conhecimento desmoronam uma vez que todos os elementos sejam conhecidos”, porque i) uma onisciência do método, quanto a “todos” os elementos, é impossível; e ii) segundo o perspectivismo, o fato de focar a cada vez sobre um aspecto não significa que o benefício do conjunto de todas as visadas alcançadas inviabilize cada uma das visadas em particular. Cf. BENARDETE, 1984, p. II.83.

<sup>389</sup> Cf. CORNFORD, 1951, p.268; PHILIP, 1966, p. 356.

<sup>390</sup> Cf. DIXSAUT, 2001, p. 104 – a qual cita também *Filebo* 19b5; 25b2.

<sup>391</sup> Cf. CHERNISS, 1993, p. 129.

<sup>392</sup> Vide sessão 6.1. a 6.4.

<sup>393</sup> DIXSAUT, 2001, p. 113-117.

<sup>394</sup> Rosen, por seu turno, que não aceita que as divisões do *Sofista* tenham por objeto as Formas, entende que tal acesso atécnico às mesmas seja o único possível: “(...) *diaíresis* é aplicada no *Sofista*, não a “Formas”. As Formas (...) são literalmente afirmadas; i. é, elas são tomadas como auto-evidentes e, neste sentido não técnico, como acessíveis a percepção intelectual.” Cf. ROSEN, 1983, p. 31.

Em defesa, ainda, de sua posição de que a *diaíresis* não caminha através do tecido de Formas, Cherniss vê um argumento a seu favor na página 265a do *Político*. Neste trecho do diálogo, o Estrangeiro de Eleia admite a possibilidade, numa pesquisa dierética, de se percorrer, em momentos diferentes, os dois caminhos que uma divisão de Formas abriu. Não é inoportuno lembrar, ademais, que o próprio eleata já dera plena demonstração dessa possibilidade no *Sofista*, através de sete caminhos para o objeto de pesquisa. Mas vejamos o que está dito no trecho do *Político* a que Cherniss alude: “TEE. Mas como? É impossível [tomar a] ambos [os caminhos]? ESTR. Ao mesmo tempo, é, espantado menino. [Mas], por partes (sc: primeiro um, depois o outro), com toda certeza é possível.” (*Político* 265a7-9). Bem, ao meu ver, o Estrangeiro não está 'desamarrando' o seu método dierético das interconexões entre as Formas, como Cherniss 'enxerga' que ele está fazendo; o eleata está tão somente sublinhando que as suas *diaíresei* são *perspectivísticas*. O que o comentador americano parece não ver é que o perspectivismo que o Estrangeiro assume não implica que as conexões iluminadas por ele não sejam objetivamente existentes; significa apenas que, a cada vez, conexões objetivamente existentes *diferentes* podem ser iluminadas. Afinal, a escolha do que será, a cada vez, focado, não é feita, obviamente, segundo o capricho do dialético. Será sempre feito segundo o critério mais concreto que todos os outros dentro do pensamento platônico – concretude a qual, todavia, não implica que seja fácil 'discerni-lo' (*Político* 263a-b) –: as Formas. É a *visada* que se tem, *a cada vez*, das Formas, separadas e unidas entre si pelas suas articulações naturais ou reais (*Fedro* 265e; *Político* 262b-e), o que determinará quais destas conexões, a cada caçada dierética, serão focadas.

A história da filosofia, contudo, sobre estes pontos, não parece ter sido lá muito justa com Platão, e talvez alguns débitos para com o filósofo grego tivessem que ser revistos. Veja-se, a título de exemplo, as palavras de um grande pensador como Heidegger: “Mas, a partir desta visão penetrante de Platão, é novamente um passo tão decisivo quanto aquele realizado por Aristóteles, que viu que esta multiplicidade de ser era diversamente articulada, e que esta articulação tinha sua necessidade própria”<sup>395</sup>. I. é, Heidegger, por não 'ver' a glória da primazia desta conquista já no pensamento de Platão (apesar de reconhecer-lhe outros méritos), a atribui a Aristóteles. Conforme venho defendendo em todo meu estudo, considero tal atribuição equivocada. Se se tem em vista i) a concepção platônica de realidade como malha de Formas multi-articuladas, ii) a necessidade/naturalidade ontológica dessas articulações, e iii) o 'caminhar' perspectivístico que o método de divisão realiza através desta estrutura, então, seríamos obrigados a nos posicionarmos de modo diverso do filósofo alemão, dizendo-lhe: “Caro Heidegger, este mérito, que tanto brilha aos seus olhos, antes de a Aristóteles, pertence ao próprio Platão”.

Voltando à noção de realidade como Formas amarradas, posso dizer que nenhum outro senão o

---

<sup>395</sup> HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 33, p. 28, *apud* BOUTOT, 1991, p. 547.

homem da dialética tem a melhor *lembrança* desses seres em suas articulações. O filósofo, nesse sentido, é quem está em melhores condições de efetuar os 'cortes' perspectivísticos; o seu 'dividir' ou 'distinguir' (*diáresthai*; *diakrineîn*) é já sempre um decidir (*krineîn*) por determinada perspectiva, foco ou ângulo de visada – uma retomada, pelo Estrangeiro, da noção parmenídica de “decisão”, para os fins da sua própria filosofia. Essa espécie de 'liberdade' de escolha, condicionada pelos aspectos inerentes ao real, é o motivo porque a dialética é chamada no *Sofista* também de “ciência dos homens livres” (*Sofista* 253c7-8): “livres precisamente no mínimo para variar os princípios em função dos quais eles dividem”<sup>396</sup>. Tal liberdade do filósofo – chamada por Dixsaut de “flexibilidade de sua inteligência”<sup>397</sup>, e por Rosen de “contingência do método”<sup>398</sup> - é precisamente o que entendo ser a base do perspectivismo do método, se se tiver em vista, por “inteligência”, uma capacidade de 'enxergar' as várias *nuances* com que o real pode se mostrar. Muito embora esta autora francesa, à qual tantas vezes recorro, pareça, a partir do acima citado, aceitar uma tal visão perspectivística da *diáresis*, ela não aceita, como Cherniss, que esta prática possa apresentar estruturas ontológicas. É preciso, portanto, aferir também sua argumentação.

## 7.2. Paixão, pinturas cartográficas, e a posição de Dixsaut

*Porém eu, co' os pilotos, na arenosa  
Praia, por vermos em que parte estou,  
Me detenho em tomar do Sol a altura  
E compassar a universal pintura.  
(...)  
“Vês aqui a grande máquina do Mundo,  
Etérea e elemental, que fabricada  
Assim foi do Saber alto e profundo,  
Que é sem princípio e meta limitada.  
Quem cerca em derredor este rotundo  
Globo e sua superfície tão limada,  
É Deus; mas o que é Deus, ninguém o entende,  
Que a tanto o engenho humano não se estende.”*

Camões

Monique Dixsaut segue assumidamente os passos de Cherniss<sup>399</sup>, entendendo tanto que os gêneros das divisões são Formas (“(...) apenas a divisão pode descobrir e postular uma diferença de

<sup>396</sup> DIXSAUT, 2001, p. 171.

<sup>397</sup> DIXSAUT, 2001, p. 171.

<sup>398</sup> ROSEN, 1983, p. 80.

<sup>399</sup> Ela inclusive cita Cherniss: “Para Platão, os esquemas de divisão não servem para traçar as tabelas de relações organizando o mundo das ideias, mas são sobretudo instrumentos de análise”. Cf. DIXSAUT, 2001, p. 157.

extensão entre as Formas (...)”<sup>400</sup>), quanto que o método não revela participações inter-eidéticas (“o dialético não tem que traçar uma espécie de atlas ontológico (...) de geografia geral do mundo das Formas”<sup>401</sup>). Mais à frente ela dirá que não faz parte do *métier* do filósofo fazer “um inventário exaustivo dos gêneros que podem ou não comunicar”, i.é, “um inventário de acordos e desacordos entre todos os gêneros”<sup>402</sup>. E dá como argumento o fato de o exercício da dialética apresentado pelo Estrangeiro não corresponder a esta confecção de inventário, mas sim à aplicação do “seu discernimento a cada um dos gêneros em questão”<sup>403</sup>. minha posição permanece a mesma, já exposta acima: o Estrangeiro não provê um atlas ou mapeamento total das relações inter-eidéticas porque tal hercúlea tarefa, que daria conta do todo do real, não é mesmo o próprio, o possível e o objetivo de sua arte<sup>404</sup>. Isso, contudo, não significa que, a cada vez que o eleata se lança às caçadas dieréticas, o sucesso da empreitada não corresponda ao tracejado ou pintura de um trecho do incomensurável tecido de Formas da realidade – i.é, ao tracejado de um *mapa*<sup>405</sup>. Décadas antes, já Philip expusera a questão se se devia esperar do método de divisão uma “completa descrição articulada do gênero dividido”, que exibisse, assim, “todas as relações existentes”<sup>406</sup>. Friso que não aceito a atribuição para o método de um tal poder exaustivo sobre os objetos investigados. Essa não aceitação, todavia, não me obriga a rejeitar a ideia de que ele reflita (parte das) relações existentes. As expressões “visão de conjunto”, aludida na *República* (537c2) e no *Fedro* (265d3), “tornar-se mais dialético acerca de tudo”, que ouvimos no *Político* (285d5-6), e “errância através de tudo”, de que nos fala o *Parmênides* (136e1-2), nunca corresponderão a uma onisciência por parte do filósofo, que diria respeito ao conhecimento do somatório de todos os existentes e de todas as suas inter-relações. Antes, dizem respeito à capacidade deste homem de, no demorar-se diante de um grupo de entes sensíveis com uma característica em comum, reconhecer a Forma na qual todos eles participam; ou, no demorar-se diante de um grupo de Formas, reconhecer, nelas, seus encaixes e desencaixes, suas “atrações” e “repulsas”. Tais expressões estão relacionadas, portanto, a procedimentos de *reunião* e *divisão*, que, sempre caminhando juntos, parecem formar o núcleo da própria dialética (*Fedro* 265d-266b). E tais procedimentos nucleares – Platão faz questão de frisar – *afetam* o filósofo, fazendo dele, por eles, um *eterno apaixonado* (*Filebo* 16b-17a; *Fedro* 266b).

No que tange à divisão, portanto, a capacidade do dialético diz respeito não ao conjunto total de

<sup>400</sup> DIXSAUT, 2001, p. 116.

<sup>401</sup> DIXSAUT, 2001, p. 157.

<sup>402</sup> DIXSAUT, 2001, p. 158.

<sup>403</sup> DIXSAUT, 2001, p. 158.

<sup>404</sup> Décadas antes, já Philip expusera a questão se se devia esperar do método de divisão uma “completa descrição articulada do gênero dividido”, que exibisse, assim, “todas as relações existentes” (PHILIP, 1966, p. 337). Friso que não aceito atribuição para o método de um tal poder exaustivo sobre os objetos investigados. Essa não aceitação, todavia, não me obriga a rejeitar a ideia de que ele reflita (parte das) relações existentes.

<sup>405</sup> Cf. BROWN, 2010, p. 155.

<sup>406</sup> PHILIP, 1966, p. 337

Formas, mas, antes, à capacidade de reconhecer (“enxergar”) aquilo que atravessa todas elas<sup>407</sup>, suas semelhanças e dessemelhanças, parentescos e não parentescos, afetos e desafetos (*Sofista* 227b; 253 b-d). Diz respeito àquilo que, a cada vez, em cada uma das Formas, precisa estar presente para tornar possível o acontecimento mesmo da tecitura do todo. Nesse sentido, não posso, também, concordar com a assertiva de Cordero de que o filósofo seja “um verdadeiro agrimensurador da região das Formas”<sup>408</sup>, se acaso o comentador estiver entendendo, como Cornford, que esta ‘agrimensura’ signifique o “mapear o reino das Formas em todas as suas articulações por divisão”<sup>409</sup>. Aceito que ocorra o mapeamento, que, se nos for permitido continuar nesta metáfora, as medidas de determinado ‘terreno’ eidético sejam tiradas... (“*geometria*”) Mas nunca que isso ocorra para a totalidade da ‘terra’ inteligível. O método do *Sofista* é sempre perspectivístico, de modo que as possibilidades de participação do objeto – a despeito das expectativas de Festugière<sup>410</sup> – nunca sejam, a cada vez, esgotadas<sup>411</sup>... Afinal, o ensinamento de que cada Forma possui uma quantidade infinita de relações, no mínimo, de alteridade, não foi um dos mais importantes legados do Estrangeiro no *Sofista* (256e)?

Um último ponto em relação a esta questão eu gostaria de salientar: ao atribuir ao método dierético esta capacidade cartográfica em relação às Formas, estou de fato demarcando a anterioridade e prioridade do plano ontológico relativamente ao do discurso. O mapa eidético (parcial, obviamente), como qualquer mapa, só é possível diante da pré-existência da ‘terra’ a ser mapeada. Esta colocação pode parecer um tanto óbvia à primeira vista; mas meu objetivo em assinalá-la é precisamente me afastar de uma gama de autores que entenderam o caso de uma maneira diferente. Discordo, assim da posição de Eliane de Souza, quando afirma que “(...) no plano ontológico, existem as mesmas combinações e separações que estão presentes no plano do discurso”; “Isso não implica nem

<sup>407</sup> “(...) uma coisa a qual é comum unicamente e a todos Fs, e o qual é isso *através* do qual todos os F são F”. Cf. BROWN, 2010, p. 151.

<sup>408</sup> CORDERO, Introdução. In PLATON, 1993, p. 51.

<sup>409</sup> CORNFORD, 1951, p. 183 (grifo meu). Repare a similitude com a expressão “a inteira estrutura do esquema conceitual”, empregada por Ackrill. Cf. ACKRILL, 2007, p. 109 (grifo meu).

<sup>410</sup> Cf. FESTUGIÈRE, 1950, p. 185; 186; 193; 195; 196; 199; 203. E é justo notar que Ackrill, ao voltar-se para o comentário, no início do *Filebo*, do personagem Sócrates à *diáresis*, entende que a presença do adjetivo *όποσα* (16d7) indicaria que o método, permitindo saber “quantas” múltiplas Formas estão em relação com a Forma sob análise, informaria “todas as Formas” nesta relação. Entendo que esta leitura deste trecho deste outro diálogo é de fato possível, mas não necessária. Chamo atenção, entretanto, para dois pontos: i) essa caracterização do método como dotado de um poder totalizante não encontra ecos no *Sofista* e *Político*; ii) o trecho do *Filebo* é no mínimo ambíguo, já que o termo *ἀπειρα* (16d6) parece sugerir que, sendo ilimitada, essa multiplicidade seria incontável. Ackrill vê uma possibilidade desse entendimento também em *Fedro* 270d5-8, com a noção de “enumerar as Formas”... E, nesse sentido, para ele, seria então possível que o personagem Sócrates visse as *diáreseis* do *Sofista* como “contribuições fragmentárias na direção do conhecimento total que o filósofo busca”. Da minha parte, entendo que um tal desejo totalizante da parte de Sócrates seria até compatível, em certo sentido, com o perfil deste personagem no *corpus platonicus* como um todo. Mas isso, certamente, não é compatível com o perfil do Estrangeiro. A atribuição de Ackrill de um tal desejo ao próprio Platão, assim, me parece no mínimo questionável; pois a exposição multifacetada de teorias através dos vários personagens de seus diálogos não permite identificações rápidas da posição do autor com a tese defendida por este ou aquele personagem. A posição do Estrangeiro, ao meu ver, parece ser diferente desta. Cf. ACKRILL, 2007, p. 105; 108.

<sup>411</sup> Cf. PHILIP, 1966, p. 356. Contudo, apesar de reconhecer que o método não seja uma “exploração (...) exaustiva das possibilidades” do objeto, o comentador discorda de uma leitura perspectivística da divisão.

anterioridade do discurso com relação ao ser, nem prioridade da estrutura lógica com relação à realidade.”<sup>412</sup> A mim me parece que o Estrangeiro marca sim a anterioridade da realidade das Formas em relação ao discurso, quando afirma: “(...) é devido ao mútuo entrelaçamento entre as Formas que o discurso (*lógos*) nasce (...)” (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν, *Sofista* 259e5-6). A relação de causalidade das Formas para com o *lógos* me parece bem marcada pela estrutura “preposição *diá* + acusativo”. E é natural que fosse assim, uma vez que, talvez nunca seja demais ratificar, as Formas, eternas, existem de modo independente a toda realização humana de discurso e de divisão. Mais que isso: elas os fundamenta. Como vira Rosen, o Estrangeiro “nunca desvia (...) da primazia das Formas sobre a linguagem.”<sup>413</sup>

Dito de outro modo, a malha eidética, enquanto estrutura do real, é a condição de possibilidade do discurso e do exercício do método de *diaíresis*, e não o contrário. São inaceitáveis, portanto, as posições de Fattal (“(...) pois que ele [sc. Platão] postula a arte do discernimento e da divisão com condição de possibilidade da combinação das ideias entre elas”<sup>414</sup>), de Festugière (“o liame que une o gênero supremo a cada uma das espécies posteriores está fundado na razão”<sup>415</sup>) e de Boutot (“o problema do Um e do Múltiplo é levantado no *Sofista* através do problema da predicação, e então visado numa perspectiva lógica. (...) o problema (...) não é então no *Sofista*, ao menos inicialmente, um problema ontológico (...)”<sup>416</sup>). Este último comentador, inclusive, parece mesmo fazer uma grande confusão entre linguagem e ontologia, quando afirma que Platão estabelece a “caracterização do *lógos* como (...) entrelaçamento de verbos e nomes, ou mais simplesmente como συμπλοκή εἰδῶν, entrelaçamento de Formas.”<sup>417</sup> Voltando nossos olhos para a passagem que citei acima (259e5-6), onde essa expressão grega figura, fico com a impressão de que Boutot não entende “A acontece devido a B” como diferente de “A é o mesmo que B”. É possível que este seu entendimento, que aparentemente substitui a relação causal por uma de identidade, decorra da leitura que ele fez do §79 do curso de Heidegger<sup>418</sup> sobre este diálogo de Platão – o que, todavia, não signifique que o próprio Heidegger compartilhava do mesmo entendimento. Vale, para mim, sobre este ponto específico, a posição de Rosen: “a predicação é uma combinação gramatical, não uma συμπλοκή εἰδῶν” – que é uma combinação ontológica. A primeira é consequência da segunda; não são a mesma coisa.

Do mesmo modo, entendo como de pouca felicidade a colocação de Moravcsik de que “(...) as

---

<sup>412</sup>Cf. SOUZA, E. C. *Discurso e Ontologia em Platão*. Ijuí: UNIJUI, 2009, p. 21; 141.

<sup>413</sup> ROSEN, 1983, p. 229; 234, *contra* FREDE, M. *Praedikation und Existenzaussage*, 1967, *apud* ROSEN, 1983, p. 232.

<sup>414</sup> FATTAL, 1991, p. 156.

<sup>415</sup> FESTUGIÈRE, 1950, p. 200.

<sup>416</sup> BOUTOT, 1991, p. 546, nt. 21.

<sup>417</sup> BOUTOT, 1991, p. 554.

<sup>418</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 399.

inter-relações entre as Formas devem estar também refletidas *na ontologia*<sup>419</sup>. O mais correto seria dizer que “as inter-relações entre as Formas (i. é, *ontológicas*) também devem estar refletidas *no discurso* (verdadeiro)”. Crítica análoga pode ser dirigida a Rosen, quando afirma que o caminho da compreensão da estrutura ontológica é colocar a estrutura do discurso “acima” (“*over*”) dela. Afinal, o fenômeno da predicação, como o de todo *lógos*, é sempre secundário: é a manifestação linguística, qual um reflexo, de um tipo de participação ontológica entre Formas, entes objetivamente existentes.

### 7.3. Discurso filosófico, Realidade, Perspectivismo; a posição de Souza

*Isto não podia acontecer com palavras,  
pois não eram pensamentos literários, mas  
sim 'imagens de pensamento' que só se  
poderiam tornar compreensíveis aos outros,  
quando se lhes pudesse mostrar como  
imagem visual. (...) Mas uma imagem  
mental é algo bastante diferente de uma  
imagem visual. E por muito esforço que se  
faça, nunca se consegue concretizar  
completamente aquela perfeição que paira  
no meu espírito e que incorretamente  
julgamos 'ver'.  
Escher*

Finalizando a temática da relação da lida filosófica com a realidade, um último ponto a ser demarcado é a minha divergência em relação ao modo como Souza entende o 'papel' do discurso filosófico nessa relação. A comentadora defende que um entendimento do que seja, aos olhos de Platão, dialética, figure na sétima definição de sofista; em especial, em seus momentos finais (*Sofista* 264b11-268d5). Nesta passagem, o Estrangeiro define a Arte da Produção Humana tem duas 'partes': a produção que tem por produto uma obra (*érgon*) mesma (*autó*) e a que tem por produto uma imagem (*eidolon*) (266d2-4). Sobre esta última, a Arte Produtora de Imagens (*eidolourgiké*, d8), o eleata diz que ele e Teeteto se lembram (v. *anamimnéisko*, d8) que ela já fora dividida por eles. De fato, em 235c8-236c7, quando tal arte foi por eles chamada de *mimetiké* (235d1; c1; d1) ou *eidolopoiiké* (236c6), procedeu-se à sua divisão em Arte [Produtora] de Cópia (*eikastiké*, 235d6; 266d9) e Arte [Produtora] de Simulacro

<sup>419</sup>Cf. MORAVCSIK, 1973, p. 326 (grifo meu)

(*phantastiké*, 236c4; 266d9). Sobre estas duas artes, então, a posição de Souza é:

(...) ao caracterizar o *phántasma* como o que se mostra, mas não se assemelha (*pháinetai mén, éoike dè ouí*), o *Estrangeiro de Eleia* distingue o simulacro da cópia em virtude de que o primeiro se apresenta como o verdadeiro que não é, e não como sua imagem (...). o *eikón*, por outro lado, é descrito em termos de semelhança com o modelo (...). a distinção entre cópias, vinculadas ao original por uma relação de semelhança, e simulacros, que pretendem se passar pelo original, estabelece o discurso sofisticado como uma paródia do discurso verdadeiro do filósofo, sendo que este último pertence também ao gênero da produção de imagens, neste caso, cópias semelhantes ao original. (SOUZA, 2009, p. 174)

A posição da autora pode então ser resumida da seguinte forma: “o *eikón* é o discurso verdadeiro aquele que enuncia uma relação ou uma ausência de relação que correm na realidade”<sup>420</sup>; a arte que o produz (*eikastiké*) é a prática discursiva da filosofia. Por outro lado, “o *phántasma*, o discurso falso, pretende assemelhar-se à realidade, quando de fato enuncia relações que não ocorrem ou ausência de relações que ocorrem”<sup>421</sup>; a arte que o produz (*phantastiké*), por seu turno, é a sofística. Sobre esta segunda assertiva, não há o que se discutir: ela é uma das conclusões de Teeteto e *Estrangeiro* (268d4-e2). A questão é a primeira conclusão da comentadora: que a filosofia seja uma *eikastiké*, não está dito no texto de Platão; é uma dedução da autora.<sup>422</sup> Uma dedução que, quando se atenta para as caricaturas dos sofistas traçadas em vários diálogos, e suas relações com a filosofia, tende a ser, de fato, deveras... tentadora. Mas, para essa dedução provar a sua força, é preciso que ela sobreviva ao choque com o texto platônico. Vejamos.

É fato que na passagem, como bem sublinhou Souza, o *Estrangeiro* está dividindo dois tipos de imagens, produtos da imitação (*mímesis*): *eikón* e *phántasma*. Contudo, é preciso reacender em português o jogo de palavras que o autor dos diálogos cria em grego. Neste sentido, em vez de traduzir “*pháinetai mén, éoike dè ouí*” (236b7) por “se mostra, mas não se assemelha”, como o fez Souza, entendendo como preferível “aparece como” (i. é, se assemelha a), “mas não copia”. Pois a negação de “semelhança” a *phántasma*, na qual Souza tanto insiste em seu estudo, é dissonante do tratamento que este tipo de imagem recebe no *Sofista*. Em 235c8-d3 fica estabelecido que o *phántasma* é produto da

<sup>420</sup> SOUZA, 2009, p. 178.

<sup>421</sup> SOUZA, 2009, p. 178.

<sup>422</sup> À qual, muito provavelmente, Souza chegou a partir da leitura de Benardete: “(...) o paradigma do produtor de imagem na fala, o qual era (...) uma descoberta do *lógos* próprio do *Estrangeiro* (cf. 234d1)”. Cf. BENARDETE, 1984, p. 116.



*mimetiké*, uma arte de imitação (*mýmesis*). A *mýmesis* implica alguma semelhança entre o modelo e a imagem dele; e em 266d7 é dito que tanto *eikónes* quanto *phantásmata* são “coisas semelhantes” (*homoiotaton*) [ao original]. Portanto, a insistência de Souza sobre a semelhança com o modelo ser a diferença primal entre *eikón* e *phántasma* (que supostamente estaria ausente no primeiro e presente no segundo) é inaceitável. O que realmente distingue os dois, o Estrangeiro, mui claramente, o estabelece: a Arte de Produção de Cópia (*eikastiké*) “é mais ela mesma quando alguém realiza a criação da imitação segundo as proporções do modelo em comprimento, largura e profundidade, e, em relação a estas coisas, transmite ainda a cada uma delas as cores/tons que propriamente têm” (235d6-e2). Já os artistas da Arte de Produção de Simulacros (*phantastiké*) operam por “dar adeus à verdade e produzem em suas imagens não as proporções existentes mas aquelas que parecem ser belas” (236a4-6). A chave da distinção entre as duas artes, portanto, não é essencialmente o produto ter ou não semelhança com o original; é a manutenção ou não, no fabrico do produto imagético, das cores e das “proporções” (*symmetriai*) entre as dimensões [sc. comprimento, largura e profundidade] do objeto imitado nas imagens geradas. A sofística é uma das práticas verbais que distorcem essas proporções para fazer aparecer – a quem não tem uma boa posição para vislumbrar bem o objeto (235e5-236a6; b4-7) – como bela a imagem verbal de algo que (em si) não o seja. Afirmando, portanto, que a prática do sofista é, ela também, perspectivística; mas um tipo bem específico de perspectivismo, diferente do da filosofia. O sofista joga com as perspectivas, distorcendo as proporções das dimensões do objeto na imagem, com o fito do dolo e do engano. E a dialética?

Argui Souza que ela se encontra no outro braço da divisão da arte produtora de imagens, a *eikastiké*. A dialética seria, assim, uma imitação que mantém as proporções inerentes ao modelo imitado. A comentadora entende que o Estrangeiro tem em mente aí, quando se refere aos modelos ou paradigmas imitados pela *eikastiké*, o “plano ontológico”<sup>423</sup>. A filosofia, nessa leitura, seria uma parte específica da *eikastiké*: uma criação de imagem, imagem a qual é uma cópia exata da estrutura das Formas, mantendo as proporções ou relações ontológicas próprias à mesma: “o filósofo não apenas contempla os paradigmas, mas se insere na arte de produção de *lógoi*, ou, explicitando melhor, na arte de produção de *symplokaí* discursivas que reflitam as *symplokaí* que ocorrem no plano da realidade.”<sup>424</sup> Souza, ao ler o trecho do *Sofista*, está, portanto, pensando numa *eikastiké* filosófica, na qual os modelos das imagens construídas são as Formas inteligíveis. Contudo, a despeito do quão bela e tentadora seja essa hipótese interpretativa, sou obrigado a dizer que o texto do diálogo não a permite!:

*TEE. Pois então duas destas coisas [sc. eíde] são as obras da criação*

<sup>423</sup> SOUZA, 2009, p. 177.

<sup>424</sup> SOUZA, 2009, p. 174.

divina: a [obra] mesma, e a imagem que advém para cada [obra mesma].

ESTR. E então, e a outra arte [sc. a humana]? Mas não diremos, por um lado, em relação à arquitetura, que produz a casa mesma, e, por outro, em relação à pintura, [que produz] alguma outra [casa], um espécie de sonho produzido para pessoas acordadas?

TEE. Completamente assim.

(*Sofista* 266c5-9)

A simetria entre a produção divina e a humana (cf. 266d2-4), bem como os exemplos utilizados, permite ver que o Estrangeiro está retomando, como bem o notou Cordero<sup>425</sup>, dois dos níveis de realidade que a *República* estabelecera como envolvidos na *poiésis*: i) a coisa mesma, ente sensível, nesse caso (no *Sofista*, uma casa; na *República*, uma cama); e ii) a imagem (*eidolon*) a ela correspondente – uma imagem dela (*Sofista* 266c8; *República*, X 596e10). Ora, são precisamente essas imagens, coisas semelhantes (*homoiotata*) ao ente sensível, que serão ditas logo à frente, pelo Estrangeiro, como podendo ser de dois tipos: ou *eikón* (cópia), ou *phántasma* (simulacro) (266d5-e1). Portanto, se se segue o caminho argumentativo do *Sofista*, na sua intimidade com o da *República*<sup>426</sup>, conclui-se que o que o Estrangeiro define como Arte da Cópia, *eikastiké*, não se põe a fabricar cópias do plano ontológico das Formas, mas sim dos entes sensíveis (como camas de madeira e casas de cimento). Os dois textos deixam claro que, quando falam dos originais, nestas passagens, não se referem às Formas inteligíveis de cama e casa: pois falam das mesmas como produtos das artes do marceneiro e do arquiteto. A hipótese de Souza da filosofia como a parte da *eikastiké*, a despeito de sua criatividade e beleza, cai assim por terra. A Arte da Cópia de que tratam Estrangeiro e Teeteto imita entes sensíveis. A dialética, por seu turno, em seu nível mais avançado, antes, está voltada para entes completamente diferentes; pois ela se põe a transitar, em suas investigações mais profundas, de Forma em Forma (*República* 511c1-2) – exatamente como o faz o método de *diaíresis* do Estrangeiro.

E, ainda que se arguisse que o Estrangeiro estava sendo metafórico no emprego dos termos e nos exemplos que dava, quando do seu tratamento das artes imagéticas, entendo que a posição de Souza não possa ser considerada a melhor leitura dessas passagens. Pois, se meus argumentos anteriores a favor do perspectivismo não forem refutados, então, ainda que se pudesse considerar como Formas os modelos das artes imagéticas em questão, tanto *eikastiké* quanto *phantastiké* são reprováveis aos olhos da dialética do Estrangeiro<sup>427</sup>. A segunda, obviamente, é de pronto rejeitável, pois representa uma faceta

<sup>425</sup> CORDERO, 1993, p. 277, nt. 109; 279, nt. 399.

<sup>426</sup> A *República*, de resto, também trata do assunto na famosa passagem da Linha Dividida (509d et sqq).

<sup>427</sup> Rejeito, nesse sentido, a leitura de Benardete sobre a questão. Cf. BENARDETE, 1984, p. 110.

cruel do perspectivismo. Ela joga com a alteração das proporções, de modo a alterar justamente a percepção de perspectiva que o expectador tem, com o objetivo consciente de levá-lo ao erro. Entretanto, a rejeição da segunda arte não representaria a aceitação da primeira como “dialética”. Sob outro aspecto, há algo de reprovável na *eikastiké* também, no que tange a uma característica que ela compartilha com a *phantastiké*. Quando o Estrangeiro fala na imagem da coisa mesma (266c6), ou na outra casa, pintada pelo pintor (c8), ou bem como quando fala em reproduzir fielmente comprimento, largura e profundidade do objeto imitado, tem-se sempre em vista o objeto por inteiro, o todo do objeto. Seja a cópia feita com fidelidade, seja a feita com deformação (o simulacro), tanto *eikastiké* quanto *phantastiké* tem por pretensão representar imagetivamente o objeto por inteiro. O que tais artes então parecem esquecer é que não é só o expectador que está posicionado em relação ao objeto: o pintor – e inclusive o pintor-filósofo – também está! E, quando o objeto é uma Forma inteligível, para onde estão voltados os pensamentos do filósofo, não é possível uma visão totalizante da mesma. Ela sempre é 'vista', 'pintada' ('trazida ao *lógos*') numa certa perspectiva. A pretensão daquelas artes, portanto, se se toma, por objeto de 'pintura' discursiva, uma Forma, é sempre desmedida. A solução da dialética do Estrangeiro, nesse sentido, aparece no emprego do método de divisão: nem se lançar à ousadia de tentar pintar 'fielmente' o todo de cada Forma ou de toda a malha eidética; nem, tampouco, deformar as 'dimensões' desses todos, para 'cabem' na 'moldura' do discurso. A solução da dialética perspectivística do *Sofista* é tão somente focar sobre determinada 'parte' ou 'aspecto' do todo. Focar sobre determinadas relações em que a Forma se encontra. Em suma: a solução dialética é pintar não o todo, mas, perspectivamente, pintar, recortando, um trecho do real, um trecho da malha ontológica. Isto é, é *focar*.

### III. CONCLUSÃO:

*Filosofia é coisa de criança, criança em canoa; e, do rio do real...: o 'através'.*

*(...) Era a sério. Encomendou a canoa especial, de pau de vinhático, pequena, mal com a tabuinha da popa, como para caber justo o remador. (...) minha mãe jurou muito contra a ideia. (...) meu pai nada não dizia. minha casa, no tempo, era ainda mais próxima do rio (...): rio por aí se estendendo grande, fundo, calado que sempre. Largo, de não se poder ver a forma da outra beira. E esquecer não posso, do dia em que a*

As conclusões de meu estudo encontram-se na verdade espalhadas pelas suas várias sessões, de modo que posso aqui procurar amarrá-las umas às outras, de modo a fazer assim mais visível a unidade na minha leitura do *Sofista*. No primeiro tomo de meu estudo, analisei o método de divisão do Estrangeiro de Eleia em seu aspecto estrutural, o que levou a várias conclusões acerca do mesmo. Primeiramente, na investigação das origens deste procedimento, foi visto que 1) o embrião histórico da *diaíresis* do Estrangeiro encontra-se na Via da Verdade do Poema de Parmênides, onde a deusa imprimiu a estrutura obrigatória ao pensamento eleata: analisar as questões numa ótica *dicotômica* e, das duas alternativas assim abertas, sempre escolher uma única. Apesar de não possuir uma parcela razoável da obra de Zenão, foi-nos possível identificar essa mesma estrutura *dicotômico-unívoca* presente implicitamente também nos paradoxos deste filósofo. Ciente dessa paternidade plenamente eleata do método que viria a expor, Platão não só constrói o personagem Estrangeiro como sendo de Eleia, como também apresenta em drama os professores dele, os personagens Parmênides e Zenão, de uma maneira toda especial: 2) concorde ao supracitado aspecto histórico, os dois personagens apresentam o embrião dramático, no imaginário dos diálogos, do futuro método de διαίρεσις: uma ginástica filosófica de hipóteses. Trata-se na verdade, segundo os personagens, do método hipotético-dedutivo de Zenão acrescido de duas alterações: ser aplicado às Formas e ser exercido sob uma forma dupla, analisando-se uma hipótese e sua hipótese contrária. Essa última característica faz crer que o procedimento levará a um “resultado positivo”, com a eleição de um dos caminhos; o que se afinaria perfeitamente com a supracitada estrutura dicotômico-unívoca oriunda do Poema. 3) Também em perfeita sintonia com essa estrutura eleata aparecerá, inicialmente, o método do Estrangeiro no *Sofista*, ao trazer em sua genética as características presentes nessa dupla origem, histórica e dramática. Refletindo a etimologia de διαίρέω, o método será apresentado a Teeteto, com o exemplo do pescador de anzol, como sempre operando divisões em dois e fazendo escolhas por um único caminho. Teeteto entende bem e não vê dificuldades nessa apresentação inicial; o Estrangeiro, contudo, advertira que era apenas um exemplo pequeno, como uma simplificação didática para que o rapaz entendesse o método – entendimento o qual, de resto, não seria de pouco ganho.

Após a demonstração desse eixo direto de continuidade da estrutura original eleata, buscou-se aqui estabelecer a ruptura que Platão apresenta com cada um destes três pontos. 1) A ruptura com a apresentação histórica da estrutura aparece no *Sofista*, na discussão em torno ao não ser. Ao estabelecer um segundo sentido para não ser, diferente daquele do Poema, o Estrangeiro rompe com a rígida

*dicotomia* da estrutura estabelecida neste, abrindo um outro caminho, intermediário, mescla de ser e não ser<sup>428</sup>. Neste caminho intermediário, o pensamento filosófico, enquanto reflexo da realidade, precisa *já sempre* operar. O não-ser de Parmênides foi, assim, deixado de lado, sem investigação, mas a estrutura de pensamento ensinada na Via da Verdade foi aviltada. 2) A ruptura com a apresentação dramática da estrutura, por sua vez, não precisando aguardar a vinda do Estrangeiro para o meio dos atenienses, foi realizada muito antes: fiado na qualificação do exercício como uma *errância*, o próprio Parmênides, personagem de Platão no diálogo homônimo, leva a cabo esta ruptura. Na segunda parte deste outro diálogo, o ancião eleata, dando uma demonstração da ginástica que fora prescrita a Sócrates na primeira parte, mantém o aspecto dicotômico da estrutura eleata original. Todavia, manda às favas a *univocidade* que a deusa ensinara no Poema. Isto é, Parmênides, personagem de Platão, nas dualidades de hipóteses com que opera, afirmará sempre os dois caminhos abertos no procedimento - deixando claro, assim, que o tal “resultado positivo” era tão somente um desejo vão dos leitores do diálogo. Em um breve adendo, concluiu-se, ainda, que elogios do Estrangeiro a Heráclito de Éfeso apontam na direção de que a ruptura do discípulo com a univocidade dos mestres de Eleia pode ter uma inspiração na filosofia jônica. 3) Por fim, tais rupturas, histórica e dramática, encontram seu desdobramento no emprego final do método de divisão pelo Estrangeiro no *Sofista*, não mais sobre o exemplo introdutório do pescador de anzol, mas sim sobre o do sofista, o alvo que realmente interessava ao diálogo. Nesse caso, livre do aspecto de simplificação didática inicial, o método de διαίρεσις mostrará a verdadeira cor do seu sangue: o *perspectivismo*. No âmbito das definições de sofista, as divisões, revelando serem sempre decisões perspectivísticas sobre o mesmo objeto, permitirão à dupla Estrangeiro e Teeteto o traçado de sete caminhos válidos para o sofista. Isto é, a cada empreitada, privilegiar-se-á perspectivas diferentes sobre o mesmo objeto, dando ensejo a escolhas diferentes – as quais, por sua vez, levam a *rotas* diferentes. O método, assim, em sua apresentação final no *Sofista*, mostra-se, ele próprio, como a ruptura definitiva com a estrutura dicotômico-unívoca exigida pela deusa do Poema.

A pergunta pelo fundamento da legitimidade dessa pluralidade de caminhos no método do Estrangeiro levou-nos à pergunta pelo que realmente estaria em jogo nas divisões, no sentido de qual ontologia subjazeria ao procedimento de διαίρεσις do Estrangeiro. Foi o caso, portanto, de perguntar-se sobre o que seriam afinal os γέννη e εἶδη, objetos e resultados das divisões no *Sofista*. Assunto da segunda parte de meu estudo, esta análise conteudística do método obteve como primeira conclusão, por um lado, a impropriedade dos entendimentos de que estes elementos das divisões fossem meras

<sup>428</sup> Que não seja entendido aqui “não ser” no sentido absoluto que Platão atribui a Parmênides... A “mistura” de ser e não ser a que o *Sofista* faz alusão diz antes respeito mesmo à estrutura de entrelaçamento que os dois, enquanto Formas, possuem, de modo que o próprio “dar-se” de cada um é já sempre amarrado à presença do outro. É preciso também não se esquecer que “mistura” entre Formas é uma metáfora de Platão, pois a possibilidade de uma literal fundição entre estes entes inteligíveis, que fizesse desaparecer a multiplicidade e alteridade que eles entre si mantêm, é inadmissível. “Caminho intermediário”, portanto, refere-se a uma terceira possibilidade interpretativa dessas questões.

classes ou meros conceitos, e, por outro, a plena consistência da identificação destes elementos com as Formas inteligíveis. O método lida, portanto, com as Ideias, os entes descritos nas outras obras de Platão, segundo a famosa Hipótese das Formas, como os verdadeiros aspectos da realidade. Esta assunção não é inócua, pois, somada ao fato de o personagem Sócrates não desdizer as conclusões do Estrangeiro de Eleia (o ateniense está presente no *Sofista* e no *Político*, ouvindo tudo que é exposto, sem posicionar-se contra), ela acarreta o entendimento de que Platão opera, através do personagem eleata, esclarecimentos e correções acerca de vários aspectos dessa sua ontologia.

A primeira correção é o estabelecimento pelo Estrangeiro de que, contrariamente ao exposto por Sócrates na *República* (X, 596a), o fato de alguns entes possuírem um mesmo nome não significa necessariamente que eles participem numa mesma Forma (*Político* 262b-263a). Isto é, o eleata expõe que, quando não se atenta para certas características comuns aos entes, ocorre a realização de más divisões, que seriam aquelas que separam grupos de entes de mesmo nome mas que não correspondem a uma Forma - isto é, não correspondem a um ente natural, objetivamente existente. Chamei, por isso, tais divisões de “artificiais”, porque, não iluminando as separações já existentes na realidade (naturais), tentam “criar”, por conta própria, outras, com a pretensão de “gerar” novos gêneros ou Formas. Contudo, isso é impossível: as Formas não podem ser geradas, são entes eternos, com existência independente da realização humana de divisões, de modo que quem assim opera não “gera” gêneros ou Formas, mas, 'patinando' em meio ao 'desenraizamento' ontológico de suas investigações, lida com grupos objetivamente inexistentes.

A segunda correção não é uma correção, mas antes um esclarecimento. O emprego do método de divisão aponta para respostas a questões acerca das relações entre as Formas. Embora sugestões da possibilidade de participações inter-eidéticas pudessem ser identificadas em diálogos anteriores ao *Parmênides* e *Sofista* (*República* 476a; *Fédon* 102d), a caracterização das Formas pelo personagem Sócrates nessas obras evidenciava muito mais os aspectos de autonomia destes entes (*autó*, *kath' hautó*), como se, ainda que os tijolos do real, eles fossem desconectados entre si<sup>429</sup>. A visão de realidade construída com elas parecia então uma visão frágil<sup>430</sup>, pois faltava o estabelecimento definitivo de um *amálgama* entre elas, de modo que fosse possível, às Formas, a formação efetiva das 'moradas' do real. Este estabelecimento é exatamente o papel que fora reservado ao Estrangeiro no *corpus platonicus*.

<sup>429</sup> Como ensina Cordero, cf. PLATON, 1993, nt. 279; cf. também MORAVCSIK, 1973, p. 325.

<sup>430</sup> A tal fragilidade Platão prova que não estava alheio, ao trazer à baila no *Sofista*, através da figura dos Amigos das Ideias (των ειδων φίλοι), esta versão 'original' da Hipótese das Formas. Estas pessoas recebem, inicialmente, uma crítica nominal em 248d-249c, no que tange à questão de as Formas poderem ou não ser conhecidas. Contudo, mais à frente (252c), ocorre uma crítica bem mais violenta que a primeira: por sempre se verem obrigados a empregar expressões como “em si” (*autó*) e “à parte” (*chorís*) para definir as Formas, esse grupo de pensadores é comparado a ventrílocos auto-refutáveis! Platão estava, portanto, plenamente ciente da fragilidade daquela versão da Hipótese que fora, aparentemente, defendida nos diálogos anteriores pelo personagem Sócrates. Vide nota anterior. Cf. Também Bluck, 1975, p. 33.

Como bem o notou Brochard<sup>431</sup>, se se tem em vista que o método do personagem eleata lida com as Formas, é possível perceber que os seis primeiros percursos dieréticos (“definições”) para o sofista apontam para a existência de relações entre as Formas, *antes mesmo* dessas relações serem postuladas, enquanto tais, no diálogo!

Para que fique mais claro, exemplificarei com a aplicação dessa minha posição interpretativa a alguns gêneros que aparecem nas divisões do diálogo: Arte e Arte Aquisitiva são Formas; a Arte da Captura e a da Caça, também o são; assim, a Forma Arte da Caça participa na Forma Arte da Captura, que por sua vez participa na Forma Arte Aquisitiva, que, por sua vez, participa na Forma Arte. O método de divisão, assim, está a 'iluminar' relações de participação inter-eidética. Nesse sentido, o Estrangeiro vem ser exatamente o aguardado homem dialético a que se referia o *Parmênides* (135a7-b2), que teria o poder de 'ver' e 'exibir' aos outros tais participações. Outro aspecto importante que se depreende do *Sofista* é o fato de que nem toda participação entre Formas é passível de ser objeto de 'iluminação' por divisão. É o caso daquela existente entre os *μεγίστα γένη*, p. ex.. Estas relações nunca são objeto do método de divisão porque tais gêneros não se encontram em relações, entre si, do tipo “parte e todo”, e é sempre este tipo de relação que está em jogo nas *diáiresei*.

Acerca desse vocabulário de “parte” e “todo”, a despeito do Estrangeiro empregá-lo de modo massivo, o diálogo *Parmênides* deixou uma lição importante para todos nós: a certeza de que esse modo de se referir às relações inter-eidéticas (a exemplo do que também ocorre nas relações F-i) é sempre um modo *metafórico* de expressá-las. “Relação parte-todo”, “participação”, “consonância”, “entrelaçamento”, “entremistura”, etc, são apenas metáforas platônicas para dizer e apontar para algum entendimento (alguma visibilidade?) de uma relação que, por ser totalmente *sui generis*, é em si mesma indizível. As aporias da primeira parte do *Parmênides* não deixam dúvidas de que qualquer interpretação literal destas palavras é sempre errônea e imprópria, pois acarreta um entendimento material ou espaço-corporal<sup>432</sup> dos entes inteligíveis (seja nas relações F-i, seja nas relações F-F<sup>433</sup>). Por consequência, o mesmo raciocínio deve ser igualmente aplicado à via inversa da “avenida”: assim como não há Formas que são “partes” uma da outra, também não há, a rigor, “divisão” de Formas. O nome do procedimento é, ele também, uma metáfora. O que é realizado pela dupla Estrangeiro e Teeteto é a “exibição” dos limites da Forma com relação às Formas que estão “ao seu redor”, em certos tipos específicos de conexão com ela. O procedimento de divisão não pode nunca ser entendido como uma literal “quebra” ou “decomposição” de Formas - o que, de resto, vituperaria toda a caracterização dos entes inteligíveis no pensamento platônico. A Forma é uma unidade eterna e indestrutível, de modo

<sup>431</sup> BROCHARD, 1926, p. 128-138.

<sup>432</sup> Cf. DIXSAUT, 2001, p. 136-138. Segundo a comentadora, reificar as Formas, ao se pensá-las espaço-temporalmente, é transformá-las em “condições ininteligíveis de inteligibilidade”.

<sup>433</sup> Ratifico o significado dessas siglas: F-i: relação entre a Forma e sua instância sensível; F-F: relação entre duas Formas.

que o que o método faz é *apenas* iluminar certas participações dela em outras unidades como elas – e que esse “apenas” não seja interpretado como uma sugestão de que a tarefa seja algo fácil de atingir, ou que qualquer um pudesse fazê-lo... Conforme ensina Brochard, este objetivo, “somente um conhecimento real ou divino pode atingir: a dialética”<sup>434</sup>.

O reconhecimento de que o método de divisão funciona no sentido de permitir que as Formas e suas participações fiquem mais 'visíveis' aos homens toca num outro ponto do método que, desde a Antiguidade, sempre deu margem ao direcionamento das mais duras críticas ao mesmo: a sua *petitio principii*. Isto é, em termos lógicos, a *diaíresis* peca por possuir, enquanto *argumento circular*, uma “falácia de presunção”: pressupõe, como ponto de partida, a sua conclusão. Na visão dos lógicos, a divisão é um tipo de “silogismo fraco”<sup>435</sup>. Esta armadilha lógica imputada ao método, contudo, só ocorre se perder-se de vista o verdadeiro solo no qual ele opera: a ontologia das Formas platônicas. Conforme exposto à exaustão pelo fundador da Academia (*Ménon*, *Fedro*, *Fédon*, etc), a relação de conhecimento da alma humana com a Forma não está inscrita no tempo enquanto sucessão linear de eventos, mas é de uma outra ordem; por isso, para descrevê-la, o insistente apelo platônico à imagem da *rememoração* (*αναμνησις*). O uso desta imagem ou metáfora (imagens e metáforas, sempre imagens e metáforas...; ora, há outro modo de se falar de tais assuntos?<sup>436</sup>) serve para o autor dos diálogos estabelecer que esta relação de conhecimento, assim como as próprias Formas, está fora da concepção tradicional de tempo; antes, está em jogo aí um sentido todo próprio de tempo enquanto *totalidade*: ᾧ. O conhecimento das Formas, assim, enquanto *reminiscência*, é, *circularmente*, algo atrás do que a alma humana 'corre', e que, 'paradoxalmente', algo que ela *já desde sempre* possui, pois está 'dentro' dela. O problema da *petição de princípio* ou *circularidade* do método de divisão é, nesse sentido, um falso problema: enquanto operação *rememorativa* do pensamento humano com respeito às Formas, a *diaíresis* busca e tem como resultado este conhecimento do qual, obviamente e naturalmente, ela já parte. Se se prefere dizê-lo: a divisão é um *treino*<sup>437</sup> para que a alma filosófica se *recorde* das Formas, já dentro das inter-relações entre elas. Isto é, está em jogo nela ela abre um *outro tipo* de reminiscência, diferente daquele exposto no *Ménon*, *Fedro*, *Fédon*: um tipo que já parte do patamar ontológico dos próprios entes inteligíveis. O processo de rememoração explicado nestes outros diálogos partia do contato com os entes sensíveis com vistas a lembrar das Formas a eles correspondentes – isto é, nas

<sup>434</sup> BROCHARD, 1926, p. 125-135.

<sup>435</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos Anteriores*, 46A33.

<sup>436</sup> O uso platônico de imagens para falar do objeto de suas investigações chega a ser compreensível. Veja-se o caso do objeto por excelência da dialética, o Ser: no fundo, não tem em si cor, nem formato, etc, mas, por outro lado, é a possibilidade de todas as cores, de todos os formatos, etc. Para falar dele, então, o filósofo se vê costumeiramente obrigado a eleger uma cor, um formato, etc, deste Ser... Isto é, seu discurso, qual fotografia, qual pintura, tem sempre que eleger uma perspectiva, um *aspecto* (*eîdos*) para falar disso que, sendo a possibilidade pura de todas as perspectivas, de todos os aspectos, precisa sofrer essa 'redução' para poder vir à fala. Pois, sem o recurso a tal quimera, ele certamente é completamente indizível.

<sup>437</sup> Cf. ACKRILL, 2007, p. 98.



quais eles tinham participação. O *Sofista*, com o método de divisão, vem assim a estabelecer um outro tipo de rememoração: partindo de certos gêneros ou Formas nos quais as divisões se iniciam, o dialético pode recordar, gradativamente, no percurso dierético, de outras Formas, o que só é possível em vistas das participações que elas possuem entre si.

O tipo de participação inter-eidética que o método de divisão 'ilumina' ou torna 'mais visível' é descrito, no contexto do *Sofista* e do *Político*, como uma relação de *parentesco* e *semelhança*. A ligação estabelecida por mim entre certos elementos textuais – a saber, a alusão a estes dois aspectos no *Fédon* (79c-d), a divisão da *diakritiké* e a digressão do Estrangeiro sobre o próprio método, no *Sofista* (226d; 227a-c), a colocação de Sócrates sobre sua relação com os dois jovens presentes, no *Político* (257d-258a) –, e a corroboração da ligação entre todos estes elementos por parte do Estrangeiro, ao tratar do *paradigma da tecedura* (*Político* 280a-281a), tornou possível a seguinte conclusão: o método de divisão do Estrangeiro, que ele chama de “método dos *lógoi*”, é a parte 'sem nome' da *diakritiké* que, aplicada à ontologia, separa a Forma semelhante da Forma semelhante, delimitando-as em vista do parentesco e não parentesco que, *perspectivisticamente*, a cada vez são identificados entre elas. Assim como, numa oficina têxtil, o cardador debruça-se sobre um emaranhado confuso de lã entrelaçada para, com auxílio do pente de metal, cardá-la, fazendo aparecer, individualmente, seus fios, do mesmo modo o dialético, no uso de seu método de divisão, lança-se à empresa de cardar as Formas, que, unidas em confusas relações de parentesco entre si, precisam ser individualmente delimitadas. Essa relação de parentesco ou semelhança é um outro modo como o *eleata* se refere àquela dita relação “parte-todo” entre Formas, que atravessa as divisões. “Parentesco”, portanto, é outra metáfora-ferramenta para o discurso falar do inteligível, no contexto em que a *diaíresis* abre. O “parentesco” entre as Formas, na divisão, significa que duas Formas possuem a participação essencial numa mesma Forma em comum. A Forma Arte da Troca e a Forma Arte da Captura, p. ex., são *parentes*, porque participam numa mesma Forma, a Arte de Aquisição. Estas Formas possuem ascendência “genética” em comum, como duas irmãs que, compartilhando de um mesmo “pai”, são do mesmo *γενοῦς* (família).

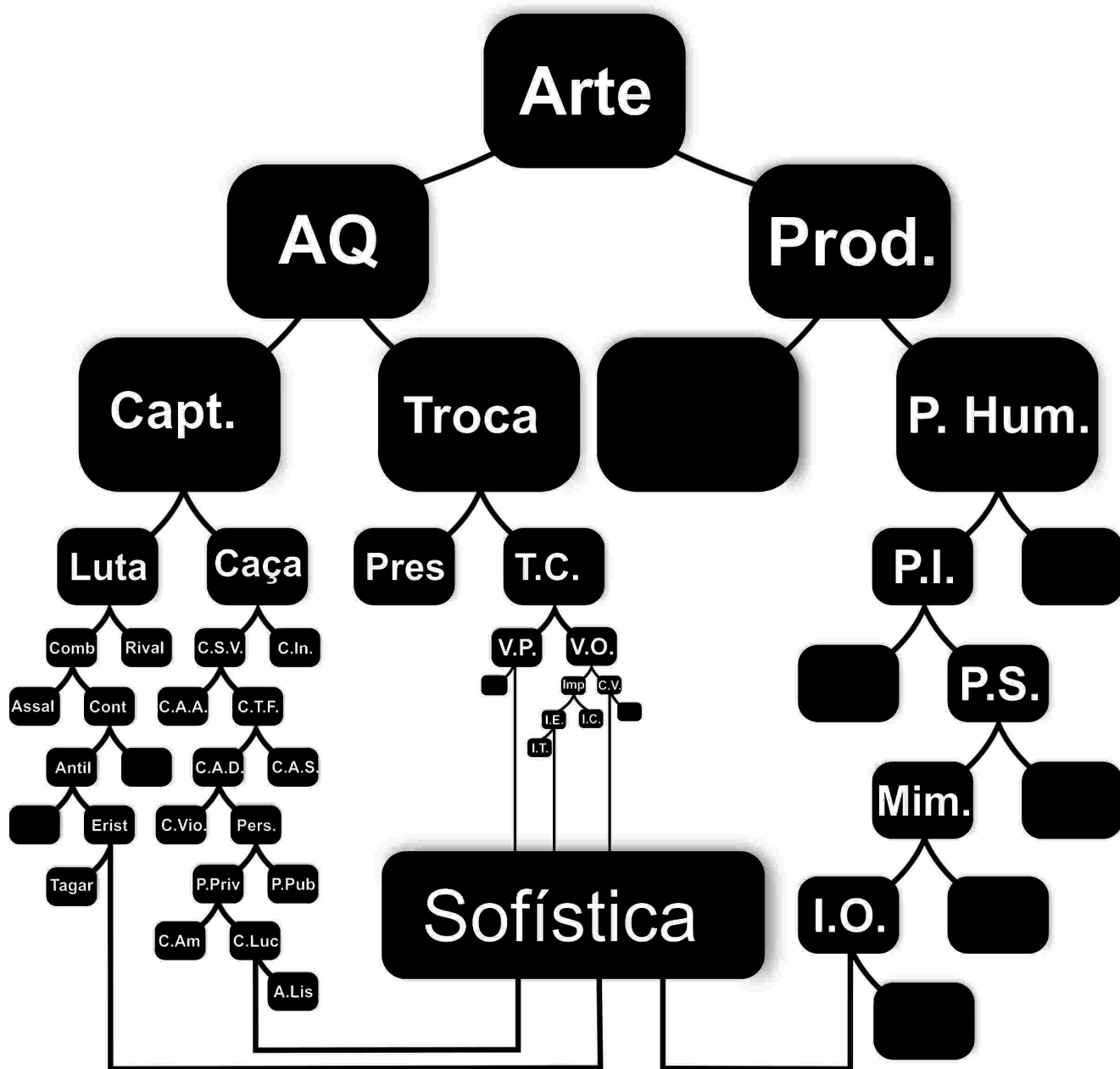
“Dividir”, portanto, é o esforço do pensamento de “fazer aparecer, mediante apenas o *lógos*” (v. *deíknusthai*; *lógoi mónon*, *Político* 286a6), as separações e elos em comum entre as Formas parentes. Tal elo diz respeito ao fato de elas estarem conectadas por origem (*γένεσις*) numa Forma em comum, e isso significa exatamente compartilhar de algum aspecto de suas essências com esta Forma – logo, elas também o compartilham entre si: Arte Aquisitiva e Arte Produtiva compartilham entre si o fato essencial de serem “artes”. Justamente por serem 'parentes' é que estes gêneros podem ser agrupados, quando no exercício do método dierético, em verdadeiras “árvores genealógicas”<sup>438</sup>. Nestas árvores, que formam verdadeiras estruturas de rede, as linhas são ao mesmo tempo representativas das participações

<sup>438</sup> Vide sessão 1.3.1. e 1.3.2, bem como os diagramas desta conclusão.

'genéticas' e das separações entre as Formas. É importante frisar estas separações que, nesta estrutura, as Formas não deixam de ter entre si: a mistura ou entrelaçamento entre elas não representa, *strictu sensu*, uma fundição: elas possuem uma aliança (*desmós*, *Sofista* 253a) entre si, mas mantém sua identidade, possuindo sempre uma essência autônoma. E tal autonomia é talvez o único sentido legítimo a se atribuir a expressões como “*autò*” (em si) e “*kath' hautò*” (por si) – motes cunhados nos próprios diálogos para caracterizá-las<sup>439</sup>. “Entrecortar segundo as articulações/juntas naturais” (*Fedro* 265e1-2), através do método de divisão, portanto, significa tornar visível ou iluminar os limites entre os entes inteligíveis parentes. I. é, iluminar os pontos de separação e participação naturalmente existentes entre eles. O filósofo, tido muitas vezes como artista da cirurgia e da sutura, nunca chega a efetivamente cortar ou amarrar os gêneros<sup>440</sup>: ele ilumina as “juntas naturais”, que são sedes de amarras e separações já desde sempre objetivamente existentes. O dialético é, assim, aquele que, em buscando enxergar tais amarras e separações, vai, aos poucos, passo a passo, se lembrando delas: vai se lembrando das Formas já sempre dentro da verdadeira malha que, por suas interconexões, elas formam entre si. Pensando no caso específico das divisões realizadas no *Sofista*, defendo que, se agrupadas num mesmo diagrama, tais divisões formem nada mais nada menos do que um trecho de malha de Ideias. Veja-se bem que a estrutura formada por este trecho é, não por coincidência, uma dupla árvore: se se considera que a estrutura das ramificações a partir da Forma Arte forme uma árvore invertida, a ideia perspectivística de que vários caminhos levam a uma mesma Forma (sofística) também forma uma árvore inversa a esta. Nesse sentido, unindo as duas estruturas (no diagrama, a árvore que 'parte' de cima e a que 'parte' de baixo) nos seus pontos em comum, tem-se como que uma estrutura de dupla árvore, onde as Formas que são ponto de “partida” (“Arte”) e de “chegada” (“Sofista”) revelam, entre si, uma multiplicidade de outras Formas. Vejamos a representação dessa dupla árvore, verdadeiro trecho de malha eidética:

<sup>439</sup> Inaceitável, portanto, a ideia de uma “incompletude” de algumas Formas em si mesmas, defendida por Moravcsik. Entendo que o fato de uma Forma ser ou precisar ser dita “em relação às outras” (*pròs allà*, *Sofista* 255c12-13) Formas significa que sua compreensão leva ou tem que levar em conta as múltiplas relações que ela possui com os outros entes eidéticos, i.é, a estrutura do trecho em que ela se encontra da malha ontológica. Isso, contudo, não significa que ela não tenha uma essência em si, que, através de seu próprio “poder” (*dýnamis*, 247e4) ontológico de “presença”, se “doa ao olhar” (v. *prostuncháno*, *Político* 262d7) do dialético – a partir de si mesma, de modo autônomo em relação à malha do todo. Cf. MORAVCSIK, J. M. E. Being and meaning in the *Sophist*. *Ancient Philosophy* 14 (1962), p. 52, *apud* BLUCK, 1975, p. 128.

<sup>440</sup> Como o queria Griswold, Cf. GRISWOLD, 1977, p.563.



### Legenda:

**AQ.** Arte Aquisitiva

**Capt.** Captura

**Luta** Luta

**Caça** Caça

**Prod.** Produção

**P.Hum.** Prod. Humana

**P.I.** Prod. de Imagem

**P.S.** Prod. Simulaculo

**Mim.** Mímica

**I.O.** Imitação baseada em opinião

**T.C.** Troca Comercial

**V.O.** Venda da produção de outrem

**V.P.** Venda da própria produção

**Imp** Importação

**C.V.** Comércio a Varejo

**I.E.** Imp. Relativa às coisas do Espírito

**I.C.** Imp. Relativa às coisas do Corpo

**I.T.** Imp. por atacado das Técnicas

**Comb** Combate

**Rival** Rivalidade

**Assal** Assalto à força bruta

**Cont** Contestação

**Erist** Erística

**Tagar** Tagarelice

**Pres** Presentear

**C.S.V.** Caça aos seres vivos

**C.In.** Caça aos seres inanimados

**C.T.F.** Caça aos seres vivos de terra firme

**C.A.A.** Caça aos animais aquáticos

**C.A.D.** Caça aos animais domésticos

**C.A.S.** Caça aos animais selvagens

**C.Vio** Caça Violenta

**Pers.** Persuasão

**C.Luc** Caça por Lucro

**C.Am** Caça dos Amantes

**A.Lis** Arte da Lisonja

Este trecho faz parte da malha ou tecitura de Formas (συμπλοκή τῶν εἰδῶν) que, no pensamento platônico, é aquilo mesmo do que é composta, em última instância, toda a realidade<sup>441</sup>. E é precisamente esta estrutura ontológica 'têxtil' que fundamenta o *perspectivismo* do método de divisão do Estrangeiro. A multiplicidade de caminhos e de possibilidades de escolhas presentes no método significou, para Ryle, Rosen e Brown, arbitrariedade e excentricidade, baseadas em empirismo ou ausência de objetividade<sup>442</sup>. A mim, significa *perspectivismo* – i. é, um jogo entre liberdade ('subjética') e necessidade ('objetiva'). E dizer que o método é realizado a partir de decisões *perspectivísticas* não significa dizer que o dialético escolhe a seu bel prazer onde efetuar os 'cortes' e por qual dos 'caminhos', nos 'cortes', vai seguir<sup>443</sup>. Significa que ele está livre para escolher, sim, mas escolher já sempre 'dentro' desta rede de caminhos que as participações entre as Formas formam no real. Seu poder de visão dialética é justamente o poder de enxergar essa estrutura ontológica, a qual exerce sobre ele o mesmo papel que os 'trilhos'<sup>444</sup> de uma malha ferroviária exercem sobre uma locomotiva: limita seus movimentos. Em cima de tais 'trilhos', o filósofo pode levar o seu pensamento para onde julgar que seu alvo de investigação se encontra; julgamento esse que, inexoravelmente, é sempre realizado a partir da *visada* que, a cada 'estação de parada', o maquinista faz do destino final de sua viagem; a partir da *visada* que, a cada moita e arbusto, o caçador faz da sua presa<sup>445</sup>. “Em cima” de tal malha objetivamente existente, o dialético pode traçar sete caminhos válidos para o mesmo objeto (sete “Definições”):

<sup>441</sup> E o fato de isso ser visível no exercício do método da divisão talvez seja o que Souza tinha em mente quando afirmou que há “uma semelhança estrutural entre plano ontológico e plano discursivo.” Cf. SOUZA, 2009, p. 177.

<sup>442</sup> Cf. RYLE, 1966, p. 136; ROSEN, 1983, p. 98; BROWN, 2010, p. 157.

<sup>443</sup> Inaceitável, a partir disso, o que afirma Rosen: “(...) não teria feito diferença *como* nós conduzimos minhas *diairesei*. Nós sempre teríamos descoberto o sofista em cada família.” Esta alegada onipresença do gênero sofístico em todos os 'cantos' da malha ontológica de Formas não pode ser levada a sério. Muitos caminhos levam a Roma; mas nem todos. E, seguramente, a maioria não leva. O fato de o método se dar sob a forma de uma errância não significa que seja um caminhar a torto e a direito. Dá-se aí uma caçada: não se sabe de antemão o caminho preciso, mas o faro indicará as direções... Cf. ROSEN, 1983, p. 134.

<sup>444</sup> PHILIP, 1966, p. 353: “(...) divisão não é uma análise formal nem é determinada por uma estrutura numérica. Ela é uma investigação dentro da estrutura dos existentes.”

<sup>445</sup> Rejeito, portanto, por completo a posição de Rosen sobre o tema, para quem “(...) a intenção humana levar-nos-á a ignorar estas juntas (sc. as juntas naturais)”. A intencionalidade das decisões do Estrangeiro não significa que ele as realize em desatenção às juntas naturais entre as Formas. Sua liberdade se realiza 'dentro' da estrutura ontológica objetivamente existente; 'sair' dela é cometer uma má divisão (*Político* 262d). a passagem do diálogo na qual Rosen aparentemente enxerga a afirmação de um tal desenraizamento ontológico na realização das divisões não o apresenta: o Estrangeiro, em *Sofista* 220b9-d4, não está menosprezando a objetividade das relações entre as Formas. Ele está apenas sublinhando o costumeiro desprendimento de Platão em relação a nomes... (cf. *Sofista* 220d3; 225c1-2; *República* V 454a7-8). Mais importante do que o nome que se atribua a esta ou aquela 'estação de parada', é prosseguir a viagem ou caçada em direção ao alvo ou presa. Cf. ROSEN, 1983, p. 98; 126. E é isso precisamente o que Rosen aí não viu, conforme se vê em suas palavras: “Se não há um nome comum para as espécies de ignorância, como elas podem formar uma única família?” (p. 128) Se, por um lado, Rosen afirma isso, por outro, no percurso das divisões, vários são os casos de gêneros para os quais a dupla inquiridora do diálogo não encontrou um nome...

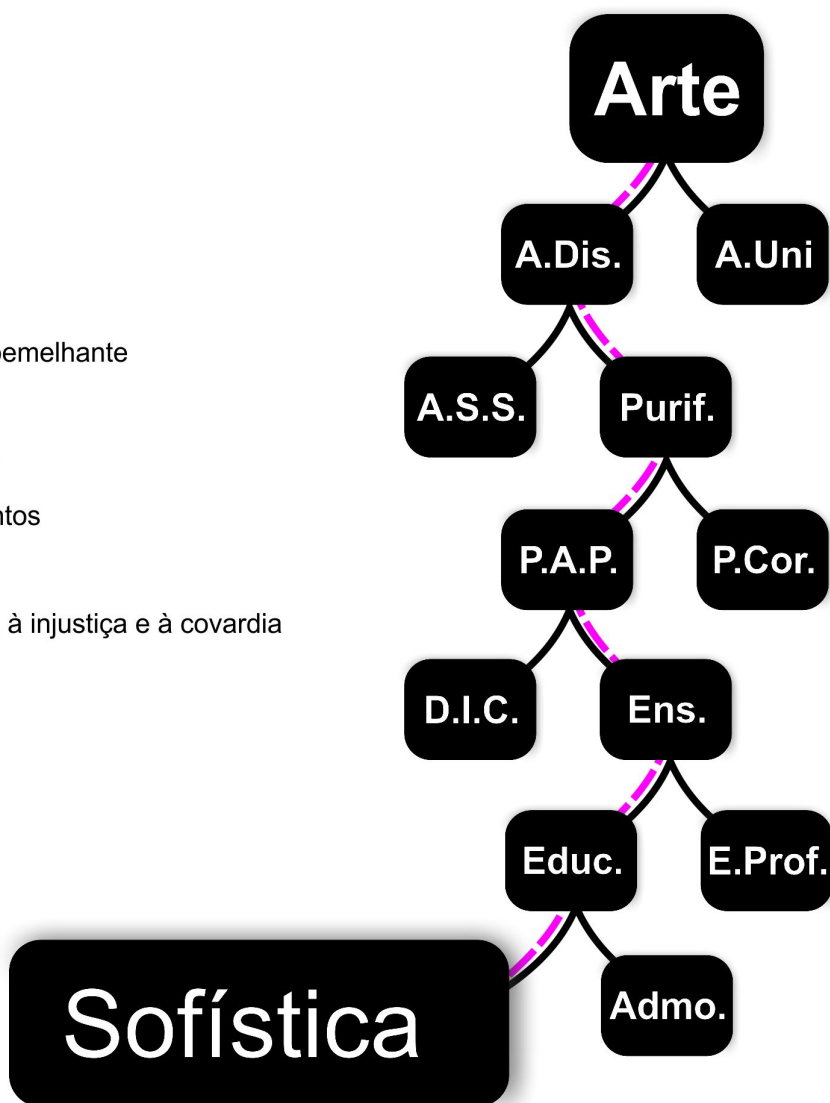


Não esquecendo, obviamente, que o sexto caminho (a 6ª. Definição), por ser construído partindo-se de uma outra perspectiva de 'corte' da Forma Arte (em Arte de Separação (*diakritiké*) e Arte de União (*synkritiké*), *Político* 282b), precisa figurar num diagrama separado:

## Legenda:

----- 6a. Definição

- Arte** Arte
- A.Dis.** Arte Distintiva
- A.Uni** Arte de União
- A.S.S.** Arte que separa semelhante do soemelhante
- Purif.** Purificação
- P.Cor.** Purific. relativa às coisas do corpo
- P.A.P.** Purif. relativa as alma e pensamentos
- Ens.** Ensino
- D.I.C** Purifc. com Relação à desmedida, à injustiça e à covardia
- Educ** Educação
- E.Prof** Ensino das Profissões
- Admo** Admostação



A cada caminhada dierética de sucesso, portanto, o dialético está sim a traçar um mapa ontológico de Formas. Não um mapa completo, não um atlas total da malha de Ideias – que seria, de resto, sempre indizível e inalcançável. Mas, a cada vez, sempre é *traçado* ou *desenhado* (v. γράψειν, *Fedro* 271a5) um “extrato”, um “pedaço”, deste impossível mapa completo. Impossível porque, se sempre se está condicionado a uma perspectiva (um ponto de visada), então uma visão total, 'em 360º', da Ideia, é sempre um sonho vão – é tentar pular a própria sombra. O dialético, em dividindo, está

sempre pincelando a *pintura* do trecho do tecido das Formas que, a cada vez – em meio a todas as vicissitudes, sentimentos, medos e paixões que, naquele momento, atravessam sua humana existência<sup>446</sup> –, ele está visualizando<sup>447</sup>. Chamou-me atenção, ainda, neste estudo, o fato de que estes sentimentos, tão humanos, serem, inadvertidamente e estranhamente, os mesmos que permeiam o mundo, os mesmos que mantêm a realidade coesa. De alguma maneira, não muito bem explicada pelo autor dos diálogos, a relação entre as Formas é da ordem do desejo, do *páthos*, do amor. Éros é a relação que o filósofo mantém com o método de divisão, com a sabedoria, com as Formas<sup>448</sup>. Éros é a relação que, ao se acolherem, as Formas mantêm entre si. “Éros”: desejo de totalidade, de “ultrapassar o múltiplo na direção do um”<sup>449</sup>, e de entranhar no uno para encontrar o múltiplo. Totalidade, aqui, nunca entendida como um somatório, mas sempre como aquilo que, atravessando, toca todas as alternativas.

O diálogo *Sofista*, portanto, posicionando-se contra a estrutura original eleata, e elegendo como legítima uma ontologia multifacetada e uma investigação multidirecional, é uma obra na qual Platão exhibe – o que não impeça que, segundo outras perspectivas, ele o faça de modo diferente – o que um *método* legítimo de filosofia *deve* ser e o que um *homem* legítimo de filosofia *deve* ser – inusitado sentido *ético* do diálogo, do qual a ideia de *anánke* parece ser um indicativo (*Sofista* 249c11). A investigação por *διαίρεσις*, constituída, em seu âmago, por múltiplas decisões perspectivísticas, é, do ponto de vista dessa ontologia, o único modo autêntico de investigar esse real que é, ele mesmo, uma rede de conexões – i. é, uma pluralidade de caminhos. Por outro lado, o filósofo apresentado no *Sofista*, o Estrangeiro de Eleia, segunda essa mesma perspectiva, é, também, precisamente aquilo que o dialético *tem que* ser: um homem que, dono de um poder de 'dividir' e de um olhar *sinóptico* e *perspectivístico*, é sempre uma “criança” (*Sofista* 249d3)<sup>450</sup>. Ele *precisa* ser uma criança, exatamente, para não optar, em definitivo, ou pelo movimento ou pelo repouso; ou pelas essências, ou pelos corpos; ou pelo múltiplo, ou pelo uno; ou pelo ser “absoluto”, ou pelo não ser “absoluto”; ou pelo caminho de cá, ou pelo de lá; ou pela margem da esquerda, ou pela da direita; ou pelo “dentro”, ou pelo “fora”; ou pelo mais abstrato, ou pelo mais prático e cotidiano; ou pela anterioridade, ou pela posterioridade temporal do conhecimento das Formas. É fato que a tradição, inspirada numa certa leitura de Parmênides, sempre tendeu a “ancorar” seu “barco” em uma dessas duas margens; o filósofo, então,

<sup>446</sup> Rosen, de certo modo, aponta numa direção que poderia culminar na leitura que eu faço dessa questão: “é longe de evidente que estas visões diferentes do processo” (sc. os “diferentes propósitos” que guiam o artista) “possam ser encompassadas numa única definição científica” Cf. ROSEN, 1983, p. 89. O autor, contudo, se afasta de minha leitura, pois entende que a multiplicidade não como um perspectivismo fundamentado mas como uma arbitrariedade subjetiva (p. 98).

<sup>447</sup> Ouvimos dizer que “a ontologia antiga realizou de um modo virtualmente inocente a sua interpretação dos seres e a sua elaboração dos conceitos (...)”. A partir de todo o exposto por mim neste estudo, será possível ainda manter essa acusação de inocência? Cf. HEIDEGGER, 1982, p. 110, *apud* ROSEN, 1983, p. 6.

<sup>448</sup> Cf. DIXSAUT, 2001, p. 147-148: “Que a relação da alma com a ciência (...) não seja uma relação de posse mas de desejo (...). Ora nenhum *sophos* pode ser dialético, para sê-lo, é preciso ser *philosophos*.”

<sup>449</sup> Dixsaut, 2001, p. 131.

<sup>450</sup> Atentar para a defesa que faço, na nota 206, da legitimidade desta passagem, contra a leitura de Bluck e Cordero.

*precisa* ser criança, justamente, para não fazer a opção por esse dito “ou... ou...” eleata<sup>451</sup> – aparecendo exigida, novamente, aqui, aquela supramencionada coalescência entre homem, realidade e método<sup>452</sup>.

E este, talvez, no final das contas, tenha sido mesmo o maior “presente” (*Filebo* 16c5) ou “gracejo de hospitalidade” (*Sofista* 217c2) que o hóspede “divino” (*Sofista* 216b5), o Estrangeiro, qual Prometeu (*Filebo* 16c), deixou para os mortais atenienses ali presentes (Sócrates incluso<sup>453</sup>): a certeza de que é necessário ao homem da filosofia, acima de tudo, ser, sempre, uma *criança* (*Sofista* 249c-d): não se satisfazendo nunca com esse ou aquele lado, mas, antes, querendo a ambos “com todo o ardor do coração”, tal homem deve eleger (αἰρεῖν) o caminho do meio, do “entre”, do “através” (τὸ διὰ<sup>454</sup>), da *totalidade*, como a sua única e verdadeira morada – na qual ele, como numa canoa, passeia e vaga, eternamente nesse “leito” do real, entrecruzando-lhe e atravessando-lhe; e, tocando ambas as margens, costura-as. Em suma, a *decisão* (*krísis*) da filosofia pelo seu habitat natural e autêntico, lugar de sua mais própria pesca, de sua mais própria caça, de sua mais própria busca: a *terceira margem do rio*.

*meu pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte.  
Só executava a invenção de se permanecer naqueles  
espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da  
canoa, para dela não saltar, nunca mais (...) – na  
vagação, no rio do ermo – (...) o rio-rio-rio, o rio –  
pondo perpétuo.  
(A terceira margem do rio, Guimarães Rosa)*

*Então, Moisés estendeu a mão sobre o mar, e o Senhor, por um  
forte vento oriental que soprou toda aquela noite, fez retirar-se o  
mar, que se tornou terra seca, e as águas foram divididas.  
Os filhos de Israel entraram através do mar seco; e as águas lhes  
foram qual muro à sua direita e à sua esquerda.  
(Ex., 14, 21-22) (grifo meu)*

\*\*\*

<sup>451</sup> “Mas o absolutismo deles (sc. os eleatas), a dicotomia “é-ou-não-é” deles (...) não era uma filosofia com a qual se poderia viver. *Um caminho do meio deveria ser encontrado (...)*”, Cf: GUTHRIE, 1962, p. 123 (grifo meu). “(sc. no diálogo *Parmênides*) o jogo consiste em discutir apenas duas soluções do problema, quando na realidade existem três”, cf. BROCHARD, 1926, p. 126-136.

<sup>452</sup> Cf *Sofista* 265a; *Fédon* 79d; *Carta VII* 343e-344b; Vide sessão 2.3.1.5.

<sup>453</sup> Para alguns comentadores, o cerne do diálogo é o encontro entre o personagem eleata e o ateniense. Veja-se, p. ex., a opinião de Benardete: “O Estrangeiro vai mostrar a ele” (sc. Sócrates) “como uma conversa própria deve ser conduzida”. Cf. BENARDETE, S. *The Being of the Beautiful*. Chicago: UCP, 1984, p. II.70. Cf. também ROSEN, 1983, p. 61.

<sup>454</sup> Cf. *Fédon* 79c.



#### IV. ANEXO I:

Os Amigos das Ideias; a tese ridiculíssima dos Ventríloquos; a posição de Brown

*Mestre, eu te peço, fala-me dessa gente, e  
me explica por que desejam tanto  
atravessar o rio, se os vejo bem sob esta  
vacilante luz?*

Dante

Em meio aos vários questionamentos da legitimidade da pluralidade de definições de sofista que o *Sofista* apresenta, encontramos o recém-publicado artigo de Leslie Brown<sup>455</sup>, no qual a autora também defende a ilegitimidade da atribuição do estatuto de verdade às definições de sofista fornecidas no diálogo. Todavia, ela o faz segundo uma ótica diferente da apresentada pelos autores mencionados no primeiro tomo deste estudo. O entendimento de Brown poderia ser resumido em duas posições: i) as tentativas de definir o sofista no diálogo não logram êxito; e ii) “sofista” ou “sofística” “não é uma espécie genuína que possua uma essência a ser definida”<sup>456</sup>.

O argumento principal da comentadora para justificar a posição “i” é a demonstração de que a assunção, pelo Estrangeiro, da possibilidade de encontrar o sofista nos dois braços de uma mesma divisão leva à atribuição de qualidades incompatíveis entre si para o mesmo objeto<sup>457</sup>. I. é, para Brown, por um lado, o *Sofista* apresenta a divisão do gênero Arte em dois gêneros autoexcludentes, Arte Aquisitiva e Arte Produtiva. E, por outro lado, na 7a. definição é afirmado que a sofística é uma Arte Produtiva, enquanto que nas cinco primeiras definições, fora afirmado que ela era Aquisitiva<sup>458</sup>. A 'autoexclusividade' entre os braços das divisões – que eu chamei de “univocidade” no método -, segundo a autora, seria fortemente sugerida pela “prática” (do Estrangeiro) “de perguntar” (a Teeteto) “nós estamos colocando X em A ou B?”<sup>459</sup> Para Brown, essa proposição disjuntiva, que não abre espaço para que o objeto pudesse ser encontrado nas duas opções, deveria ser entendida como a essência do método. A autora então defende que o fato de o Estrangeiro, quando da efetiva prática do método, não obedecer a essa univocidade ou disjunção rígida, significa não que ele esteja rompendo com ela ou

<sup>455</sup>BROWN, L. Definition and Division in Plato's Sophist. In CHARLES, D. (ed.). *Definition in Ancient Philosophy*. Oxford: OUP, 2010. Fonte: [http://www.philosophy.ox.ac.uk/\\_data/assets/pdf\\_file/0011/16589/Definition\\_and\\_Division.pdf](http://www.philosophy.ox.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0011/16589/Definition_and_Division.pdf) (página de internet)

<sup>456</sup> BROWN, 2010, p. 153.

<sup>457</sup> BROWN, 2010, p. 158-159; cf. também BLUCK, 1975, p. 52; ROSEN, 1983, p. 47; 102.

<sup>458</sup> BROWN, 2010, p. 159.

<sup>459</sup> BROWN, 2010, p. 159.

superando-a: significa, antes, que “Platão está assinalando que algo está errado”<sup>460</sup>; i. é, significa que as definições alcançadas não podem ser encaradas como verdadeiras.

A expectativa, que Brown apresenta, de uma univocidade para o método, se justificaria pela sua atenção para o que seria uma boa definição para Platão segundo diálogos anteriores ao *Sofista*: aquela que define o que algo é. I. é, a boa definição seria aquela que alcança a “essência única” do objeto, “aquilo através do que todos Fs são F”<sup>461</sup>. A concepção de definição dos diálogos anteriores exigiria, portanto, a univocidade de caminho para o método dierético. Soma-se a isso o fato de a autora deixar claro que não entende que o *Sofista* represente uma mudança de Platão em relação a essa exigência de suas outras obras. Para Brown, o fundador da Academia estaria, nesta obra, nos dizendo que caminhos não unívocos não devem ser encarados como verdadeiros<sup>462</sup>; e o motivo para a inveracidade das definições de sofista apresentadas não é a falibilidade do método ou do Estrangeiro como inquiridor. É, em última instância, a própria natureza do sofista, que não se prestaria à definição. Segundo a autora, o “sofista não é uma espécie genuína”<sup>463</sup>, e por esta expressão ela entende uma “espécie de entidade”, que teria sido definida em *Teeteto* 172b como aquela que tem “uma *ousía* (essência) ou *phýsis* (natureza) por si só”<sup>464</sup>. Confrontemos então estes fortes argumentos com o texto fonte.

Sobre esse último ponto da interpretação de Brown, é preciso admitir que discuti-lo na profundidade merecida envolveria discutir os próprios conceitos de *techné* e de *eîdos* na obra de Platão como um todo; e isto me obrigaria a fugir demais do tema deste estudo. Apenas chamarei atenção para o fato de o texto platônico explicitamente negar muitas das afirmativas da autora. P. ex, sobre *techné*: o Estrangeiro faz a associação da posse de uma capacidade (*dýnamis*) e a presença de alguma arte (*techné*); depois, ele atribui isso tanto ao pescador com anzol (219a5-6) quanto ao sofista (221d1-6). Neste diálogo, portanto, o sofista é dotado sim de uma *techné*. E a forma rápida como se conclui isso não me parece indicar pobreza argumentativa, como sugere Brown<sup>465</sup>, mas apenas que é uma associação natural para qualquer grego da época. Já sobre a noção de *eîdos*, ela será demoradamente analisada no segundo tomo deste estudo. Posso, por ora, adiantar que a dupla Estrangeiro-Teeteto usa o termo insistentemente para se referir à sofística, ao passo que também o usa também para se referir aos *mégista géne*. O uso em relação a este último tipo de gênero indica que o sentido ontológico forte de *eîdos* como Forma inteligível está presente nas assertivas destes personagens. Mais à frente isso será melhor visto. Agora, importa mais analisar se a ideia de Brown da inaptidão de “definição” para “sofista” é válida.

---

<sup>460</sup> BROWN, 2010, p. 159.

<sup>461</sup> BROWN, 2010, p. 151-152.

<sup>462</sup> BROWN, 2010, p. 158.

<sup>463</sup> BROWN, 2010, p. 153.

<sup>464</sup> BROWN, 2010, p. 153, nt. 3.

<sup>465</sup> BROWN, 2010, p. 164.

“Definição”, no idioma grego, é um dos sentidos do termo *lógos*. Vemos o Estrangeiro estabelecer, em 255c12-13, que há dois modos de se “dizer” (*légesthai*) os entes – o que também poderia ser entendido como dois modos de ser alcançado o *lógos* dos entes: i) na perspectiva “em si e por si mesmos” (*autà kath' hautá*) e ii) na perspectiva “em relação aos outros (*pròs allá*). Ora, dizer que um ente é dito em relação a outros entes pode ser entendido como o mesmo que dizê-lo ou predicá-lo em relação a outros entes; ou, na linguagem grega do Estrangeiro, é o 'fenômeno' de a ele “atribuir muitos nomes” (*polloís onómasi prosagoreueîn*) em vez de atribuir-se-lhe apenas o seu próprio nome (tautologia). Entretanto, neste ponto em que o diálogo se encontra, tal 'fenômeno' já foi objeto da atenção da dupla Estrangeiro-Teeteto (232a1-6 e 251a5-c6). A conclusão da análise, como já visto em minhas sessões acima, é que este acontecimento é “o mais natural” (*mállista pephýkenai*, 232a7). O motivo desta naturalidade, só aparecerá mais à frente no diálogo: a multinomeação ou predicação está fundada na estrutura ontológica que os entes, em mútuas comunidades, formam entre si. Essa estrutura, que o Estrangeiro chamará de *symploké tôn eidôn* (259e5-6), só será objeto de meu estudo na segunda parte do mesmo. O que importa chamar atenção aqui é a forma como o Estrangeiro conecta a questão da atribuição de nomes à do posicionamento ontológico: “mas aqueles, entre todos, que exporiam sua tese ao mais ridículo, são aqueles que, com relação à comunidade de afecção, nunca estão a atribuir um nome diferente à coisa diferente” (255b8-10).

Ora, como se verá em sessões vindouras, “comunidade de afecção” é precisamente um dos modos como o diálogo se referirá à estrutura ontológica de inter-participação entre as Formas. Foi visto que aqueles que não aceitam a plurinomeação ou predicação são chamados de “jovens e velhos tardiamente instruídos”, pessoas que, fiados na rígida univocidade da estrutura original de pensamento eleata, pregariam a tautologia como único discurso possível. Aparentemente, então, o texto estaria identificando os defensores da tese “ridiculíssima” (*katagelastótata*, 252b8) com os jovens e velhos tautologistas, por atribuir-lhes um posicionamento ontológico descrito como alheio à estrutura do real. E, contudo... a sequência imediata do trecho coloca 'em xeque' a certeza dessa identificação:

*TEE. Como [nunca atribuem]?*

*ESTR. De uma certa maneira, eles são obrigados, acerca de todas as coisas, a se servir de “ser” (εἶναι), “à parte” (χωρίς) “por si mesmo” (καθ' αὐτὸ) e mil outros [modos de falar], sendo incapazes de afastar sendo incapazes de afastar [estas maneiras de falar] e de não amarrá-las em seus lógoi. (252c1-5)*

Isto é, se pudéssemos abstrair um pouco da questão dos jovens e velhos tardiamente instruídos, estas palavras do Estrangeiro, da forma como estão colocadas, não poderiam ser bem entendidas como alusão...

a) ...ao personagem Sócrates do *Parmênides*? De fato, este jovem postula que as Formas poderiam estar *separadas* (*chorís*) das outras coisas (130b2-3);

b) ...aos Amigos das Ideias? Conforme visto, eles negavam o poder de *patheîn* para as Formas, ao passo que agora é dito que estes defensores da “tese ridículíssima” negam ou ignoram a *koinonía pathema*.

Diès apresenta uma sugestão interessante de formulação que contém todos estes ditos termos obrigatórios para a “tese ridículíssima”: para defender sua tese excluir toda relação entre um ente e outro, estas pessoas estão sempre obrigados a dizer que cada ente “é” (v. *eimí*) um ente “em si e por si mesmo”, “à parte” de todos os outros entes<sup>466</sup>. Ora, essa tese ultrapassa o horizonte dos jovens e velhos tautologistas, seguidores da estrutura original que a deusa estabelecera no Poema de Parmênides. Essa tese “ridículíssima” vai de encontro a algo mais grave no pensamento de Platão: ela é uma versão radical da sua própria Hipótese das Formas. Trata-se de uma versão possivelmente depreensível do modo como o personagem Sócrates a expôs nos diálogos anteriores ao *Sofista*. Repare-se a presença daqueles termos 'obrigatórios' no comentário do personagem Parmênides a essa versão da Hipótese, quando ela acaba de lhe ser apresentada pelo personagem Sócrates:

“E diga-me, tu mesmo dividiste como falas, de um lado, as Formas em si mesmas (*eíde autà*), do outro, separadamente (*chorís*), as coisas que dela participam? E te parece a semelhança em si (*autè homoiótes*) ser (*eînai*) algo em separado (*chorís*) da semelhança que temos (...)?”

- Parece-me que sim, disse Sócrates.” (*Parmênides* 130b1-6)

Alguns dos mesmos termos podem também ser encontrados na exposição, no *Sofista*, da tese dos ditos Amigos das Ideias, os quais afirmariam “serem (*eînai*) certas Formas inteligíveis e incorpóreas a essência verdadeira” (246b7-8) ou “essência real” (248a11), a qual seria “separada da geração” (*génesin (...) chorís*, 248a7) – i.é, das outras coisas diferentes delas. Além disso, também neste ponto do diálogo restou afirmado que tais Amigos das Ideias se recusariam a aceitar que 'suas' Formas pudessem sofrer qualquer afecção (*páthema*, 248b5). O Estrangeiro mostrou como tal intolerância, se levada às últimas consequências, conduziria à negação de existência à vida, à *phrónesis*, ao *noûs* e ao movimento; portanto, ela devia ser descartada (248d-249d). Ora é a mesma recusa esta possibilidade e afecção (*páthema*) que a tese “ridículíssima” apresenta (252b8-10).

minha conclusão é que Platão parece estar costurando, num mesmo todo de doutrina linguístico-

<sup>466</sup> PLATON, *Le Sophiste*. Trad. et notes par A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1925, p. 363, nt. 1.

ontológica, a posição tautológica, apresentada pelos jovens e velhos tardiamente instruídos, com a versão mais radical da Hipótese das Formas, que, isolando por completo uma Forma em si mesma, isenta-a de qualquer relação. Este entendimento radical parece ser o dos Amigos das Ideias, cuja tese pode então ser, por um lado, identificada com a tese “ridiculíssima”, e, por outro, com a posição do personagem Sócrates em diálogos anteriores. E qual o pecado deste posicionamento radical? Do ponto de vista da linguagem, exatamente o ciclopismo de não ver as duas possibilidades nos quais o Estrangeiro afirma ser possível falar dos entes “em si mesmos” (*autà kath' hautá*) e “em relação aos outros” (*pròs allà*) (255c12-13). Do ponto de vista da ontologia, a sua falta de “visão de conjunto” (*Fedro* 265d3; *República* 537c2), em não ver que as Formas não se dão isoladamente, mas já sempre dentro de uma rede ontológica. Àquele que não possui essa 'visão' ontológica, o defensor da tese ridiculíssima, o Estrangeiro reserva a comparação com um bizarro ventríloquo – pois carrega em todos os seus discursos a contradição deles mesmos (252c5-9).

Escapar do posicionamento mais ridículo de todos, o ventríloquismo auto-refutável<sup>467</sup>, é portanto reconhecer que os entes não podem ser encarados apenas na perspectiva de si mesmos (*autá*); devem também ser encarados na perspectiva de suas relações com outros entes. O que, nos termos da ontologia platônica, se traduz na necessidade de não pensar as Formas como ilhas ontológicas, isoladas, mas como 'nós' que integram uma teia. Na necessidade de trocar o *chorís* pelo *prós*. E, do ponto de vista da linguagem, significa abolir a tautologia e reconhecer a necessidade da predicação. Estabelecidos estes pontos, posso voltar à argumentação de Brown.

A perspectiva do *pròs allà* é também a perspectiva da *symploké tôn eidôn*. Vimos, nas argumentações, que as *eíde* são essências. Nessa perspectiva da *symploké*, cada essência se dá sempre em relação com outras essências; o que permite dizê-la na perspectiva de sua relação (*prós*) com a outras essências – fato o qual é precisamente a base de todo o perspectivismo do método. Dizer a essência é dar a definição. Dar a definição de algo na perspectiva da relação com as outras coisas pode levar a uma multiplicidade de definições, haja vista a multiplicidade de relações que o algo pode essencialmente possuir com várias outras coisas. Esta multiplicidade, contudo, para Brown, é justamente o problema do método do Estrangeiro, pois diverge do ideal de definição unívoca dos outros diálogos. E o principal argumento que a autora aponta para evidenciar o suposto absurdo dessa multiplicidade é o fato de ela chegar ao cúmulo de atribuir qualidades incompatíveis ao objeto candidato à definição. Mas, se, na perspectiva *pròs allà* da *symploké*, o único modo de definir uma Forma é dizê-la em relação às outras, então não nos parece ser impossível que, em perspectivas diferentes – i. é, em relação, a cada vez, a Formas diferentes –, qualidades opostas possam ser atribuídas

---

<sup>467</sup> Auto-refutável porque, para enunciar sua própria tese, vale-se do discurso. E o discurso só é possível com a existência da possibilidade de predicação e comunhão entre Formas, que é precisamente o que eles negam. Cf. BLUCK, 1975, p. 109.

à mesma Forma. Com relação aos jovens ricos, o sofista pratica a caça, uma arte aquisitiva. É uma perspectiva de aproximação ou visto dele. Já com relação às imagens no discurso, ele pratica a produção, sendo sua arte assim produtiva. É outra perspectiva de aproximação ou visto da mesma coisa, o sofista. O personagem Sócrates já havia dado um exemplo da perspectiva *pròs allà* quanto aos objetos particulares sensíveis: Símiás é grande na (perspectiva de) sua relação com Sócrates, e pequeno na (perspectiva de) sua relação com Fédon (*Fédon* 102b-d)<sup>468</sup>. O Estrangeiro, no *Sofista*, baseado numa ontologia plural, estabelece o mesmo para os objetos inteligíveis, as Formas. E é a atenção a este aspecto do real que viabiliza o perspectivismo do seu método.

Discordo, portanto, da negação, por parte de Brown, da legitimidade da multiplicidade de definições que o diálogo *Sofista* apresenta. Sua exigência de definição unívoca opera dentro da ótica exclusiva do *kath' hautá*, do *choris*. Esta é a ótica ventriloquista, que o Estrangeiro definiu como a “mais ridícula de todas” (*pánton katagelastótata*, 252b8). Esta é a ótica que está mutuamente implicada com a tautologia infantil dos jovens e velhos tardiamente instruídos, bem como com o absolutismo da separação eidética defendida dos Amigos das Ideias. É uma ótica, em última instância, ainda obediente daquela univocidade original da estrutura de pensamento eleata. A posição do Estrangeiro é a que reconhece a importância perspectivística da ótica *pròs allà*, enquanto ótica afinada com a verdade estrutura de malha que as Formas formam entre si. Sobre a expectativa de definição unívoca, afirma Benardete:

Parece impossível dizer que algo é o que é porque isso um fator o qual é unicamente verdadeiro disso, e ainda” [parece impossível impossível dizer] “que isso verdadeiramente é uma parte de algum inteiro maior. Não a sua unicidade mas a sua comunidade inscreveriam isso no inteiro, e o inteiro seria caracterizado por um número de fatores comuns, nenhum dos quais pertenceria ao inteiro exclusivamente. (BENARDETE, 1984, p. II.102)

Traduzindo estas palavras do comentador na minha leitura ontológica do método de divisão: o método lida com Formas e ilumina relações de participações entre elas do tipo comumente chamado “parte-todo”. O que faz uma Forma 'pertencer' a outra Forma é a posse pela Forma X de certa(s) qualidade(s) representada pela Forma Y; metaforicamente, diríamos que Y 'contém' X. E o que elas têm 'em comum' é a qualidade que Y representa. Mas, enquanto participações plurais entre Formas, esta relação nunca é exclusiva, como parecia exigir Brown; a posse de qualidades nunca é única de X ou Y. Essa

---

<sup>468</sup> Cf. BLUCK, 1975, p. 120.

multiplicidade de participações, ou não unicidade de predicação, é o que permite dizer o sofista de muitos modos, ou seja, dar definições diferentes para ele. É o que permite que ele 'pertença' a 'classes' diferentes e, aos meus olhos, dê a impressão de que “escorrega de classe para classe”<sup>469</sup>, quando o encontramos em braços diferentes das divisões. Por outro lado, não posso aceitar a posição de Benardete de que esse “escorregar de classe em classe” do sofista seja algo que coloque 'em xeque' o valor real do método de divisão aos olhos de Platão. O comentador entende, diferente do que procuro demonstrar ao longo desse estudo, que essa multiplicidade de aparecer e de adjetivação esteja ontologicamente desenraizada<sup>470</sup>. É minha posição que o Estrangeiro defende, em vez da univocidade de definição e da tautologia, a possibilidade de plurinomeação ou predicação<sup>471</sup>; em vez do ventriloquismo, bizarramente auto-refutável, o pluridirecional diálogo dierético voltado para as Formas; em vez da aridez desértica da separação total das Formas, ou do afogamento diluviano resultante do excesso de imanência por parte das mesmas, um meio termo: um caminho intermediário, no qual separação e imanência comedidamente coexistam – um real que seja, ainda que bravio, um rio navegável.

\*\*\*

---

<sup>469</sup> Cf. BENARDETE, 1984, p. II.102.

<sup>470</sup> Cf. BENARDETE, 1984, p. II.106.

<sup>471</sup> Bluck, como eu, também conecta o problema da pluriadjetivação de um objeto particular (“homem”, 251b) com o dos múltiplos atributos de uma Forma. Cf. BLUCK, 1975, p. 107; 110.

## V. BIBLIOGRAFIA

### FONTES DE PLATAO:

*Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instrxit ioannes burnet. Oxford: Clarendon Press, 1907. Tomes I-V.

*Platonis Opera*. T. I tetralogias I-II continens [insunt *Euthyphro*, *Apologia*, *Crito*, *1<sup>a</sup> Hiedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*, *Politicus*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke; W. F. Hicken; W. S. M. Nicoll, I). B. Robinson; J. C. G. Strachan. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.

PLATÃO. *Dialogos*. 2. ed. Trad. J. C. de Souza, J. Paleikat e J. C. Costa. Sao Paulo: Abril Cultural, 1979. (Colecao Os Pensadores).

PLATÃO. *Cartas*. Trad. C. F. Silva; M. A. Melo. Lisboa: Estampa, 1980.

PLATÃO. *Carta VII*. Trad. J. T. Santos. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Sao Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. *Eutidemo*. Trad. M. Iglesias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Sao Paulo: Loyola, 2011.

PLATÃO. *República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Menon*. Trad. M. Iglesias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Sao Paulo: Loyola, 2001.

PLATÃO. *Parmênides*. Trad. M. Iglesias; F. Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Sao Paulo: Loyola, 2003.

PLATO. *Complete works*. COOPER, John M. (Ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 1997.

PLATON. *Oeuvres Completes*. Trad. L. Robin. Paris: Gallimard, 1959-1960. (Collection Bibliotheque de la Pleiade).

PLATON. *Oeuvres Completes*. Paris: Les Belles Lettres, 1920-1956. Tomes I a XII. (CUE - Collection des Universites de France).

PLATON. *Sophiste*. Trad. N.-L. Cordero, 1993. *Theetete*. Trad. M. Narcy, 1994. *Times*. *Critias*. Trad. L. Brisson, 1997.

PLATON. *Republique*. Livres VI et VII. Trad. M. Dixsaut. Paris: Bordas, (1980) 1986.

PLATON. *Republique*. Trad. P. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKRILL, J. L. In defense of Platonic Division. In *Essays on Plato and Aristote*. Oxford: OUP, (1997) 2007.

ACKRILL, J. L. Plato and the copula. *Sophist* 251-259. *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957).

ARAÚJO, C. O poder do falso no Hípias Menor, in *Kleos 9-10* (2005-2006), p. 161-162, nota 81.



Fonte: <http://www.pragma.kit.net/kleos.html> (página de internet).

AUBENQUE, P. *Le probleme de l'etre chez Aristote*. Paris: PUF, (1962) 1977.

AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991.

AUBENQUE, P. Une occasion manquee: la g nese avortée de la distinction entre "etant" et le "quelque chose". In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 365-385.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

BENARDETE, S. *The being of the beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*. Chicago: UCP, 1984.

BERGE, F. D. *O lógos heraclítico*. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1948.

BLUCK, R. S. *Plato's Sophist, a commentary*. Manchester: G. C. Neal, 1975.

BOUTOT, A. interpretation heideggerienne du *Sophiste* de Platon. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 535-559.

BRAGA, A. E se Sócrates estivesse certo? A quest o do lógos divino do estrangeiro no *Sofista* de Plat o. In *Boletim do CPA 19*. Campinas: IFCH/ UNICAMP, 2005.

BREWSTER, Sir David. *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*. Volume II. Ch. 27, 1855. Fonte: [www.wikiquote.org](http://www.wikiquote.org) (página de internet)

BROCHARD, V. La théorie platonicienne de la participation. In: \_\_\_\_\_. * tudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin, 1926

BROWN, L. Definition and Division in Plato's Sophist. In CHARLES, D. (ed.). *Definition in Ancient Philosophy*. Oxford: OUP, 2010. Fonte: [http://www.philosophy.ox.ac.uk/\\_data/assets/pdf\\_file/0011/16589/Definition\\_and\\_Division.pdf](http://www.philosophy.ox.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0011/16589/Definition_and_Division.pdf) (página de internet)

BURNET, J. *Greek Philosophy vol. 1, Thales to Plato*. Londres: Mac Millan, 1920

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris, Ed. Klincksieck, 1984.

CHERNISS, H. *L'enigme de l'ancienne Academie*. Transl. L. Boulakia. Paris: Vrin, 1993.

CONTE, B. L. *Mythos e Lógos no Poema de Parmênides*. S o Paulo: PUC, 2010.

CORDERO, N.-L. Introduction. In PLATON, *Le sophiste*. Trad. de Nestor Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.

CORDERO, N.-L. L'invention de l'ecole eleatique: Platon, *Sophiste*, 242D. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991 p. 91-124.

CORDERO, N.-L. *Sendo se  *. S o Paulo: Odysseus, 2011 .

CORNFORD, F. M. *Parmênides' way of truth and Plato's Parmênides*. London: Routledge & Kegan

Paul, 1950.

CORNFORD, F.M. *Plato's theory of knowledge, the Theetetus and the Sophist of Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1951.

CRUSIUS, O., NESTLE, W. *Nietzsches Werke*. Leipzig: Kroenen, 1913

DESCARTES, Primeira Meditação, in *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

DIELS, H. KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 1903.

DIÈS, A. *La definition d'être et la nature des les idées dans le sophiste*. Paris: Vrin, 1932.

DIÓGENES DE LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofo Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1977 .

DIXSAUT, M. La negation, le non-etre et l'autre dans le *Sophiste*. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 165-213.

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

FATTAL, M. Le *Sophiste*: logos de la synthese ou logos de la division? In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 145-163.

FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, 1950.

FRERE, J. Platon, lecteur de Parmenide dans le *Sophiste*. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 125-143.

GOMEZ-LOBO, A. Plato's description of dialectic in the *Sophist* 253D1-E2. *Phronesis* 22 (1977) p. 29-47.

GRISWOLD, C. Logic and metaphysics in Plato's *Sophist*. *Giornale di Metafisica* 32 (1977) p. 555-570.

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: UCP, 1962.

HADDAD, A. B. *Sócrates e Trasímaco: uma discussão acerca do olhar do artífice*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2003.

HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 33, 1990.

HEIDEGGER, M. *Plato's Sophist*. Transl. by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Bloomington: IUP, 2003.

HEIDEGGER, M. *The basic problems of phenomenology*. Transl., Introd. and Lexicon by A. Hofstadter. Bloomington: IUP, 1982.

HOMERO, *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2008

HOMERO, *Odisseia*. Tradução de Donald Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2008.

KERFERD, G.B. *O movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.

KIRK, G.S. RAVEN, J.E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990.

LASSEGUE, M. Limitation dans le *Sophiste de Platon*. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le*

- Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 247-265.
- MARQUES, M. P. A presença de *dike* em *Parmênides*. *Kleos I*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997
- MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MORAVCSIK, J.M.E. MORAVCSIK, J. M. E. Being and meaning in the *Sophist*. In *Ancient Philosophy* 14 (1962).
- MORAVCSIK, J. M. E. The Anatomy of Plato's Divisions. In: LEE, E. N.; MOURELATOS, A. P. D.; RORTY, R. M. (Ed.). *Exegesis and Argument*. Assen: 1973.
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995
- OWEN, G. E. L. Plato on not-being. In VLASTOS, G. (ed.). *Plato I*. New York: Doubleday, 1970.
- PAES, C. L. M. Platão: o instante e a caverna. In *Sofia* 07 (2001). Vitória: UFES, p. 49.
- PELLEGRIN, P. Le *Sophiste* ou de la division. Aristote-Platon-Aristote. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 389-416.
- PHILIP, A. Platonic *diairesis*. *Transactions of the American Philosophical Society* 97 (1966) p. 335-358.
- PRADEAU, J.F. *Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme eîdos*. In \_\_\_\_\_ (coord.). *Platon: les formes intelligibles*. Paris: PUF, 2001.
- RANULF, S. *Der eleatische Satz vom Widerspruch*. Copenhagen: Gylendal, 1924
- RITTER, C. *Eîdos, idéa und verwandte Worter in den Schriften Platons*. Munich: Beck, 1910
- REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bohn: Cohen, 1916
- ROSA, G. A terceira margem do rio. In *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005
- ROSEN, S. *Plato's Sophist*. The drama of original and image. New Haven/ London: YUP, 1983.
- RYLE, G. Plato's *Parmênides*. *Mind* 48 (1979) p.
- RYLE, G. *Plato's Progress*. Cambridge: CUP, 1966.
- SANTORO, F. *Parmênides na encruzilhada, Sofia 07*. Vitória: EDUFES, 2001, p. 120-121.
- SANTOS, J.T. A interpretação do Poema de Parmênides, in *PARMÊNIDES, Da Natureza*. Trad. de José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2002 .
- SZLEZÁK, T.A. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. São Paulo: Loyola, 2011.
- SOUZA, E. C. *Discurso e Ontologia em Platão*. Injuí: UNIJUÍ, 2009.
- STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic*. Trad. D. J. Allan. Oxford: Clarendon Press, 1940
- STENZEL, J. *Studien zur Entwicklung der Platonische Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- TAYLOR, A.E. *Plato, the man and his work*. London: Methuen, 1955
- TREVASKIS, J.R. Division and its relation to dialectic and ontology in Plato. *Phronesis* 12 (1967) p.

118-129.

UNTERSTEINER, M. *Sofisti: Testimonianze e Frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1967

VLASTOS, G. An ambiguity in the *Sophist*(1970). In: Princeton: PUP, 1981.

WOLFF, F. Le chasseur chasse. Les definitions du sophiste. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 17-52.

#### BIBLIOGRAFIA GERAL:

ACKRILL, J. L. *Symploke eidos*. (1955). In: VLASTOS, G. (Ed.). *Plato*. New York: 1971. p. 201-209.

ANNAS, J. Forms and first principles. *Phronesis* 19 (1974) p. 257-283.

ARIETI, J. A. *Interpreting Plato: the dialogues as drama*. Savage: Rowman & Littlefield, 1991.

AUBENQUE, P. (Dir) *Etudes sur Parmenide*. Paris: Vrin, 1987. 2 v.

BASLEZ, M.-F. *L'etranger dans la Grece antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

BERGER, F. R. *Rest and motion in the Sophist*. *Phronesis* 12 (1965) p. 70-77.

BENARDETE, S. Plato, *Sophist* 223 B1-7. *Phronesis* 5 (1960) p. 129-139.

BENARDETE, S. *Eidos and diairesis in Plato's Statesman*". *Philologus* 19, 1963, 193-226.

BERTI, E. Zenone di Elea, inventore della dialettica? *Parola del Passato* 43 (1988) p. 19-41.

BLUCK, R. S. False statement in the *Sophist*. *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957)p. 181-186.

BONDESON, W. B. Non-being and the one. Some connections between Plato's *Sophist* and the *Parmenides*. *Apeiron* 7, 2 (1973) p. 13-22.

BONFANTINI, M. A. (A cura di). *Menzogna esimulazione*. Napoli: Scientifiche Italiane, 1997.

BORNHEIM, G. A. *Dialettica*. Sao Paulo: USP, 1977.

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

BRAGUE, R. La cosmologie finale du *Sophiste* (.265B4-E6). In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 267-288.

BRISSON, L. Participation et predication chez Platon. *Revue de Philosophie de la France et de l'Etranger* 4 (1991) p. 557-569.

BRISSON, L. *Platon: les mots et les mythes*. Paris: Francois-Maspero, 1982.

BRISSON, L. *Avant-propos de Cherniss, H. L'enigme de l'ancienne Academic*. Trad. L. Boulakia. Paris: Vrin, 1993. p. 7-12.

BROWN, L. (Rec. a S. Rosen). Plato's *Sophist*, *Classical Review* 35 (1985) p. 69-70.

BROWN, L. Being in the *Sophist*: a syntactical enquiry. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986).

- CASSIN, B. (Ed.). *Positions de la Sophistique*. Colloque de Cerisy. Paris: Vrin, 1986.
- CASSIN, B. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.
- CASSIN, B. Les Muses et la philosophic. Elements pour une histoire du pseudos. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 291-316.
- CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. I. Baltimore: 1944.
- CHERNISS, H. On Plato's *Republic*. 597B. In: CHERNISS, H. *Selected Papers*. Leiden: Brill, 1977. p. 271-280.
- CHERNISS, H. *Selected Papers*. Leiden: Brill, 1977.
- CHERNISS, H. The sources of evil according to Plato. In: CHERNISS, H. *Selected Papers*. Leiden: Brill, 1977. p. 253-260.
- CHERNISS. *The riddle of the early Academy*. New York/London: Garland (1945) 1980.
- CHERUBIN, R. What is eleatic about the eleatic Stranger? In: PRESS, G. A. (Ed.). *Plato's dialogues*. New studies and interpretations. Savage: Rowman & Littlefield Pub., 1993. p. 215-236.
- DERRIDA, J. *Lapharmacie de Platon*. Paris: Seuil, 1972.
- DESCLOS, M.-L. La fonction des prologues dans les dialogues de Platon. Faire l'histoire de Socrate. *Recherches sur la Philosophie et le Langage* 14 (1992) p.15-29.
- DESCLOS, M.-L. Idoles, icones et phantasmes dans les dialogues de Platon. *Revue de Metaphysique et de Morale* 3 (2000) p. 301-312.
- DESJARDINS, R. Why dialogues? Plato's serious play. In: GRISWOLD, C. L. (Ed.). *Platonic writings, platonic readings*. New York/London: Routledge, 1988. p. 110-125.
- DIES, A. *Autour de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1972. j
- DIXSAUT, M. Platon et le logos de Parmenide. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur Parmenide*, II. Paris: Vrin, 1987. p. 215-253.
- DIXSAUT, M. *Ousia, eidos et idea dans le Phedon*. *Revue de Philosophie de la France et de l'Etranger*, 4 (1991b) p. 479-500.
- FATTAL, M. Verite et faussete de l'onoma et du logos dans le *Cratyle* de Platon. In: FATTAL, M. (Dir.). *La philosophic de Platon*. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 207-231.
- FATTAL, M. (Dir.). *La philosophic de Platon*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- FERG, S. Plato on false statement: relative being, a part of being, and not being in the *Sophist*. *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976) p. 336-342.
- FREDE, M. The literary form of the *Sophist*. In: GILL, C.; McCabe, M. M. (Ed.). *Form and argument in late Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 135-151.
- FREDE, M. Plato's *Sophist* on False Statements. In: KRAUT (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: CUP, 1993. p. 397-424.

- FRERE, J. *Les grecs et le desir de l'etre*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- FRERE, J. *Sumploke*. Temps, desir et vouloir en Grece ancienne. Paris: , 1995.
- GILL, C.; MCCABE, M.M. (Ed.). *Form and argument in late Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les Dialogues de Platon: structure et methode dialeetique*. Paris: PUF 77T9~47.
- GOMEZ-LOBO, A. Dialectic in the *Sophist*. A reply to Waletzki. *Phronesis* 26 (1981) p. 80-83.
- GRISWOLD, C. L. The ideas and the criticism of poetry in Plato's *Republic*, book X. *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981) p. 135-150.
- GRISWOLD, C. L. (Ed.). *Platonic writings, platonic readings*. New York/ London: Routledge, 1988.
- GRISWOLD, C. L. La naissance et la defense de la raison dialogique chez Platon. In: MATTEI, J. F. (Ed.). *La naissance de la raison en Grece*. Paris: PUF, 1990. p. 359-389.
- HACKFORTH, R. False statement in the *Sophist*. *Classical Quarterly* 39 (1945) p. 56-58.
- HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. Oxford: OUP, 1963.
- HAVELOCK, E. A. *The greek concept of justice*. Cambridge, Mass., 1978.
- HEGEL, G. W. F. *Lecons sur Platon -1825-1826*. Trad. J.-L. Vieillard-Baron. Paris: Aubier, 1976.
- HEIDEGGER, M. *La doctrine de Platon sur la verite* (1947). Trad. A. Preau. In: \_\_\_\_\_. *Questions II*. Paris: Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER, M. *Platon: le Sophiste*. Trad. J.-F. Courtine; P. David; D. Pradelle; P. Quesne Paris: Gallimard, 2001.
- HEINAMAN, R. Self-predication in the *Sophist*. *Phronesis* 26 (1981) p. 55-66.
- JAEGER, W. *Paideia*. Trad. A. M. Parreira. Lisboa: Aster, 1943.
- JOHNSON, A. Keyt on *heteron* in the *Sophist*. *Phronesis* 23 (1978) p. 151-157.
- JOLY, H. Pour une petite polysemie de *Pidole* grecque. *Actes du Congres des Societes Philosophiques de Langue Francaise* 18 (1980) p. 245-249.
- JOLY, H. *Le Renversement Platonicien*. Logos, Episteme, Polis. Paris: Vrin, 1974 (1982, 1984).
- JOLY, H. Platon et la question des etrangers. Classer, prescrire, analyser. In: MATTEI, J. F. (Ed.). *La naissance de la raison en Grece*. Paris: PUF, 1990, p. 333-357.
- JOLY, H. *Etudes platoniciennes. La question des etrangers*. Paris: Vrin, 1992.
- JORDAN, R. W. Plato's task in the *Sophist*. *Classical Quarterly* 34 (1984) p. 113-129.
- KAHN, C. *The verb 'be' in ancient Greek*. Indianapolis: Hackett, (1973) 2003.
- KAHN, C. Being in *Parménides* and Plato. *Parola del Passato* 43 (1988) p. 237-261.
- KERFERD, G. B. Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait. In: CASSIN, B. (Ed.). *Positions de la Sophistique*. Colloque de Cerisy. Paris: Vrin, 1986. p. 13-25.
- KERFERD, G. B. Plato's noble art of sophistry. *Sophist* 226A-231B. *Classical Quarterly* 4 (1954) p.

84-90.

- KETCHUM, R. J. Participation and predication in the *Sophist* 251-260. *Phronesis* 23 (1978) p. 42-62.
- KEYT, D. Plato on Falsity: *Soph.* 263B. In: LEE, E. N.; MOURLATOS, A.P.D; RORTY, R. M. (Ed.). *Exegesis and Argument*. Assen: 1973. p. 285-305.
- LEE, E. N. Plato on negation and not-being in the *Sophist*. *Philosophical Review* 71 (1972) p. 267-304.
- LEISEGANG, H. *Platon. Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft* 20, 1950.
- LLOYD, C. *Plato's description of division*. In ALLEN, R.E. *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 224.
- MALCOLM, J. On "what is not in any way" in the *Sophist*. *Classical Quarterly* 35 (1985) p. 520-523.
- MALCOLM, J. Plato's analysis of *to on* and *to me on* in the *Sophist*. *Phronesis* 12 (1967) p. 130-146.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. Aporias del no-ser y Aporias del Falso en *Sofista* 237B-239C. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, 17 (1991), 259-274.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. Negation, faussete et non-etre dans le *Sophiste*. *Revue de Philosophie Ancienne*, 12 (1994) p. 153-170.
- MARQUES, M. P. O Estrangeiro de Eleia no *Sofista* de Platao. In: MAC DOWEL, J. A., SJ (Org.). *Saber filosofico, historia e transcendencia*. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ - SOCIEDADE DE JESUS. Sao Paulo: Loyola, 2002. p. 19-39.
- MOVIA, G. La diairesi nel *Sofista*. *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 80 (1988) p. 331-378.
- MO VIA, G. La diairesi nel *Sofista* II. *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 80 (1988) p. 7501-549.
- NIETZSCHE, F. *Introduction a la lecture des Dialogues de Platon*. Trad. O. Berrichon-Sedeyn. Paris: L'Eclat, 1991.
- O'BRIEN, D. Le non-etre dans la philosophie grecque: Parmenide, Platon, Plotin. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 317-364.
- O'BRIEN) D. *Le non-etre*. Deux etudes sur le Sophiste de Platon. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- O'BRIEN, D. Theories de la proposition dans le *Sophiste* de Platon. In: BUTTGEN, P; DIEBLER, S.; PECK, A. L. Plato and the *megista gene* of the *Sophist*: a reinterpretation. *Classical Quarterly* 2 (1952) p. 32-56.
- RAMNOUX, C. *Parmenide et ses successeurs immediats*. Paris: Du Rocher, 1979.
- REALE, G. *Historia da filosofia antiga*. Trad. H. C. L Vaz; M. Ferine. Sao Paulo: Loyola, 1994-1995.
- ROSS, W. D. *Plato's theory of ideas*. Oxford: Claredon, 1951.
- SILVA, A. L. B. Dificuldade e beleza em um parricídio que não há (Platão, *Sofista* 236e-237a), in *Hypnos* 26 (2011-1).
- SILVA, A. L. B. Do gosto sedutor dos argumentos: Antilógica, Erística e Filosofia, in *Hypnos* 29 (2012-

2). (no prelo)

SILVA, A. L. B. Platão e Heráclito: parricídio (*Teeteto* 179d-180e) e ressuscitação (*Sofista* 242e-243a)?, in *Ítaca* 16 (2011).

SOUILHE, J. *Etude sur le terme dynamis dans les Dialogues de Platon*. Paris: 1919.

SOULEZ, A. Le travail de la negation: l'interpretation du *Sophiste* par Gilbert Ryle. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 215-246.

SOUZA, J. C. *Caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos platônicos*. *Boletim USP* 309 (1969), USP, Sao Paulo.

TAYLOR, C. C. W. Socrates the sophist. In: KARASMANIS, V. (Ed.). *Socrates, 2400 years since his death*. Athens: 2004.

TREVASKIS, J. R. The *megista gene* and the vowel analogy of Plato, *Sophist* 253. *Phronesis* 11 (1966) p. 99-106.

TURNBULL, R.G. *The Parmênides and Plato's late philosophy: translation and comentary on the Parmênides with interpretative chapters on the Timaeus, the Theaetetus, the Sophist and the Philebo*. Toronto: UTP, 1998.

VAZ, H. C. L. Um novo Platão? Notícia Bibliográfica. *Sintese* 50 (1990) p. 101-113.

VAZ, H. C. L. A ascensão dialética no *Banquete* de Platao. *Kriterion* 35/36 (1956) p. 17-40.

VILLELA-PETIT, M. da P. La question de l'image artistique dans le *Sophiste*. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napol: Bibliopolis, 1991. p. 53-90.

VILLELA-PETIT, M. Heidegger, Platon et l'art grec. In: DIXSAUT, M. (Ed.). *Contre Platon II. Le platonisme renverse*. Paris: Vrin, 1995.

VLASTOS, G. (Ed.). *Plato*. New York: 1971.

VLASTOS, G. *Platonic studies*. Princeton: P.U.P, 1981.