



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PEDRO HENRIQUE ARAÚJO SANTIAGO

**A PREDICAÇÃO DOS NOMES COMO MEDIAÇÃO ENTRE O INTELIGÍVEL E O
SENSÍVEL NO *SOFISTA* DE PLATÃO**

FORTALEZA

2020

PEDRO HENRIQUE ARAÚJO SANTIAGO

A PREDICAÇÃO DOS NOMES COMO MEDIAÇÃO ENTRE O INTELIGÍVEL E O
SENSÍVEL NO *SOFISTA* DE PLATÃO

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S226p Santiago, Pedro Henrique Araújo.
A predicação dos nomes como mediação entre o inteligível e o sensível no Sofista de Platão / Pedro Henrique Araújo Santiago. – 2020.
91 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.

Orientação: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

1. Sofista. 2. Platão. 3. Predicação dos nomes. 4. Mediação. 5. Reformulação da negativa. I. Título.

CDD 100

PEDRO HENRIQUE ARAÚJO SANTIAGO

A PREDICAÇÃO DOS NOMES COMO MEDIAÇÃO ENTRE O INTELIGÍVEL E O
SENSÍVEL NO *SOFISTA* DE PLATÃO

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovada em: __/__/__.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Maria Aparecida de P. Montenegro
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. José Wilson da Silva
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

À minha avó, Renê de Prado Santiago.

AGRADECIMENTOS

À minha avó, Renê de Prado Santiago, por ter me proporcionado uma experiência tão bela de amor e por ter acreditado incondicionalmente nas minhas potencialidades.

À Amanda Quintela de Castro, esposa e amiga, que me mostrou o significado da palavra companheirismo e faz minha vida tão feliz. Sem a felicidade que brota dela, não teria chegado até aqui.

Ao meu filho, Guilherme Henrique de Castro Santiago, que com seu amor genuíno me deu coragem para seguir em frente.

À minha mãe, Ana Kleibe Araújo Santiago, que além de ter me dado amor materno e nunca ter deixado faltar educação de qualidade na minha vida, vem me oferecendo suporte na área de gramática em meus trabalhos acadêmicos.

Ao meu pai, Pedro José Prado Santiago, alguém que muito estimo e amo, que sempre esteve ao meu lado nos bons e maus momentos. Figura que me ensinou o que é paternidade verdadeiramente. Se não fosse seu modo crítico de conceber a realidade, não teria despertado para a Filosofia.

À minha irmã, Ana Beatriz Araújo Santiago, por ter me proporcionado a dádiva de termos crescido juntos.

Ao meu orientador José Gabriel Trindade Santos, alguém que me fez crescer bastante intelectualmente e que com seu entusiasmo contagiante, diante dos resultados de minha pesquisa, fez com que eu me encantasse ainda mais por meu objeto de estudo.

À Maria Aparecida de Paiva Montenegro, além de professora, uma amiga e conselheira, responsável direta pelo aprimoramento de minha escrita e de minha formação acadêmica.

Ao José Wilson da Silva, membro da banca examinadora, responsável por contribuições relevantes para o aperfeiçoamento de minha pesquisa.

Aos amigos da vida e colegas de mestrado, Ernesto Djibril e Renê Ivo, que estiveram por dois anos todos os dias na biblioteca do Centro de Humanidades da UFC, dividindo as alegrias e angústias que fazem parte do processo de escrita de uma dissertação.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

A luta pela verdade é uma luta contra a destruição, pela ‘salvação’ (σώζεν) do Ser (um esforço que em si parece destrutivo se critica uma realidade estabelecida como ‘falsa’: Sócrates contra a Cidade-Estado) (MARCUSE, 2015, p. 138).

RESUMO

O objetivo dessa investigação, que abrangeu a seção central do *Sofista* de Platão (236e-264b), foi mostrar como a predicação dos nomes é a mediação entre as formas inteligíveis e a realidade das fenomenologias físicas, possibilitando que as coisas sensíveis participem da realidade inteligível. Essa tese, portanto, é uma tentativa de responder a seguinte problemática: como é possível a teoria das formas não falar somente de si mesma, mas também se referir ao sensível? Para respondermos essa questão foi necessário apresentarmos um panorama geral das saídas encontradas por Platão tanto para as aporias do não-ser (*Sofista*, 236e-241e), quanto para as dificuldades encontradas, segundo o filósofo, pela tradição pré-platônica em definir o 'ser' (*Sofista*, 242c-250a), e, também, fazermos uma exposição da dialética dos sumos gêneros, com o intuito de apresentarmos a reformulação da negativa, enquanto diferença (*Sofista*, 250a-259e). Essa investigação se justifica porque acrescentou à teoria das formas a possibilidade de se referir ao sensível, de modo a significá-lo, não se restringindo a uma teoria que se refere apenas às relações entre as formas inteligíveis. O resultado que obtivemos, ao fim dessa investigação, foi que a verdade ou a falsidade não está nas formas inteligíveis nem na realidade das fenomenologias físicas, mas na correspondência ou na não correspondência do predicado que atribuímos a um desses âmbitos da realidade.

Palavras-chave: Sofista. Platão. Predicação dos nomes. Mediação. Reformulação da negativa.

ABSTRACT

The purpose of this investigation, which covered the central section of Plato's *Sophist* (236e-264b), went to show that predication of the names is mediation between the intelligible forms and the reality of physical phenomenologies, allowing with the sensitive things to participate in the intelligible reality. Therefore, these thesis is an attempt to answer the following problem: how is it possible for theory of the Forms to not only speak of itself, but also to refer the sensitive? To answer this question, it was necessary to present an overview of the answers presented by Plato for the problems of the not-being (*Sophist*, 236e-241e); research the difficulties encountered by the pre-Platonic tradition in defining the 'being' (*Sophist*, 242c-250a); and expose of the dialectic of the genres, with the intention of presenting the reformulation of the negative, while the difference (*Sophist*, 250a-259e). This investigation is justified because allows the theory of forms refer to the sensitive, in order to predication it, not being restricted while a theory which refers only to relations between the intelligible forms. The result that we obtains, at the end of this investigation, went truth or falsity is not in the intelligible forms or in the reality of physical phenomenologies, but in the correspondence or non-correspondence of the predicate that we attributes to these dimensions of reality.

Keywords: Sophist. Plato. Predication of the names. Mediation. Reformulation of the negative.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	A influência do diálogo O Sofista de Platão ao Ocidente	11
1.1.1	<i>Teoria dos dois mundos na República e no Fédon de Platão</i>	12
1.1.1.1	Os sentidos de <i>einai</i> no argumento sobre as “coisas que são e não são” (R. V476a1-479b10)	14
1.1.1.1.1	<i>A importância da predicação dos nomes como mediação entre o inteligível e o sensível para a vida política</i>	20
2	QUAL O PAPEL DA PARTICIPAÇÃO E DA PREDICAÇÃO NA SOLUÇÃO DOS PROBLEMAS DAS IMAGENS E DA FALSIDADE?	22
2.1	O interdito eleático da negativa enquanto causa da inviabilização do conhecimento do semelhante e do falso	23
2.1.1	<i>A contradição eleática do número e a sua importância para a definição das condições necessárias de conhecimento do semelhante e do falso</i>	25
2.1.1.1	As dificuldades tanto de autorizar, como de proibir pensar e dizer o não-ser	27
2.1.1.1.1	<i>Pensar e dizer o não-ser: condição de conhecimento do semelhante e do falso</i> ..	28
2.2	A dimensão ontológica e epistemológica da crítica platônica às concepções de ser da tradição	30
2.2.1	<i>A crítica aos pluralistas e aos monistas</i>	31
2.2.1.1	A crítica aos filhos da terra e aos amigos das formas	33
2.2.1.1.1	<i>A concepção de ‘ser’, enquanto potência, e a sua relevância para o conhecimento das coisas que são</i>	35
2.3	A participação dos gêneros, como condição necessária do movimento, do repouso e da predicação dos nomes	38
2.3.1	<i>A importância da participação dos gêneros para a relação movimento, repouso e ser</i>	39
2.3.1.1	O que é o filosofar?	42
2.3.1.1.1	<i>A relação dialética entre a predicação dos nomes e a comunhão dos gêneros</i>	43
2.4	A importância da reformulação da negativa para a noção platônica de participação e predicação	45
2.4.1	<i>A dedução do mesmo e do outro enquanto gêneros supremos</i>	46
3	A REFORMULAÇÃO DA NEGATIVA ENQUANTO DIFERENÇA	48

3.1	Os gêneros supremos e as suas relações de reciprocidade	48
3.1.1	<i>A reformulação do sentido da negativa enquanto diferença</i>	50
3.2	O não-ser relativo e em si	53
3.2.1	<i>O não-ser como relativo</i>	54
3.2.1.1	Três perspectivas de não-ser.....	55
3.2.1.1.1	<i>O não-ser em si</i>	57
3.3	A inexistência do falso e da imagem e o fim da filosofia	61
3.3.1	<i>A importância de se definir a falsidade das opiniões e dos discursos para o não perecimento da filosofia</i>	62
3.3.1.1	O que é o enunciado?.....	63
3.3.1.1.1	<i>O que são o pensamento, a opinião e a imaginação?</i>	67
4	A PREDICAÇÃO DOS NOMES ENQUANTO MEDIAÇÃO DO SENSÍVEL E DO INTELIGÍVEL	70
4.1	Panoramas gerais das soluções para as aporias do não-ser e do ser	71
4.1.1	<i>O não-ser como condição de possibilidade das imagens e da falsidade</i>	71
4.1.1.1	As razões que levaram a tradição pré-platônica se enleiar nas aporias do ser	72
4.2	Sínteses da dialética dos sumos gêneros e dos problemas que ela pretende resolver	73
4.2.1	<i>Síntese da dialética dos sumos gêneros</i>	74
4.2.1.1	<i>Quatro problemas levantados a partir da dialética dos sumos gêneros</i>	76
4.3	A participação do sensível no inteligível a partir da predicação dos nomes ..	78
4.3.1	<i>A predicação e o seu paralelismo com a participação</i>	79
4.3.1.1	Co-dependência entre a comunhão dos gêneros e o enunciado.....	81
4.3.1.1.1	<i>A verdade e a falsidade como qualidade do enunciado e não das coisas.....</i>	82
4.4	A falsidade está na correspondência ou na não correspondência do predicado com o sujeito	83
5	CONCLUSÃO	85
	REFERÊNCIAS.....	89

1 INTRODUÇÃO

Nossa investigação está inserida nas áreas de ontologia, epistemologia e linguagem da disciplina filosófica, na medida em que o nosso problema gira em torno de como é possível as ideias inteligíveis se referirem às coisas sensíveis, em outros termos, através de que ferramenta a realidade do pensamento se atribui a capacidade de captar a multiplicidade das coisas particulares. Essa questão, portanto, é ontológica, por um lado, porque busca relacionar e compreender dois âmbitos da realidade “que é” (as ideias e as coisas sensíveis), por outro lado, é epistemológica, visto que é necessário compreendermos por meio de quais faculdades cognitivas acessamos tais âmbitos. Por fim, a dimensão da linguagem emerge na nossa pesquisa, quando propomos que, no *Sofista*, Platão inaugura uma nova forma de investigação da realidade, apoiando-se na predicação dos nomes como mediação das formas inteligíveis e das realidades concretas das coisas particulares.

Focamos nossa pesquisa na seção central do *Sofista* (236e-264d), posto isso, optamos em dividir essa investigação em três capítulos que respeitassem a ordem dos argumentos estabelecida por Platão nos passos mencionados: 1) abordamos como o paralelismo entre participação e predicação é necessário para a solução das aporias das imagens e da falsidade; 2) mostramos de que maneira a reformulação do sentido da negativa, efetuada por Platão, possibilitou-lhe conceber uma nova noção de participação e como tal participação é expressa verbalmente pela predicação dos nomes; e 3) apresentamos tanto nossa tese de a predicação dos nomes ser a mediação entre o inteligível e o sensível, bem como sua respectiva consequência, a saber, a verdade e falsidade são qualidades do discurso predicativo, dado que estão na correspondência ou na não correspondência do enunciado com a realidade por ele descrita.

Finalmente, o método utilizado por Platão, na seção central do *Sofista* (236e-264d), é a dialética dos sumos gêneros, tendo em vista que o filósofo tem que ser capaz, por um lado, de saber quais gêneros estabelecem comunhão uns com os outros e quais não, e, por outro lado, ter conhecimento quais as formas de que cada coisa sensível participa. Neste último caso, o amante da sabedoria precisa fazer uso da ferramenta da predicação dos nomes, enquanto uma instância que medeia a relação entre o sensível e o inteligível, possibilitando que enunciemos, através de nomes e predicados, a participação das coisas particulares nas formas.

1.1 A influência do diálogo O Sofista de Platão ao Ocidente

Para Charles Kahn (2018, p. 248-250), a grande conquista que o diálogo o *Sofista* trouxe ao Ocidente foi a compreensão do *logos* como estrutura proposicional que se divide em *onoma* (substantivo) e *rhēma* (verbo) (*Sofista*, 262a-e). Segundo o intérprete, a noção de estrutura proposicional não está contida ainda no diálogo *Crátilo*, dado que o filósofo tratava, na obra mencionada, nomes e verbos nos moldes arcaicos, não fazendo distinção entre substantivos e verbos, isto é, tratando-os igualmente numa “(...) relação de um para um entre palavras e o que elas significam” (*ibidem*, p.148). Nesse sentido, o *logos* estava restrito à nomeação das coisas, visto que *rhēma* (verbo), naquele contexto histórico, era compreendido como um termo usado para referir a qualquer coisa dita de outra: “um ditado, uma frase ou uma expressão (*ibidem*, p.149).

Nessa perspectiva, Platão foi o primeiro a cunhar, na literatura ocidental, a estrutura proposicional, como hoje a conhecemos, ou seja, como um enunciado que além de identificar ‘sobre o que se está falando’ (sujeito), ele diz ‘algo sobre o sujeito do enunciado’ (predicado). De acordo com Kahn (2018, p. 150), a partir da noção de estrutura proposicional, contida no *Sofista*, o filósofo efetuou um grande salto em sua versão canônica das formas, pois conferiu capacidade ao *logos* de juntar uma coisa (*pragma*) a uma ação (*práxis*), por intermédio de um substantivo e um verbo (*Sofista*, 262e). Posto isso, dentro da estrutura proposicional, o verbo significa uma ação ou um estado do ser, ou seja, *rhēma* (verbo) cumpre a função de referir uma forma ou uma ideia ou até ações cotidianas, que estão no âmbito da *práxis* humana, a um determinado sujeito que, por sua vez, designa um certo agente.

Sendo assim, Charles Kahn abre caminho para interpretarmos Platão, a partir da definição de *logos* enquanto estrutura proposicional, como um pensador que propõe ser somente possível uma interpretação semântica da realidade, ou seja, uma compreensão dos fatos do mundo que leva em consideração quem são os seus agentes (*prattontes*) e suas respectivas ações (*praxeis*), se tivermos também em mente a dimensão sintática da estrutura proposicional do *logos*, como algo capaz de expressar tais agentes e tais ações na dimensão semântica. Essa chave de leitura, proposta pelo intérprete, segundo a qual existe uma relação entre as dimensões semântica e sintática do enunciado, foi o que nos mobilizou em direção à tese de que a predicação dos nomes possibilita um sujeito individual participar (*metechein*) de uma forma (ex: Teeteto voa; Teeteto está sentado), bem como uma forma participar ou não de outra (ex: ‘homem’ e ‘voar’).

1.1.1 Teoria dos dois mundos na República e no Fédon de Platão

Nas palavras de Ferrari (2014, p. 28), “(...) Sócrates parece estabelecer uma barreira intransponível entre duas esferas onto-epistêmicas quando declara (...) que não é possível que o objeto do conhecimento e aquele da opinião coincidam (*R. V*, 478b1-2)”. Essa conclusão é importante para problematizarmos nossa tese, na medida em que investigamos como a predicação dos nomes é o elo que possibilita à multiplicidade das coisas sensíveis participarem das formas inteligíveis. Ora, se os objetos do conhecimento e da opinião não coincidem, como quer Platão na *República V* (478b), de que maneira é possível nos referirmos à multiplicidade das coisas sensíveis, aos comportamentos humanos e às questões concretas da vida política? Nesse sentido, a teoria das formas de Platão estaria condenada a falar somente de si mesma?

Diante dessa problematização, busquemos entender como esse dualismo onto-epistêmico se encontra difundido nos diálogos da *República* e do *Fédon*. Para tanto, é importante rememorarmos o fato de Platão caracterizar a forma ou a ideia, como unidade (ex: o belo em si, o bom em si e até formas opostas, como o belo e o feio ou o justo e o injusto) que pode se instanciar na multiplicidade das coisas particulares (*R. V*, 475e-476a). Segundo Ferrari (2014, p.17-19), essa caracterização abriu margem para compreensão de uma teoria platônica dos dois mundos, pois no fundo o que se está propondo é que a realidade possui dois âmbitos: de um lado, o âmbito inteligível das formas ou das ideias, de outro lado, a realidade das coisas sensíveis, de modo que esta última participa daquela primeira, possibilitando que a unidade da ideia, a qual é atribuída um único nome, manifeste-se na multiplicidade das coisas sensíveis (*R. VI*, 507b; *X*, 596a).

Desse modo, Platão nos coloca diante de uma oposição entre as esferas do ser e da aparência. Ora, o justo em si ou a ideia de justiça é a unidade de uma forma que pode se combinar com múltiplas coisas (comportamentos, instituições, normas, etc). Esses particulares estão no âmbito da aparência, porque, apesar de poderem ser coisas justas, eles não são a própria forma do justo em si.

A analogia do sonho demarca a diferença entre o filósofo e os amantes de espetáculos. Estes, analogamente a quem está sonhando, admitem existir coisas belas, mas recusam que as coisas belas são instâncias da forma do belo em si, enquanto o filósofo é capaz tanto de perceber a realidade das coisas particulares, reconhecendo em quais formas elas participam, bem como, é capaz de conhecer a unidade das formas isoladamente, sem ela estar necessariamente instanciada em algum particular (*R. V*, 476b-479c).

Dessa maneira, o critério para distinguir o filósofo dos amantes de espetáculos é epistemológico, visto que o estado cognitivo destes últimos é designado como Opinião, enquanto, a característica distintiva do primeiro é ter acesso ao estado cognitivo do Conhecimento. Posto isso, abordemos os passos (100a-102b) do *Fédon* de modo a nos auxiliar numa melhor compreensão do que Platão entende por Conhecimento. O filósofo responde ao seu interlocutor Cebes, nessa passagem, que a forma é a causa de suas cópias, isto é, o que é responsável pelas coisas belas, boas e grandes, são respectivamente as formas do belo, do bem e do grande. Nas palavras de Platão, “se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, quaisquer outras justificativas só enganam¹” (*Fédon*, 100e). Portanto, o filósofo é aquele que conhece a presença e a causalidade da forma em si na multiplicidade das coisas sensíveis, pois só é possível saber a respeito das denominações das coisas particulares, se admitirmos que elas participem das formas (*Fédon*, 102a-b).

É por essa razão que Ferrari (2014, p.22) diz que, na *República*, “a tese que Sócrates expõe em forma direta em 476a1-d5, e depois argumenta de modo a conseguir persuadir seu interlocutor em 476e9 ss” tem como objetivo sustentar que os filósofos são detentores “de um saber cuja excepcionalidade depende dos objetos aos quais se volta”.

Nessa perspectiva, o Conhecimento e a Opinião visam conteúdos diferentes, dada a primeira potência se destinar ao conhecimento do que existe absolutamente e do que é absolutamente cognoscível, enquanto, a segunda potência se funda nas aparências, já que os conteúdos das opiniões se encontram na posição intermediária entre o que é absolutamente cognoscível (ser) e o que é absolutamente incognoscível (não-ser) (*R. V*, 477b-478e). Portanto, conforme a interpretação de Ferrari (2014, p.23-25), o argumento socrático tem por objetivo, por um lado, estabelecer uma rígida correlação entre estados cognitivos e determinados tipos de objetos (Conhecimento, Opinião e Ignorância) ou modalidades ontológicas, e, por outro lado, assentar um dualismo onto-epistêmico que separa consequentemente a unidade das formas inteligíveis da multiplicidade das coisas particulares, na medida em que aqueles se manifestam nestes.

É possível observarmos também esse dualismo onto-epistemológico quando Sócrates se refere a dois tipos de percepções: àquelas que convidam “o pensamento à reflexão” e àquelas que não (*R. VII*, 523b-526c). Segundo Platão, “nas muitas coisas belas (justas, piedosas), não haverá um “algo” que aparece feio (injusto e ímpio)?” (*R. V*, 479a6-8).

¹ Seguimos a tradução de Schiappa de Azevedo, na qual introduzimos algumas modificações.

Segundo o filósofo esse fato acontece, porque temos sensações contrárias de uma mesma coisa, dado que muitas são as vezes que lhe damos denominações contrárias (ex: duro e mole; dupla e metade; leve e pesada, grande e pequena) (R. V, 479b6-7).

Platão argumenta que isso ocorre em virtude de formas opostas estabelecerem comunhão “com corpos e ações e umas com as outras” (R. V, 476a). Nesse sentido, as percepções se mostram incapazes de perceber o que captam como uma sensação participando separadamente de duas formas contrárias. Desse modo, os pares de opostos são captados por um único sentido e confundidos pela percepção. Entretanto, na interpretação de Santos (2020, p.8), para desfazer essa confusão produzida pelos sentidos, a inteligência precisa postular que formas contrárias estabelecem comunhão nas suas instâncias, isto é, cabe ao “entendimento — ao contrário da vista — ver grandeza e pequenez não confundidas, mas separadas²” (R. VII, 524c).

Diante do exposto, percebamos que Platão se refere mais uma vez a uma relação entre as esferas do inteligível e do sensível, dado que sustenta que a inteligência intervém nas sensações contrárias que temos de uma mesma coisa, evidenciando que tal relação ocorre, porque formas contrárias estabelecem comunhão nas coisas sensíveis. Todavia, uma teoria da predicatividade, que explicita verbalmente a comunhão de formas contrárias em instâncias sensíveis, emerge apenas com a descoberta da estrutura proposicional no *Sofista* (262a-e).

1.1.1.1 Os sentidos de *einai* no argumento sobre as “coisas que são e não são” (R. V476a1-479b10)

De acordo com Santos (2020, p. 2), é necessário sermos mais cuidadosos com a distinção entre “comunhão” (*koinônia*: R. V, 476a8) e “participação” (*methexis*: 478d1-3), estabelecida por Platão no argumento sobre as “coisas que são e não são” (R. V, 476a1-479b10)³. Enquanto, a primeira pode dizer respeito à multiplicidade das coisas particulares que participam nas formas inteligíveis, a segunda pode se referir à comunhão das formas

² Para ilustrar como uma coisa sensível pode receber denominações opostas, rememoremos a passagem do *Fédon* (102b), na qual Símiias pode participar da forma grandeza e da pequenez, dependendo de qual altura a sua é comparada. Se for com a de Sócrates, ele participa da grandeza, entretanto, se for com a de Fédon, ele participa da pequenez. Nesse caso, a inteligência captaria separadamente a participação de Símiias com cada uma das formas contrárias, quando comparada sua altura com as dos demais, desfazendo a confusão dos sentidos que percebem a co-presença dos contrários numa coisa sensível.

³ Enfatizamos que tal distinção está centrada apenas na passagem mencionada do livro V da *República*, não se tratando, assim, de uma análise que leva em consideração todas as ocorrências de *methexis* e *koinonía* nos diálogos de Platão.

opostas em suas instâncias sensíveis. Em outros termos, a *methexis*, por um lado, ocorre quando a multiplicidade das coisas belas, justas ou piedosas, por exemplo, participam respectivamente nas formas do belo, do justo e da piedade, por outro lado, a *koinônia* acontece no instante em que formas opostas, como o belo e o feio; o justo e o injusto; e o piedoso e o ímpio, estabelecem comunhão nas suas instâncias sensíveis.

Enfoquemos no segundo caso, pois é a comunhão (*koinônia*) de cada par de formas contrárias (F/~F) nas instâncias sensíveis que explica como os conteúdos das Opiniões podem ser coisas que “são e não são F”. Nessa perspectiva, tal comunhão justifica como muitas coisas belas (justas e piedosas) podem ser também feias (injustas e ímpias) (*Fédon*, 102a-103e; *R. V*, 479 a5-8). Segundo Fine (1999, p. 217-225), a Opinião emerge como outro que difere dos contrários excludentes Conhecimento (‘que é’ e ‘é cognoscível’) e Ignorância (‘que não é’ e ‘é incognoscível’), que apesar de acumular as leituras existencial e veritativa, a sua compreensão é predominantemente predicativa. A opinião são coisas que são e não são [determinado predicado] e tal predicado expressa formas contrárias, que aparecem combinadas com corpos e ações (*R. V*, 479a6-7).

A prevalência da predicação, assinalado por Gail Fine (1999, p. 217-225), é retirada da leitura que Platão faz do argumento de Parmênides, o qual se encontra num contexto antepredicativo – visto que, como não há sujeito explícito no *Poema*, é possível não ler as disjunções ‘é’/ ‘não é’ como cópulas que ligam sujeitos a objetos implícitos, mas como nomes que indicam qual caminho ‘é cognoscível’ e qual ‘não é’. Conforme Santos (2020, p.8), a leitura tradicional que o filósofo faz de B2 é predominantemente predicativa/existencial, porque leva em consideração um sujeito cognoscente que conhece o ‘que é’, ou seja, que tem como objeto formal algo que tem como predicado o ‘que é absolutamente cognoscível’ (*R. V*, 476e7-11). Desse modo, os diferentes conteúdos das competências cognitivas se diferenciam entre si de acordo com a maneira que se relacionam com os predicados responsáveis por suas definições. (ex: conhecimento é *ser absolutamente cognoscível*; ignorância é *não ser cognoscível* ou *ser incognoscível*; e a *opinião é ser e não-ser um determinado predicado*).

Nas palavras de Ferrari (2014, p.29), “(...) a diferença entre conhecimento e opinião não reside nos objetos aos quais os dois estados cognitivos (conhecimento e opinião) se dirigem, mas no tipo de asserções que são capazes de gerar”. Nesse sentido, a condição necessária para perfeita cognoscibilidade de dado objeto é ele *ser absolutamente um determinado predicado ou ser e não ser determinado predicado*. Por essa razão, evidencia Fine (1999, p. 217-225) que a opinião também, tal qual a competência cognitiva do

conhecimento, é compreendida predicativamente, ou seja, o ‘sujeito que opina’ tem como objeto algo que ‘é’/‘não-é’ certo predicado. Isto é, as competências cognitivas (conhecimento e opinião), além de se aplicarem em objetos específicos, referem-se aos conteúdos proposicionais deles. Nesse sentido, Ferrari (2014, p.27-28) arremata:

Platão estabelece então uma nítida distinção ontológica entre as realidades que incorporam perfeitamente o predicado a elas atribuído e que são absolutamente aquele predicado, e realidades que são e não são o caráter a elas adscrito. Trata-se da diferença entre o ser identitário ou existencial (em si é F) e o ser participativo (a é F à medida que participa de F). No primeiro caso o sujeito, que é uma idéia, constitui a única realidade à qual o predicado F se adapta de modo perfeito; no segundo, o sujeito, que pode ser um particular como uma idéia, possui por participação aquele predicado, sem identificar-se com ele.

Entretanto, contra a argumentação de Fine (1999) e Ferrari (2014), Fronterotta (2014, p. 42) diz que defender o sentido predicativo de *einai* no argumento sobre as “coisas que são e não são” (R. V, 476a1-479b10) é fazer “como quer grande parte da epistemologia contemporânea, hostil a todo pressuposto metafísico”, segundo a qual o que “(...) conhecemos propriamente não são *objetos* existentes fora de nós, mas sim *proposições* que formulamos acerca de certos objetos”. O comentador (*Ibidem*, p. 37-62) contrapõe-se à interpretação proposicional, fundamentando-se numa leitura mais tradicional, conhecida como *Standard*, sustentada por intérpretes como Cross e Woolzley (1964), White (1976) e Vegetti (2000).

Segundo os comentadores mencionados, apesar da ambiguidade semântica atribuível ao verbo ser, é necessário admitirmos o caráter eminentemente realista e ontológico desenvolvido por Platão no livro V da *República*, ou seja, o raciocínio elaborado pelo filósofo nos conduz a uma teoria dos dois mundos, na qual temos dois objetos que possuem realidades ontológicas distintas, que produzem, por sua vez, uma distinção epistêmica entre conhecimento e opinião, de modo que o que é objeto de conhecimento não pode ser de opinião e o que é objeto de opinião não pode ser de conhecimento, fato que, em última instância, impossibilita essas duas instâncias onto-epistemológicas se relacionarem, já que são objetos distintos, situados em planos de existência diferentes.

Posto isso, Fronterotta (2014, p. 39-40), na sua interpretação existencial do verbo ser, sustenta que há três níveis existenciais de objetos de cognição: 1) o conhecimento que ocupa o vértice da hierarquia onto-epistemológica, visto o seu objeto ser o ser, isto é, os entes em si e imutáveis na sua própria condição; 2) a opinião que se encontra em posição intermediária, em virtude de opinar ser sobre um objeto diferente do ser e do não-ser, já que não é puramente o conhecimento do ser, nem é a privação absoluta de conhecimento, proporcionada pela ignorância; e 3) a ignorância que ignora o que não é, e, por isso, é

ausência de todo e qualquer conhecimento e opinião, uma vez que o não-ser não é de modo nenhum.

Nesse sentido, como a relação entre as competências cognitivas e os seus conteúdos é objetal, não pode haver opinião sobre as formas nem conhecimento sobre as coisas que estão em constante mutação, pois a opinião coincidiria com a própria ciência e um mesmo objeto seria cognoscível e opinável. Por fim, em decorrência do não-ser ser concebido como o que não existe e, portanto, não podendo se constituir como objeto de conhecimento ou opinião, o ‘que não é’ é excluído como um nível existencial, de modo que a hierarquia onto-epistemológica se resume em dois níveis existenciais, mas de maneiras distintas, a saber, o que é de modo absoluto (conhecimento) e que é ser e não-ser (opinião).

Para Fronterotta (2014, p. 43-45), a interpretação de Fine (1999, p. 217-225) é responsável por retirar a dimensão ontológica como critério de diferença entre os objetos de conhecimento e os objetos de opinião, de modo a fundamentar tal diferença no tipo proposição que as competências cognitivas produzem. Nessa perspectiva, o conhecimento científico sempre produz proposições verdadeiras, enquanto a *doxa* produz tanto proposições verdadeiras, quanto proposições falsas. De acordo com o comentador, caso levemos em consideração essa interpretação proposicional de *einai*, não faz mais sentido pensar na hierarquia onto-epistemológica existencial, proposta pela interpretação *Standard* que separa competências cognitivas e seus respectivos objetos hierarquicamente. Isso porque, segundo o seu argumento, “(...) a opinião, quando verdadeira, revela-se constitutivamente idêntica ao conhecimento, a ele equivalente em valor e utilidade prática, mas sobretudo no que concerne a sua estrutura e utilidade prática” (*Ménon*, 98a-e; *Teeteto*, 199a-200e).

Posto isso, não é mais necessário fazer distinção, no plano ontológico, entre ideias inteligíveis e coisas sensíveis, na medida em que “(...) conhecimento e opinião terminam, se assim se pode dizer, por ‘entrecruzar-se’” (Fronterotta, 2014, p. 45), visto que a diferença não é mais entre objetos de conhecimento e objetos de opinião, mas entre a proposição que cada competência cognitiva pode produzir, o que em última instância, representa uma recusa à teoria de *dois mundos diferentes* em Platão, o do ser e o do devir, tendo em vista que pode haver conhecimento sobre as realidades sensíveis e opiniões sobre ideias inteligíveis.

Entretanto, caso admitíssemos isso, como seria possível distinguir o filósofo, alguém dedicado ao conhecimento das ideias inteligíveis, do filodoxo, personagem histórico que é amante das coisas sensíveis e das opiniões sobre elas? Se, no argumento sobre as “coisas que são e não são” (*R.* V, 476a1-479b10), o critério para distinguir ambos é o objeto que a competência cognitiva de cada um é capaz de visar, portanto, o filósofo e o filodoxo

partir da interpretação proposicional de Fine (1999, p. 217-225), seriam impossíveis de ser identificados, porque os últimos poderiam falar de algo que é absolutamente um determinado predicado, produzindo, assim, conhecimento, enquanto os primeiros poderiam emitir meras opiniões sobre as coisas sensíveis ao se referir a coisas que são e não são um determinado predicado.

Nessa perspectiva, segundo Fronterotta (2014, 49-50), aceitar uma leitura exclusivamente proposicional do que seria o conhecimento e a opinião significa romper com o próprio objetivo estabelecido entre os interlocutores, segundo o qual há objetos que só os filósofos conhecem e objetos que apenas são passíveis de opinião pelos filodoxos, colocando em risco todo esforço argumentativo de Platão, no livro V da *República*, de justificar as razões onto-epistemológicas de o filósofo ser o governante da cidade. Por essa razão, contra Fine (1999) e Ferrari (2000a, p. 365-391; 2000b, p. 393- 419), o comentador (2014, 54-55) sustenta uma leitura existencial do verbo ser, pois compreende que o fato de um objeto possuir certa propriedade ou predicado não o faz necessariamente cognoscível, visto que a marca da sua cognoscibilidade ou incognoscibilidade é o seu estatuto dentro de uma hierarquia onto-epistemológica estrita, ou seja, é necessário levar em consideração a relação das competências cognitivas com seus respectivos objetos, que necessariamente implica, por um lado, objetos que só podem ser objetos de conhecimento (as ideias), e por outro lado, objetos que só podem ser objetos de opinião (as coisas sensíveis). Segundo o comentador em questão (*ibidem*, p. 50):

(...) admissão de duas formas reciprocamente excludentes de conhecimento, que haja dois níveis separados de real: se tal distinção não subsiste no plano epistemológico do conhecimento e da opinião, com maior razão não fará sentido estabelecê-la no plano ontológico dos objetos de conhecimento e dos objetos de opinião.

Em síntese, segundo as análises de Fronterotta (2014, p. 62-70) sobre os passos (*R. V*, 476a1-479b10), não é pertinente excluirmos ou tratarmos o sentido do verbo grego ser como um aspecto semântico remoto que, conseqüentemente, não possui a mesma relevância que os sentidos predicativo e veritativo. O intérprete se coloca contra as posições de Fine (1999) e Ferrari (2014), porque, na sua concepção, antes de predicarmos qualquer coisa, nós, enquanto falantes, temos a intenção de atestar a existência daquilo que é objeto de predicação. A título de exemplo, temos a frase ‘Sócrates é belo’, Sócrates, antes de ser belo, “(...) precisa antes de tudo *ser*, ou seja, existir e viver, *estar ali* [esserci], no sentido de *ser presente*, de *se dar realmente* (*ibidem*, p. 64). Por essa razão, o intérprete não aceita que, ao distinguir os

objetos do conhecimento dos objetos de opinião (*R. V*, 476a1-479b10), o sentido existencial do verbo ser seja secundarizado e derivado de um sentido mais originário que seria àquele do operador lógico, manifesto nos mais diversos tipos de predicação. Em outros termos, se o sujeito sequer subsistisse, não poderíamos predicar coisa alguma.

Diante das divergências apontadas entre os intérpretes em relação aos sentidos do verbo grego ser, Kahn (2018, p. 119-120) sustenta uma posição que congrega as reivindicações de todos. Segundo ele, existem três funções semânticas de *einai* que não podem ser excluídas nos diálogos de Platão: 1) “existencial, para asserções do sujeito, afirmando que *S é*”; 2) “instanciação, para asserções do predicado, afirmando que *S é* ou *ocorre*”; 3) “verídica, afirmar a sentença inteira, isto é, afirmar que *é* o caso que *S é P* (ou que *é* verdadeiro *que S é P*)”. Em consonância com a perspectiva de Kahn (2018) que leva em consideração os sentidos existencial, predicativo e veritativo de *einai*, Gonzalez (2014, p. 85-86) ainda é mais enfático ao afirmar que “(...) não podemos extrair sentido do texto de Platão a menos que possamos mostrar como os três sentidos de ‘*é*’ que *nós* distinguimos podem, em Platão, ter *um único sentido*⁴”. Ou seja, para os comentadores mencionados não podemos isolar um dos sentidos do verbo grego ser, visto que precisamos concebê-los unificadamente para interpretarmos mais adequadamente a teoria platônica.

Posto isso, como nos evidencia Kahn (2018, p.148-154) e Santos (2011, p. 128-132), antes do *Sofista*, não se encontra estabelecido por teóricos que sucederam Platão e nem no imaginário do povo grego uma clara distinção dos usos do verbo ser, de modo que os falantes soubessem que nuance semântica (existencial, predicativa ou veritativa) estavam fazendo do verbo em seus discursos. Dessa forma, não defendemos que um desses sentidos seja mais originário e que, portanto, um antecedeu o outro lógica ou cronologicamente. Desse modo, sustentamos que, no contexto da *República V*, não há predominância de uma nuance semântica em detrimento de outra, mas que os três sentidos de *einai* ocorrem. No entanto, como já aludimos, a estrutura proposicional somente é estabelecido por Platão, pela primeira vez na história do mundo Ocidental, no *Sofista* (260-262e), diálogo mais tardio que a *República*, o que, em última instância, significa dizer que nos diálogos médios não há uma teoria da predicatividade sistematizada, apesar de haver usos do sentido predicativo de *einai*, o que acarreta, para teoria das ideias de Platão, dificuldades para explicar o que medeia a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis, em outros termos, o que expressa verbalmente a relação entre esses dois âmbitos da realidade.

⁴ Os itálicos da citação são do próprio autor.

O nosso intuito, em abordar as mais diversas interpretações do sentido do verbo grego ser no argumento das “coisas que são e não” (R. V476a1-479b10), foi evidenciar que todas as compreensões de *einai*, aqui expostas, possuem um ponto em comum: apontam para uma teoria dos dois mundos que separa a realidade, entre as dimensões do inteligível e do sensível, sem que nos fique totalmente claro como se dá a relação entre ambos. Em outros termos, o que as interpretações do verbo grego ser, aqui expostas, propõem-nos é uma realidade dividida: ou entre objetos de conhecimento e objetos de opinião, ou entre coisas que são absolutamente um predicado e coisas que são e não um determinado predicado, ou, na melhor das hipóteses, um teoria que congrege os sentidos existencial e predicativo de *einai*.

Por isso, defendemos que a dedução dos sumos gêneros (*Sofista*, 254d-259e) e a reformulação do sentido da negativa (*Sofista*, 257b-c) estabelecem outro modo de participação tanto entre as coisas sensíveis e as formas inteligíveis, bem como somente entre as formas. Essa nova maneira de conceber a participação, a partir da qual nem toda relação é uma relação entre contrários e em que as coisas podem participar umas das outras sem perder suas identidades, Platão pôde estabelecer um paralelismo entre participação e predicação, entendendo esta como a expressão verbal e a possibilidade de comunicação a outras pessoas da participação, sejam entre as formas inteligíveis, sejam entre as coisas sensíveis e as formas. Dessa maneira, com a possibilidade do estabelecimento do paralelismo entre participação e predicação é possível esta ser uma mediação entre o inteligível o sensível, visto ser a dimensão da realidade que os seres humanos podem expressar verbalmente a relação de ambos.

1.1.1.1 A importância da predicação dos nomes como mediação entre o inteligível e o sensível para a vida política

Remeteremos às reflexões de Franco Ferrari mais uma vez (2014, p.33-35), nomeadamente a que diz respeito à importância de dispormos de formas inteligíveis, como parâmetros universais para esfera concreta da política, com o intuito de assinalarmos a importância de nossa tese, segundo a qual a predicação dos nomes é o recurso pelo qual podemos falar sobre a multiplicidade das coisas particulares, utilizando as formas inteligíveis para descrevê-las. De acordo com o intérprete, seria absolutamente inútil ao mundo prático, ou seja, à vida política, caso o conhecimento das formas inteligíveis ficasse “confinado em um âmbito estranho àquele das ações e dos comportamentos dos homens (*ibidem*, p. 33). Nessa perspectiva, o conhecimento da forma inteligível do justo, do bem, do belo, por

exemplo, deve servir como critério normativo para avaliarmos, por exemplo, se nossos concidadãos agiram bem, se uma obra de arte é bela ou até se uma determinada lei é justa.

Ferrari vai ainda mais longe na sua argumentação, quando assinala que muitos estudiosos abandonaram a teoria platônica dos dois mundos, dado o risco de a filosofia ficar limitada aos conhecimentos das formas inteligíveis, tornando-se, assim, uma atividade distanciada de questões práticas, como a política. Entretanto, o que propomos aqui é justamente o contrário, a saber, o não abandono da perspectiva platônica de que a realidade é composta pelos âmbitos das formas inteligíveis e da multiplicidade das coisas particulares. Nesse sentido, o que nosso empreendimento buscou investigar, na medida em que levou a sério a lição socrática, segundo a qual o filósofo é aquele que distingue e conhece os dois âmbitos da realidade, isto é, conhece as formas inteligíveis sem ignorar a existência das fenomenologias físicas (*R. V*, 476c7-d2; *Fédon*, 72a-81e), é como a predicação dos nomes pode verbalizar a participação das coisas particulares nas formas inteligíveis, servindo como mediação do fosso onto-epistemológico que separa o sensível do inteligível, o que, em última instância, possibilita a teoria das formas de Platão se referir ao universo concreto e prático da política.

2 QUAL O PAPEL DA PARTICIPAÇÃO E DA PREDICAÇÃO NA SOLUÇÃO DOS PROBLEMAS DAS IMAGENS E DA FALSIDADE?

A pergunta premente deste capítulo é a seguinte: qual a relevância das aporias do não-ser e do ser para a nossa tese de que a predicação dos nomes é a mediação do fosso onto-epistemológico que separa as formas inteligíveis das coisas sensíveis, ou seja, qual a relação desses paradoxos com predicação, entendida como a expressão verbal, por meio de enunciados, da comunhão e da separação entre os gêneros (*Sofista*, 253a-b; 263e), possibilitando-nos predicar, através de verbos (ῥήματα), as formas nos sensíveis?

Por essa razão, expomos, no capítulo anterior, toda a problemática que impulsionou a investigação de Platão: *qual o lugar de realidade das imagens e da falsidade? Como sustentar que aquilo que aparenta ser e o que diz coisas que não são possuem alguma referência, ou seja, significam alguma coisa?* Confrontamos o interdito eleático, mas não só, pois Platão nos evidenciou que dizer o ‘que é o ser’ é tão difícil quanto dizer o ‘que é o não-ser’ (*Sofista*, 243b-c). Dessa forma, os problemas das imagens e da falsidade estão associados com a dificuldade de definir o ser, bem como o não-ser, legada pela tradição que o antecedeu.

Em meio a todas essas aporias, Platão apresentou, contra a tradição, uma concepção metafísica do modo como a realidade se comporta, com o intuito de congrega as formas inteligíveis e as coisas sensíveis (*Sofista*, 247e). Segundo o filósofo, o ser é potência (δύναμις) tanto para agir sobre algo, como para sofrer a ação de algo. As letras, no que diz respeito à formação das palavras (*Sofista*, 253a), os sons, no que tange a composição da música (*Sofista*, 253b), as formas, no que diz respeito à comunhão que estabelecem entre si (*Sofista*, 253c) e, finalmente a predicação (251b-c; 262e), no que se refere à constituição dos enunciados, manifestam o conceito de potência, na medida em que em todos os casos, algumas coisas se misturam, enquanto outras não (*Sofista*, 254c). De acordo com o filósofo, esse é o funcionamento de toda a realidade e, como veremos, tal conceito de potência abriu caminho para a possibilidade de estabelecer a dialética da comunhão e da separação entre os gêneros e a predicação, enquanto sua verbalização, de modo a solucionar os problemas da imagem e da falsidade.

2.1 O interdito eleático da negativa enquanto causa da inviabilização do conhecimento do semelhante e do falso

Neste tópico, analisamos as aporias do não-ser, com o objetivo de elucidar a impossibilidade de pensá-lo e dizê-lo, defendida por Parmênides, provocando a inviabilização do conhecimento das imagens, como também da falsidade das opiniões e dos discursos (*Sofista*, 236e-242e). Para a análise de tais aporias, buscamos responder a seguinte questão: o termo ‘não-ser’ se refere a alguma coisa ou não se pode aplicá-lo a coisa alguma? (*Sofista*, 237c). Essa questão ilustrou a dificuldade de se investigar a natureza da negativa, dado que forçou Platão colocar à prova a tese de Parmênides, impondo-lhe que ‘o que não é de algum modo é’ (*Sofista*, 241d). Sendo assim, o filósofo grego estava diante de um dilema: ou agredia a tese do eleata, viabilizando o conhecimento de coisas semelhantes e de falsas, ou reafirmava o argumento de Parmênides, impedindo o conhecimento de ambas.

Desse modo, o dilema, como a investigação de Platão o submete, é saber se é possível autorizar ou proibir pensar e dizer o não-ser sem cair em contradição. Em face desta difícil escolha, o filósofo constrói deliberadamente, em cima destas duas alternativas, um cenário aporético, no qual, num momento, demonstrou ser contraditório defender que as imagens e a falsidade de alguma forma são (*Sofista*, 237a-237e); e noutro momento, evidenciou a contradição do interdito eleata (*Sofista*, 238a-239a).

Platão precisa combater a proibição de pensar e dizer o não-ser, a fim de concretizar sua pretensão de possibilitar o conhecimento, incluindo o semelhante e o falso. É neste embate com o eleata que se evidencia a maestria da argumentação platônica, pois o pensador utiliza a própria proibição do não-ser de Parmênides para atacar Parmênides, mostrando a imensa contradição em que se embaraça pelo fato de interditar o não-ser sem prescindir de sua referência. Assim sendo, esta aporia é examinada a partir do número, tendo em vista que é possível fazer menção ora à singularidade (o que não é), ora à pluralidade (coisas que não são) da negativa, quando na verdade a intenção de Parmênides é defender que o não-ser não pode ser pensado nem falado⁵ (*Sofista*, 238a-239a).

⁵ É nesse momento de *O Sofista* que Platão se apercebe da necessidade de encontrar outra interpretação para o não-ser, de modo a não concebê-lo totalmente irreal. O filósofo sabe que o enunciado falso transmite um significado e que a imagem é imagem de um original e, que, portanto, não podem se referir a não entidade absoluta. Por essa razão, Platão não defende que o não-ser é o inexistente e que seria impossível pensá-lo e dizê-lo. Em outros termos, o interdito de Parmênides, como afirma Cornford (1935, p. 205-209), é assimilado pelo ateniense de tal maneira que o fez compreender que o irreal não pode ser conhecido e sequer pode descrever alguma coisa, o que, por conseguinte, implica dizer que o não-ser, como inexistente, é insuficiente para justificar a existência dos enunciados falsos, das opiniões falsas e tampouco das aparências.

Pôde-se perceber, então, que a investigação de Platão possui um caráter epistemológico, na medida em que ele procurou definir, ao analisar as aporias do não-ser, quais as condições necessárias de conhecimento de coisas semelhantes e de enunciados falsos. Com efeito, examinaram-se as consequências das aporias do não-ser de Parmênides, buscando compreender o porquê de a eliminação da negativa impedir que sejam conhecidas coisas que se assemelham, bem como a falsidade das opiniões e dos discursos. Por essa razão, o filósofo tem uma preocupação epistemológica, pois foi forçado a explicar, como condição de conhecimento do semelhante e do falso, ou seja, de tudo o ‘que não é’, o ‘não-ser de alguma forma é’ (*Sofista*, 241d).

Posto isso, a investigação sobre as aporias da negativa, inicia-se com uma advertência de Platão a seu interlocutor: “(...) achamo-nos numa pesquisa em tudo e por tudo difícil” (*Sofista*, 236e). Essa advertência serve para enfatizar a difícil tarefa que está por vir, a saber, não cair em contradição diante “(...) o facto de uma coisa aparecer e parecer isso, mas não ser, e o de dizer algumas coisas, mas não verdadeiras (...)” (*Sofista*, 236e). Se ‘algo não é o que parece ser’ e ‘coisas falsas’ são ditas por alguém, estas situações, somente, são possíveis, caso seja permitida a referência à natureza do não-ser como ‘algo que de certo modo é’. Afinal, o semelhante e o falso necessitam, respectivamente, que o ‘que não é totalmente verídico’ e o ‘que não é’ sejam de algum modo. Por isso, Platão combate a proibição da negativa de Parmênides, dado ela impossibilitar que ‘coisas que são parecidas’ e ‘que são falsas’ sejam de certa forma⁶ (*Sofista*, 239d-242b).

A impossibilidade de pensar e dizer o não-ser provém do seguinte argumento da tese de Parmênides: “pois não imporás isto de modo nenhum, disse, que coisas que não são são, porém, tu afasta o teu pensamento desse caminho de investigação” (DK28B7). De acordo com esta tese, a negativa está desligada de todas as coisas ‘que são’, impedindo alguma referência na realidade, já que o não-ser é abordado como o ‘que de nenhum modo é’ (*Sofista*, 237c-d). Portanto, visto que a negativa não pode se relacionar com o ser, a tese eleata sustenta

⁶ Segundo Cornford (1935, p. 201), a questão é mais profunda do que se pode imaginar: “If there is world of real being (Parmenides’ One Being or Plato’s world of real forms), how can there also be a world of Seeming, which is neither wholly real nor utterly non-existent?”. Percebamos que há um problema metafísico implicado na interrogação, dado que, levanta-se como é possível concebermos a realidade do ser, que é realmente, e, em paralelo, também admitirmos a dimensão do aparente, aquela que não é absolutamente real nem totalmente inexistente? Platão parece se atentar para necessidade de justificar como as imagens são imagens visíveis das realidades invisíveis, ou melhor, como as aparências, que são uma realidade para os nossos sentidos, podem existir de alguma forma.

que o não-ser deve ser excluído, enquanto caminho possível de ser percorrido pelo pensamento, e, conseqüentemente, de ser enunciado pela fala.

Nesse sentido, é em razão da necessidade de assegurar a viabilidade da produção de conhecimento do semelhante e do falso, que Platão, frente ao interdito eleata, faz uma pergunta a nortear a sua pesquisa: ao que se pode ‘aplicar’, o que ‘mostra’ (δεικνύναι), o que ‘aponta’, ‘sobre que coisa se usa’ este nome ‘o que não é’? (*Sofista*, 237c). Essa interrogação emerge em virtude do filósofo se confrontar com a impossibilidade tanto de coisas parecidas, quanto de opiniões e discursos falsos serem, de certa forma, uma vez que a tese eleata interdita a negativa, como dizíamos, enquanto caminho de investigação (*Sofista*, 238c).

2.1.1 A contradição eleática do número e a sua importância para a definição das condições necessárias de conhecimento do semelhante e do falso

Para que se torne compreensível o porquê de se inviabilizar o conhecimento de coisas semelhantes e de enunciados falsos, quando Parmênides proíbe pensar e dizer a negativa, é preciso fazer uma pequena digressão, apresentando a referência ao número, na qual a interdição parmenídica se emaranha, já que não há nenhum meio de proibir a negativa, que não seja o usando. Antes de entrar nesta questão, é importante salientar que a referência parmenídica ao número introduziu Platão, como veremos, no problema das imagens e da falsidade, na medida em que tornou evidente a necessidade de definir o não-ser, de modo a possibilitar o conhecimento do semelhante e do falso, dado ter evidenciado o quão contraditório é considerar que ‘o não-ser de nenhum modo é’ (*Sofista*, 238a-239a).

Nesse sentido, observamos que a referência ao número é manifesta quando Parmênides defende que ‘coisas que não são de nenhuma forma são’ (referência ao número da negativa no plural), dado que nesta argumentação, o eleata não consegue prescindir da referência ao não-ser (referência ao número da negativa no singular), justamente, para dizer que tal aceção não tem nenhuma referência na realidade (*Sofista*, 237e). Em outras palavras, a referência ao número advém, porque, no instante em que Parmênides sustenta que o não-ser não pode ser pensado nem falado, ele está mencionando uma coisa, o que é contraditório, uma vez que sua pretensão é assegurar precisamente o contrário, ou seja, que pensar e dizer o não-ser são inviáveis. Portanto, excluir a negativa, como caminho de investigação, faz emergir um paradoxo, o de Parmênides nomear um, dois ou muitos – isto é o número (*Sofista*, 237e). Acompanhemos o raciocínio de Platão:

Colocamos o número entre o total das coisas que são (*Sofista*, 238a)⁷.

(...)

Pois bem, nem tentemos aplicar ao que não é nem o singular, nem o plural do número (*Sofista*, 238b).

(...)

E, como então poderia alguém pronunciar pela boca ou captar completamente pelo pensamento as coisas que não são, ou o que não, sem ser com o número? (*Sofista*, 238b).

(...)

Sempre que dizemos coisas que não são, será que não estamos tentando atribuir-lhes a pluralidade do número? (*Sofista*, 238c).

(...)

Pois, ao supor que o que não é não deve participar nem do singular, nem do plural tanto há pouco, como agora mesmo, acabei de dizê-lo no singular, pois estou dizendo o que não é (*Sofista*, 238e).

Devemos entender essa questão do seguinte modo: todo dizer tem a pretensão de nomear alguma coisa, que pode se encontrar no singular, no dual ou no plural. Assim argumenta Platão ao defender que se utiliza o termo ‘algo’ se referindo a ‘uma’ coisa, o termo ‘dois’ a duas coisas’ e ‘algumas’ a muitas coisas (*Sofista*, 237d). Nesse sentido, o número é expresso quando se quer mencionar a singularidade de algo, a dualidade de duas coisas ou a pluralidade de algumas coisas. Todavia, fazendo-se referência a algo, no singular, a duas, no dual ou algumas coisas, no plural, usam estes números cada vez que se quer falar de o ‘que não é’, bem como das coisas ‘que não são’, mas jamais para mencionar ‘coisas que de nenhum modo são’, as quais não possuem referência na realidade, pois como diz o filósofo: “(...) não é possível pronunciar corretamente, nem dizer nem pensar o que não é (de nenhuma forma⁸) (...)” (*Sofista*, 238c).

Portanto, visto simplesmente haver conhecimento do semelhante e do falso, caso o não-ser seja concebido de ‘alguma forma sendo’, a exposição da contradição do número mostra-se relevante, a fim de que se compreenda de onde Platão parte para definir a negativa, enquanto condição necessária de acesso do conhecimento às imagens e aos enunciados falsos. Com efeito, o fundador da Academia vale-se da própria argumentação de Parmênides para sustentar que o não-ser não deve ser um caminho possível de ser captado pelo pensamento e

⁷ Todas as citações do diálogo *Sofista*, contidas em nossa investigação, foram retiradas da tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr e José Trindade dos Santos.

⁸ Sendo assim, o número, segundo Platão, é utilizado sempre que se quer captar pelo pensamento ou pronunciar pela boca ‘o que é’, os ‘dois que são’ ou as ‘coisas que são’, uma vez que é somente viável pensar e pronunciar uma, duas ou muitas coisas com a menção ao número, em virtude do número indicar, se está no singular, no dual ou no plural, aquilo que se pensa ou se pronuncia (*Sofista*, 238a-239a).

de ser enunciado pela fala, enfatizando que mesmo quando se nega o pensar e o dizer a negativa, esta não pode ser tida como ‘algo que de nenhuma forma é’ (*Sofista*, 238a-239c).

2.1.1.1 As dificuldades tanto de autorizar, como de proibir pensar e dizer o não-ser

Platão se apercebe das dificuldades tanto de autorizar, como de proibir pensar e dizer o não-ser, dado que relacionamos ‘o que não é’ com ‘o que é’ ao autorizá-lo, enquanto pensamos e dizemos o número do não-ser ao proibi-lo. Por essa razão, o pensador se acha numa difícil pesquisa, onde qualquer uma dessas soluções o encaminhará a sérias dificuldades, visto que se autorizar pensar e dizer a negativa, permitindo que coisas semelhantes e que coisas falsas sejam conhecidas, de que maneira pode ser pronunciado corretamente ‘o que de nenhum modo é? E se proíbe o não-ser, levando às últimas consequências o interdito de Parmênides, como proibir o que nem mesmo é cognoscível e dizível? Sendo assim, à proporção que se emaranha em dificuldade quem argumenta a favor da realidade das imagens e da falsidade, também, na mesma situação, encontram-se quem defende que não é permitida a inteligibilidade e expressabilidade do não-ser.

Sendo assim, Platão constrói de maneira proposital um cenário aporético, no qual ambas alternativas, tanto autorizar, como proibir pensar e dizer o não-ser, apresentam-se insolúveis, a fim de concretizar o seu intuito de combater o interdito de Parmênides, de modo que fosse assegurado a cognoscibilidade e expressabilidade da negativa. Esse cenário aporético é montado com a finalidade de provocar um completo embaraço no interlocutor Teeteto, induzindo-o ora a concordar, ora a discordar com a proibição eleata do não-ser, e, por conseguinte, diante a inviabilidade da investigação, admitir: “haveria grande e descabida temeridade na empreitada, se, ao ver-te sofrer desse modo, eu mesmo a empreendessem” (*Sofista*, 239c). Todo esse percurso, portanto, proposto por Platão tem um objetivo previamente determinado, a saber, mostrar que a negativa de Parmênides se contradiz e que é necessário apresentar outra tese que defenda o não-ser como pensável e dizível, dado que pensar e dizer o não-ser são as condições do conhecimento do semelhante e do falso.

O abandono da alternativa que se apoia na proibição parmenídica do não-ser se concretiza quando Platão orienta seu interlocutor a desistir de mencioná-lo, visto não ser possível nomear o não-ser sem se referir à singularidade, dualidade ou pluralidade do o ‘que não é’ ou até mesmo justificar a sua proibição sem que ‘a negativa seja de algum modo’. Por essa razão, o filósofo, num claro tom de ironia às dificuldades que o interdito eleata impõe ao próprio Parmênides, aconselha a seu interlocutor abandonar a alternativa que defende a

proibição do não-ser, até que surja alguém capacitado de proibi-lo sem mencioná-lo. Posto isso, segue as palavras de Platão: “(...) se te parece bem, deixemos de lado tanto a mim, quanto a ti, porém, até que nos deparemos com alguém capaz de fazer isso (...)” (*Sofista*, 239c). Platão passa a advogar, então, a alternativa que lhe resta, a que autoriza pensar e dizer não-ser, e, conseqüentemente, sustenta: ‘o que não é de alguma forma é’, já que a negativa é condição para que se viabilize o conhecimento do semelhante e do falso (*Sofista*, 241e).

2.1.1.1.1 Pensar e dizer o não-ser: condição de conhecimento do semelhante e do falso

Tendo o pensador grego optado pela alternativa que defende a cognoscibilidade e expressabilidade do não-ser, coube-lhe sustentá-la, investigando o porquê de pensarmos e dizermos a negativa ser condição necessária de conhecimento de casos como as imagens, bem como a falsidade das opiniões e dos discursos. Para tanto, é importante que comecemos delimitando a natureza de cada um dos casos que possuem o acesso do conhecer negado pela proibição de Parmênides, a fim de que seja explicitado que a viabilização do conhecimento ao semelhante e ao falso obriga todos nós a dizer o ‘o que não é’, porque tanto um, como o outro ‘não são’ (*Sofista*, 241e).

Posto isso, Platão analisa primeiramente as imagens, definindo-as como coisas ‘que não são totalmente verídicas’, dado que, por um lado, ‘são de certa forma’, uma vez que possuem a natureza de se assemelhar com outras coisas e, por outro lado, ‘não são de certa forma’, porque não são as coisas as quais se assemelham (*Sofista*, 240b). Sendo assim, mesmo as imagens não sendo aquilo que aparentam, são o que realmente são, imagens, e, conseqüentemente, alguma coisa na realidade, que pode ser captada pelo pensamento e expressada pela fala. Portanto, defender que a natureza do semelhante não é de todo verdadeira, não é o mesmo que defendê-la como ‘o que de nenhuma forma é’, mas é apenas sustentar que possui uma natureza própria: a de parecer ser alguma coisa, porém, não ser a coisa com a qual se parece.

Então, de modo a possibilitar o conhecimento das imagens nas águas, nas esculturas, nos espelhos, nos desenhos e até as impressas, é necessário o ‘que não é de todo verdadeiro’ não seja concebido como ‘o que não é realmente’, mas que seja captado como ‘o que de alguma forma é’, visto que todos os exemplos mencionados são alguma coisa na realidade. Portanto, o semelhante, mesmo não sendo ‘totalmente verídico’, não é, por isso, contrário ao verdadeiro, pois de alguma forma é, na medida em que é algo que possui a natureza de se assemelhar.

Depois de definir não só a natureza das imagens, mas também as condições necessárias para o seu conhecimento, Platão passa a delimitar a natureza das opiniões falsas e dos discursos falsos, buscando compreender paralelamente como o interdito eleata, também, inviabiliza o conhecimento de ambos (*Sofista*, 240d-241e). Dessa maneira, o segundo caso, analisado pelo pensador ateniense, que, também, tem o conhecimento obstruído pela negativa de Parmênides, é a opinião falsa, que, por sua vez, é definida como opinar coisas contrárias às ‘coisas que são’, ou melhor, opinar ‘coisas que não são’ como sendo (*Sofista*, 240d-e). Nesse sentido, a opinião falsa não é opinar ‘coisas que não são’ a respeito das ‘coisas que não são’, pois, numa situação como esta, a opinião não seria falsa, já que é opinado justamente que uma dada coisa que não é verdadeira não é verdadeira (*Sofista*, 240e).

Destarte, levando em consideração a viabilização de conhecimento da opinião falsa, é preciso que ‘o não-ser de alguma forma seja’ e ‘o ser de alguma forma não seja’, garantindo, assim, as condições necessárias de conhecimento da falsidade das opiniões. Contudo, para tanto, é imprescindível que se combata o interdito eleata do não-ser, já que Parmênides elimina as condições de conhecimento da opinião falsa, posto que proíbe qualquer relação tanto entre o não-ser e o ser, como entre o ser e o não-ser.

De maneira análoga às opiniões falsas, também, é definida a natureza dos discursos falsos e, conseqüentemente, caso a tese de Parmênides não seja contra-argumentada o seu conhecimento é obstruído. Ao mesmo modo que a opinião falsa, o discurso falso é julgado, visto que, ele é delimitado daquelas mesmas duas maneiras das opiniões falsas: ou como o que diz que as coisas ‘que não são são’, ou enquanto o que diz que coisas ‘que são não são’ (*Sofista*, 241a). Em outros termos, o discurso falso é delimitado como o que, ao ser enunciado, afirma ou ‘coisas que não estão sendo’, ou que nega ‘coisas que estão sendo’. De acordo com Frede (2013, p. 471):

(...) uma vez que compreendemos como a expressão ‘não-ser’ deve ser construída, pensa Platão, vemos também que é de todo não problemático dizer que o que é dito por um falso enunciado é algo que não é. É algo perfeitamente real, ocorre apenas que não é (verdadeiro) no caso do objeto particular em questão do qual se diz algo a respeito.

Assim sendo, levando em consideração as naturezas da imagem, da opinião falsa e do discurso falso e o modo pelo qual são acessadas pelo conhecimento, faz-se necessária a rejeição da tese de Parmênides, uma vez que não permite que o falso tenha lugar no pensamento e no discurso. Tendo em conta as frequentes manifestações da falsidade no discurso corrente, este interdito de Parmênides impede uma correta avaliação da comunicação

do ser com o não-ser, e vice-versa, do não-ser com o ser, não consentindo a apreciação da aparência. Para perceber a necessidade de se combater o interdito eleata, portanto, basta observar o quão indispensável é que ‘o que é parcialmente verdadeiro’ seja, a fim de que as imagens possam ser captadas pelo pensamento e pronunciados pela fala. Por sua vez, notamos também que a crítica ao argumento parmenídico é imprescindível para que haja conhecimento da falsidade das opiniões e dos discursos, haja vista a necessidade de se advogar que o ‘não-ser é’ e o ‘ser não é’ (*Sofista*, 241d).

2.2 A dimensão ontológica e epistemológica da crítica platônica às concepções de ser da tradição

Neste ponto, a problemática discorrida é ontológica e epistemológica porque Platão, em sua crítica à tradição, tanto busca, por intermédio das concepções de ser dos pluralistas e dos monistas, demonstrar que o modo como o ser foi delimitado trouxe dificuldades insolúveis para sua compreensão (*Sofista*, 242c-245d); como também, procura, através das concepções de ser da luta dos gigantes, mais especificamente a batalha entre os filhos da terra e os amigos das formas, averiguar que suas compreensões sobre as coisas que são, impossibilitaram o saber, a inteligência e o pensamento acerca de qualquer coisa, na medida em que inviabilizam o conhecimento daquilo que o ser é (*Sofista*, 246a-249d). Posto isso, a crítica platônica, na proporção que apresentou dificuldades de natureza ontológica e epistemológica às concepções de ser da tradição, também evidenciou que delimitar o ser é tão difícil, quanto, por ventura, falar a respeito do não-ser (*Sofista*, 246a).

Após apresentarmos o caráter ontológico e epistemológico da crítica de Platão à tradição, coube-nos expor a concepção platônica de ser, enquanto potência ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), evidenciando de que modo ela resolve tanto a impossibilidade de existência do ser, aporia que identificamos nas concepções de ser dos pluralistas e dos monistas (*Sofista*, 243e-245d), bem como a inviabilidade de conhecer o ser, paradoxo que encontramos ao analisarmos as duas concepções de ser que estão em jogo na batalha entre os gigantes (*Sofista*, 246b-249b).

Sendo assim, o nosso intuito foi mostrar como Platão se apoiou na tradição, na medida em que, reconhecendo os limites dela (*Sofista*, 242c), formulou uma concepção de ser que não é o abandono por completo daquelas concepções ontológicas e epistemológicas de ser, mas o reconhecimento dos elementos indispensáveis de suas teorias para o pensamento, mais especificamente a relação do ser, do movimento e do repouso (*Sofista*, 242c). O objetivo de Platão é não compreendê-los como fenomenologias físicas, mas como potência capaz de

abarcam as formas e as coisas sensíveis, rompendo, assim, com o dualismo ontológico dos amigos das formas (*Sofista*, 248b).

2.2.1 A crítica aos pluralistas e aos monistas

Platão começa por tecer duras críticas ao modo como o ser foi delimitado pela tradição, chegando, em certo momento, a dizer que tal delimitação foi feita com muita ligeireza tanto por Parmênides, como por todos aqueles que buscaram definir quantas e quais coisas são (*Sofista*, 242c). De acordo com o filósofo, cada um à sua maneira, utilizando o recurso do mito⁹, tentou dizer o que é o ser, entretanto, todos deram suas explicações sem se preocupar se estavam sendo compreendidos (*Sofista*, 243b). Nesse sentido, Platão, com o objetivo de exemplificar porque é tão difícil compreender exatamente o que a tradição delimita como ser, faz uma investigação opondo, de um lado, as concepções dos pluralistas e dos monistas quanto ao ser (*Sofista*, 243e-245d) e, de outro lado, as concepções dos filhos da terra e dos amigos das formas quanto à entidade (*ousia*) (*Sofista*, 246b-249b).

A Escola pluralista defende que o todo é o par de opostos, nomeadamente o quente e o frio ou o úmido e o seco (*Sofista*, 242d). Todavia, essa delimitação de quantas e quais coisas são, de acordo com Platão, não esclarece suficientemente o que os pluralistas querem postular, porque o todo, tanto pode ser compreendido sendo três, como sendo um ou dois (*Sofista*, 243e-244a). O motivo de poder supor o todo destas três maneiras resulta das dificuldades que suscita a afirmação dos pluralistas de que ‘o quente e o frio são’, pois não se sabe exatamente se o ‘ser’ pronunciado é um terceiro ao lado daquele par de opostos – suposição que contraria o postulado pluralista que o todo é dois – ou se se trata apenas de chamar de outro ser o quente e o frio – suposição contraditória, pois o par de opostos quente e frio será semelhantemente, uma vez que é numericamente um ser (*Sofista*, 243e).

Por sua vez, a tradição eleática sustenta que o todo é um (*Sofista*, 242d). Entretanto, delimitar todas as coisas como sendo um, segundo o pensador ateniense, traz

⁹ O uso do recurso do mito pela tradição pode ser observado na passagem em que Platão descreve as doutrinas dos pluralistas, dos monistas e das Musas Jônicas e Sicilianas. Uma parte do primeiro grupo dizia que são três as coisas que são e que, ora guerreavam entre si, ora harmonizavam-se, casavam-se, faziam filhos e os alimentavam. Enquanto a outra parte do primeiro grupo sustentava que são só duas as coisas que são, as quais coabitavam e se casavam, a saber, o quente e o frio. O segundo grupo conta seus mitos a partir do pressuposto que todas as coisas são uma. Por fim, o último grupo da tradição busca combinar as duas histórias, advogando o ser múltiplo e único, partindo da concepção que o que se separa sempre se reúne, de modo que o todo é um graças à Afrodite, mas também, o ser é múltiplo, guerreando entre si, por causa da discórdia (*Sofista*, 242c-243a).

algumas dificuldades à compreensão daquilo que os monistas entendem por ser, tendo em vista que, por um lado, o todo pode ser dois ou sequer ter um nome e, por outro lado, o todo pode ter partes ou nem ser alguma coisa (*Sofista*, 244b-245d).

Essas dificuldades emergem, por um lado, em virtude de ser ‘ridículo’ ter um nome ‘o que só é um’¹⁰ – ridículo porque se o que ‘só é um’ tiver um nome, o todo não é um, mas dois¹¹ (o nome e a coisa) (*Sofista*, 244b-d); como também em decorrência de ser inconcebível sustentar que o nome é idêntico à coisa nomeada, dado que, nessa perspectiva, ou o nome não estaria nomeando coisa nenhuma, visto não haver distinção entre o nome e a coisa, ou, caso insistíssemos que nome fosse nome de algo, ele seria apenas o nome dele mesmo, sem se referir a determinado objeto na realidade (*Sofista*, 244b-d).

Para que sejam compreendidas as demais dificuldades de se compreender o que os monistas sustentam como ser, Platão se reporta a uma passagem do *Poema da Natureza* em que Parmênides descreve o ser com centro e extremidades (*Sofista*, 244e). A partir dessa descrição, o filósofo questiona como o todo e o um podem ser os mesmos, uma vez que o ser é caracterizado como algo que possui partes e, em contrapartida, é necessário que o que é verdadeiramente um seja sem partes¹² (*Sofista*, 245a). Assim, o problema que vem à tona, caso se aceite que o ser não é o mesmo que o um, é o ser, possuindo partes, não ser um todo – neste caso, o ser, por não ser absolutamente um todo, é carente e privado de si mesmo, e, conseqüentemente, não pode ser nem vir a ser (*Parmênides*, 147ss). Segundo Platão:

O que veio a ser veio a ser sempre um todo; de modo que é preciso que aquele que não coloca o um e o todo entre as coisas que são nem fale de entidade, nem de geração (*Sofista*, 245c).

(...)

E mais, é preciso que o não todo não tenha qualquer quantidade; pois, qualquer quantidade que tenha tem de ser quanta um todo é (*Sofista*, 245c).

Portanto, o objetivo de Platão, com a exposição das dificuldades dos pluralistas e dos monistas em delimitar com clareza o que é o ser, é mostrar que, na medida em que encontramos diversas aporias em autorizar ou proibir a cognoscibilidade e comunicabilidade do não-ser, também, achamos inúmeros problemas no que a tradição definiu enquanto quantas e quais coisas são (*Sofista*, 243b). À vista disso, se para o filósofo os famosos e os antigos homens da tradição sempre olharam todos muito de cima, narrando-lhes mitos, como se

¹⁰ Dizer que o todo é um é relacionar três naturezas: todo, um e ser.

¹¹ Se apenas uma coisa é o ser, é contraditório atribuir-lhe nomes.

¹² Uma vez que o ser é um todo de partes, pode-se dizer que ele tem a propriedade da unidade (porque é um todo), mas não podemos identificá-lo com a unidade mesma, pois esta é definida precisamente como o que não tem partes, ou seja, indivisível.

fossem crianças, com a finalidade de dizer o que é o ser, fizeram-no sem dar a devida atenção ao fato de sua argumentação não estar sendo acompanhada pela maioria (*Sofista*, 242c-243b). Por isso, Platão testemunha que a alma fica embaraçada quando fala alguma coisa a respeito do ser e do não-ser, concluindo que: “(...) dizer o ser em nada é mais fácil que dizer o que por ventura o não-ser é” (*Sofista*, 246a).

2.2.1.1 A crítica aos filhos da terra e aos amigos das formas

Platão encaminha sua última crítica a duas concepções de ser, as quais são descritas como uma batalha de gigantes (*Sofista*, 246c). Esta contenda é uma oposição no que diz respeito à definição de ser, entre os filhos da terra e os amigos das idéias¹³, pois, por um lado, estes afirmam “com vigor que certas formas inteligíveis e incorpóreas são a verdadeira entidade” (*Sofista*, 246b); e por outro lado, aqueles insistem que o que não for possível “esmigalhar com as mãos, isso não é absolutamente nada¹⁴” (*Sofista*, 247c). Em outras palavras, os filhos da terra definem a entidade igual ao corpo, “(...) arrastando para a terra todas as coisas do céu e do invisível (...)” (*Sofista*, 246b); enquanto os amigos das formas argumentam que a verdadeira entidade, sempre idêntica a si mesma¹⁵, pode somente ser conhecida pela alma, a geração ou o eterno devir, nunca idêntico a si mesmo, é apreendido pelo corpo (*Sofista*, 248a).

Portanto, os filhos da terra definem a entidade igual ao corpo, ou seja, defendem que todas as coisas que são ou que vêm a ser são visíveis e tangíveis (*Sofista*, 246b). Porém, essa concepção materialista do ser traz dificuldades insolúveis (*Sofista*, 247c), de modo que

¹³ De acordo com Cornford (1935, p.229), o conflito entre o materialismo e o idealismo não era um problema absolutamente novo, que surgiu entre os contemporâneos de Platão. Na verdade, a ciência jônica dos milésios, de um lado e, a tradição itálica dos pitagóricos e de Parmênides, de outro lado, é o prenúncio desse embate, visto que os primeiros buscavam a natureza real na matéria ou no corpo, enquanto, os itálicos buscavam a realidade não na tangibilidade do corpo, mas em coisas supra-sensíveis (os pitagóricos fizeram dos números a natureza real das coisas, enquanto Parmênides fez o mesmo em relação à unidade do ser).

¹⁴ Ainda, conforme Cornford (1935, p. 231): “This answer had, in fact, emerged in the Atomism of Leucippus and Democritus – the world of Ionian science. In their system the real is nothing but the atoms, which are essentially bodily substance, impenetrable, offering resistance to touch”. Ou seja, é muito provável que a expressão os filhos da terra seja uma referência à concepção materialista da realidade dos atomistas Demócrito e Leucipo, na medida em que, para eles, o real é o corpo visível e tangível, de modo que defendem que toda realidade é composta por átomos, substâncias essencialmente corpóreas e impenetráveis, as quais oferecem resistência ao sentido do tato.

¹⁵ Notemos que os amigos das formas possuem em comum com os eleatas e com o Platão da República (V-VII) a insistência na imutabilidade do real. Para ambos, a totalidade exclui a mudança e o movimento, o que significa, em última instância, excluir também toda a vida, a alma e a inteligência da realidade, posição tão fatal à possibilidade do conhecimento, quanto à tese oposta de Heráclito, para quem a realidade está em perpétua mudança. Ver adiante.

Platão questiona se também são visíveis e tangíveis a alma, bem como as virtudes e os vícios, que nela podem vir a ser presentes ou ausentes (*Sofista*, 247a-c), ou seja, os filhos da terra, não podendo discordar da possibilidade de a alma ser justa e sensata, nem de ela ser os seus contrários, seriam capazes de sustentar que a alma, a justiça, a injustiça, a sensatez e a insensatez possuem corpos, e, que, por conseguinte, poderiam ser agarradas e esmigalhadas pelas mãos?

Por seu turno, os amigos das formas defendem que formas inteligíveis e incorpóreas, eternamente idênticas a si mesmas, são a entidade (*Sofista*, 246b). Segundo essa tradição de pensadores, enquanto estas formas são captadas, sempre do mesmo modo, por intermédio do pensamento, qualquer coisa que se move e, que, conseqüentemente, ora é de um modo, ora é de outro, é percebida através da sensação (*Sofista*, 248a).

Posto isso, os amigos das formas fazem uma distinção entre a entidade e a geração, mostrando que a primeira concerne a alma, que mediante o pensamento conhece formas que são imutáveis e imóveis; e a segunda, por sua vez, diz respeito ao corpo, que pela sensação apreende tudo aquilo que não é fixo e está em constante movimento¹⁶.

Entretanto, essa concepção ser, enquanto formas destituídas de movimento, impede que a entidade seja conhecida pela alma, pois o que é imóvel não pode ser movido pela ação do pensamento (*Sofista*, 248d-249b). Em outras palavras, os amigos das formas, quando definem que a entidade encontra-se sempre em repouso, estão eliminando a presença do ‘movimento’, da ‘vida’, da ‘alma’ e da ‘inteligência’ das coisas que são e, por conseguinte, impossibilitando que seja produzida a ação do pensamento sobre a entidade (*Sofista*, 248e-249a). Assim sendo, Segundo Platão, as formas sempre estáticas são como que ‘veneráveis’ e

¹⁶ Para Cornford (1935, p. 244 a 246), a referência aos amigos das formas, usada por Platão, não seria mais do que uma autocrítica a sua versão canônica da Teoria das Formas, expressas no *Fédon* (65b-67b; 78c-83a) e na *República* (VII, 533c-534b). Nestas obras, o filósofo apresenta a imutabilidade como uma característica do ser e a mutabilidade, enquanto uma característica do devir. Nessa perspectiva, as formas não admitem, em nenhuma hipótese, a noção de mutabilidade, pois ela pertenceria apenas às coisas sensíveis, ou seja, a tudo aquilo que nunca permanece igual. “In the *Phaedo* and *Republic* the ideal world is constantly spoken of as excluding any change, whereas the many sensible things never remain the same” (Cornford. 1935, p. 244). Nesse sentido, concordamos com o comentador, no que tange à autocrítica de Platão, pois, como veremos mais adiante, ela se estabelece, na medida em que é impossível que haja inteligência sem mutabilidade. O que o filósofo buscará sustentar, portanto, será que a imutabilidade das formas não é toda a realidade e que a inteligência, a vida e o movimento da alma, uma vez que são realidades incontestáveis, precisam ter os seus devidos lugares ao seio do ser. Entretanto, é importante assinalar que o movimento que está implicado na vida, na alma e no conhecimento não é o mesmo movimento que encontramos no devir, ou seja, ele não é aquele que ocorre no espaço, modificando qualidades físicas, mas é o movimento da alma, do pensamento que conhece a si mesmo e as formas. É essa espécie de movimento que Platão pede aos amigos das formas que acolha (*Sofista*, 248-249d).

‘sagradas’, dado a atividade do pensamento não poder afetá-las, em virtude de elas serem fixas e imóveis e não possuírem vida, nem inteligência (*Sofista*, 249a).

Dessa forma, as aporias apresentadas, a saber, os princípios físicos e suas respectivas separações e combinações (pluralistas), a concepção do um (monismo), a entidade igual o corpo (filhos da terra) e, por fim, as formas destituídas de movimento (amigos das formas) fizeram Platão concluir que delimitar o ser é tão difícil quanto delimitar o não-ser (*Sofista*, 243e-247d). O filósofo diz que em relação a ambos, a alma sofre a mesma afecção, pois do mesmo modo que se encontram dificuldades para dizer o ‘que é o não-ser’, também, são encontrados inúmeros problemas nas concepções de ‘ser’ da tradição (*Sofista*, 243c). Todavia, são essas aporias que impulsionam Platão a formular uma definição de ser capaz de viabilizar o conhecimento da entidade, propondo uma delimitação que abarcasse o repouso e o movimento, princípios indispensáveis do saber (*Sofista*, 249d) .

2.2.1.1.1 *A concepção de ‘ser’, enquanto potência, e a sua relevância para o conhecimento das coisas que são*

Em decorrência das aporias que emergem das concepções de ser dos filhos da terra e dos amigos das formas, Platão formula uma definição que abarca tanto a noção de movimento dos primeiros, como a noção de repouso dos segundos, com a finalidade de possibilitar o conhecimento da entidade. Dessa maneira, o filósofo propõe uma definição de ser, segundo a qual, todas as coisas que são possuem potência¹⁷ (*dýnamis*) de agir e produzir algo ou potência de serem afetadas pelos efeitos de uma outra ação (*Sofista*, 248c). Portanto, algo, que possui potência de agir, move algo que tem potência de ser movido. Em outros termos, condensa-se, numa única concepção, movimento e repouso, na medida em que o ser é concebido como a combinação de uma potência ativa que tem a capacidade de movimentar uma potência passiva, que, por sua vez, encontrava-se em repouso, antes da combinação com a potência ativa (*Sofista*, 248b-c). Platão delimita as coisas que são do seguinte modo:

¹⁷ Aqui, apoiamo-nos em Cornford (1935, p. 234), com o intuito de fazer um resgate etimológico do substantivo grego *dýnamis*, o qual é traduzido comumente por potência. Segundo o comentador, este vocábulo responde ao verbo ‘ser capaz de’, compreendendo a capacidade do ser, tanto de receber uma ação, bem como a sua capacidade de atuar sobre alguma outra coisa. Nesse sentido, rejeitamos qualquer tradução que signifique poder ou força, posto que indica a capacidade ativa do ser, mas oculta a sua capacidade passiva. Por isso, optamos pela tradução de *dýnamis* por potência, pois aí se encontra incluído também a capacidade passiva, suscetível e receptiva do ser, evidenciado que o ser concerne a um princípio de ação e movimento, mas também a um estado ou princípio de passividade e resistência.

Digo que, na verdade, o que quer que seja que possua qualquer espécie de potência quer para produzir outra coisa, de qualquer natureza, quer para ser afectado o mínimo que seja, por efeito da coisa mais insignificante, mesmo que seja uma só vez, digo que tudo isso realmente é; pois, postulo como delimitação dos seres o que não são algo mais que potência (*Sofista*, 247e).

Depois de delimitar as coisas que são, Platão usa esta tese para investigar a relação do pensamento com o ser e, por conseguinte, evidenciar que, somente, é possível sustentar o conhecimento da entidade, caso o ser seja definido como potência (*Sofista*, 248d-249d). O filósofo observa que o conhecimento das coisas que são depende tanto da ação do conhecer, como também do fato de a entidade ser afetada por esta ação, pois, para que haja saber, é necessário que a inteligência, durante o processo de conhecimento da entidade, produza uma ação capaz de movê-la (*Sofista*, 248e). Por esse motivo, caso a entidade se encontre em repouso, ela não poderá ser conhecida pela inteligência, visto que, concebida como imóvel, não lhe é permitido ser movida pela ação do pensamento. Desse modo, Platão é impelido a combater a definição de entidade dos amigos das formas, dado que, concebê-la, como formas estáticas, impossibilita serem conhecidas, pois, na proporção que o ser está imobilizado, também está impossibilitado de ser movido pela inteligência (*Sofista*, 249b).

Por fim, o filósofo percebe que ‘o saber’, ‘a inteligência’ ou ‘o pensamento’ acerca da entidade desaparecerão caso não admitam também o repouso como ‘algo que é’, tendo em vista que, se ‘todas as coisas que são’ estiverem em constante movimento, nunca poderão ser idênticas a si mesmas (*Sofista*, 249b-c). Portanto, por um lado, se a entidade for imóvel, não haverá inteligência de coisa alguma, visto que o conhecimento é um movimento produzido pelo conhecer que faz com que a coisa conhecida seja movida; por outro lado, se as coisas que são estiverem em fluxo contínuo, também, jamais serão conhecidas, pois nunca terão identidade própria. Por isso, a necessidade de Platão se contrapor tanto aos filhos da terra, que movimentam a entidade, como os amigos das formas, que imobilizam o ser¹⁸, de

¹⁸ Na passagem que se segue, Platão se apoia, na tradição, para concluir que não pode dar razão à concepção de ser dos eleatas, nem a dos amigos das formas, bem como não pode aceitar o modo como os filhos da terra concebem as coisas que são. Ora, o filósofo, percebe que a forma como a tradição delimita o todo traz a consequência de inviabilizar o conhecimento da entidade, na medida em que o um estático dos eleatas; as formas imóveis dos idealistas; e o eterno devir dos materialistas impossibilitam o senso de qualquer coisa. Por essa razão, é necessário advogar a favor de uma definição de ser que abarque repouso e movimento, dada a indispensabilidade de ambos para o saber, a inteligência e o pensamento. Desse modo, Platão diz: pois bem, ao filósofo que dá grande valor a essas coisas, por causa delas, parece ser de toda necessidade não conceder aos que afirmam que o tudo é estático, quer seja um, quer muitas formas, e, por sua vez a dar ouvidos aos que movem o ser de todos os lados. Conforme a expressão das crianças, ‘quantas coisas imóveis e movidas’, **afirmamos que o ser e o tudo são uma coisa e outra** (movimento e repouso) (*Sofista*, 249d, *grifo nosso*).

modo a delimitar o todo como repouso e movimento, tornando, possível¹⁹ o conhecimento das coisas que são (*Sofista*, 249d).

A definição platônica de ser, enquanto potência, seja de agir sobre algo, seja de ser afetado por algo (*Sofista*, 247d-e), é original, visto que consegue conceitualizar a fenomenologia física. Platão concebe o ser, a partir de propriedades metafísicas, livrando-se tanto de princípios físicos que expliquem a realidade (o quente e o frio), bem como operações mecânicas que justifiquem a combinação e separação entre ambos (*Sofista*, 243e-244b). Nesse sentido, além de fornecer os princípios indispensáveis do saber, da inteligência e do pensamento (movimento e repouso), a definição de ser platônica possui a capacidade de congrega as realidades físicas e das formas, escapando dos paradoxos deixados pelas concepções tradicionais e pelo dualismo onto-epistemológico (*Sofista*, 246a-250d).

Como argumenta Santos (2011, p.80), “(...) é necessário que a investigação sobre ‘aquilo que o ser é’, supere esta dualidade, representativa do fosso que separa a natureza física dos fenômenos da idealidade da entidade que os congrega (...)”. Assim, com o intuito de superar essa dualidade, a qual separa a realidade dos fenômenos físicos (corpóreo) das formas inteligíveis (incorpóreo), Platão sustentou que o ser e o todo são coisas imóveis e movidas (*Sofista*, 249d), de modo que o movimento e o repouso não são reconhecidos como fenomenologias físicas, mas compreendidos como princípios metafísicos, responsáveis pelo ser congrega tais fenomenologias físicas. Em outros termos, a articulação platônica de ser pretende escapar de uma definição reducionista de ser, seja identificando-o com o que é corpóreo, como queriam os filhos da terra, seja compreendendo-o como formas inteligíveis aos moldes dos amigos das formas (*Sofista*, 246a-250d).

Posto isso, não devemos compreender as dimensões do corpóreo e das formas inteligíveis como instâncias comunicáveis, mas como realidades que se relacionam na medida em que estão envolvidas pelo ser, ou seja, o ser, ao passo que é captado como potência ativa e passiva, abarca tanto as fenomenologias físicas, bem como o conhecimento que

¹⁹ É com razão que Santos (2011, p. 80-83) argumenta que a concepção de ser, proposta por Platão, é revolucionária, na medida em que tanto dispensa referência a princípios físicos e as operações mecânicas, responsáveis pela suas interações, como também consegue resolver o problema do dualismo entre ‘gênese’ e ‘entidade’, herdado pelos amigos das formas. O comentador sustenta que a definição de ser, enquanto potência, foi capaz de superar o fosso, legado pelos amigos das formas, que separa a natureza física dos fenômenos da idealidade da entidade. Em outros termos, a geração e a realidade das formas inteligíveis, antes concebidas separadamente, agora, podem ser congregadas em termos de propriedades metafísicas, ou seja, o devir, que não estava incluído dentro das coisas que são, passa a ser subsumido no ser, com a definição de entidade, enquanto potência. Portanto, Platão, com sua definição de entidade, conseguiu acomodar no ser, tanto o movimento que reflete a manifestação da vida e da alma, como o repouso, indispensável para que se compreenda o que é idêntico a si próprio e permanece como tal.

podemos ter delas. Platão possibilitou, assim, que conhecêssemos a realidade sensível, através das formas inteligíveis, pois foi capaz de integrar estas duas instâncias. O filósofo, em certo sentido, aprimorou a sua teoria das formas inteligíveis, dado que o conhecimento, oriundo delas, não se fecha em si mesmo, mas também é conhecimento das fenomenologias físicas.

2.3 A participação dos gêneros, como condição necessária do movimento, do repouso e da predicação dos nomes

Quando Platão define o ser, como potência (*δύναμις*) (*Sofista*, 247e), o seu objetivo é combater aqueles que, direta ou indiretamente, são influenciados por Parmênides (os amigos das formas e possivelmente Antístenes) e, todos, que, igualmente a Heráclito, movimentaram o ser ininterruptamente (os atomistas). A busca incessante do filósofo em contrariá-los decorre tanto da impossibilidade de conhecimento do ser a partir das concepções epistemológicas dos amigos das ideias e dos filhos da terra, como também da inviabilidade do discurso sobre a entidade, oriunda da proibição, advogada pela figura polêmica de Antístenes, de que nem muitos pode ser um e nem um pode ser muitos (*Sofista*, 251c). Por essa razão, Platão se vê obrigado a reformular a noção de participação (*Sofista*, 254c), a qual foi responsável por solucionar as contradições da relação entre repouso, movimento e ser e por viabilizar o discurso sobre a entidade – dado a noção de participação, também, ter sido proposta como condição necessária de predicação dos nomes, a saber, a comunhão do uno com o múltiplo e do múltiplo com uno (*Sofista*, 250b-252e).

Posto isso, procuramos responder dois problemas: primeiro, investigou-se o porquê de a participação dos gêneros solucionar possíveis contradições da concepção platônica de ser, que diz que repouso e movimento são (*Sofista*, 250a-b); segundo, averiguou-se como esta concepção de participação foi indispensável para que Platão sustentasse a relação do um com muitos, bem como deste com aquele, enquanto condição de possibilidade da predicação dos nomes, viabilizando, assim, o discurso sobre as coisas que são (*Sofista*, 251e-252e). Posteriormente, utilizaram-se os dois problemas expostos com o intuito de servirem de base para defesa da tese de que há uma relação dialética entre predicação dos nomes e participação dos gêneros, na proporção que a predicação expressa verbalmente a comunhão dos gêneros e, por sua vez, a comunhão dos gêneros é o que torna possível os nomes serem predicados.

No final deste tópico, deduzimos o mesmo e o outro, como mais dois gêneros, que se somam ao ser, ao movimento e ao repouso, mostrando as funções de ambos na combinação e na separação das formas.

2.3.1 A importância da participação dos gêneros para a relação movimento, repouso e ser

Quando Platão explicita a importância epistemológica do movimento e do repouso para a viabilização do conhecimento das coisas que são, ele se depara com a dificuldade de também ter que explicar como é possível relacionar movimento, repouso e ser sem necessariamente se emaranhar em contradição²⁰. Em outros termos, depois da árdua tarefa de demonstrar a impossibilidade de conhecimento da entidade, caso não seja subsumido o movimento da vida e o repouso do que é idêntico a si mesmo nas coisas que são, surgem alguns problemas sobre como relacionar essas formas entre si. A primeira questão que emerge é de que maneira movimento e repouso são, dado que um e outro não podem ser mais contrários? (*Sofista*, 250b). Por acaso, seria possível se referir a um determinado estado de coisas que estivesse em movimento e também em repouso? Por seu turno, a segunda questão é um tanto escorregadia, pois, uma vez que se aceita que o ser é uma terceira coisa, onde o movimento e o repouso estariam contidos, comungando de sua natureza, como não conceber o ser como algo diferente do movimento e do repouso? É possível que alguma coisa não se encontre em movimento nem em repouso²¹? (*Sofista*, 250b).

Diante da difícil tarefa de sustentar o ser, enquanto potência que engloba movimento e repouso, Platão defende que as formas estabelecem relações de participação entre si, ou seja, o movimento, o repouso e o ser possuem a capacidade de misturar as suas

²⁰ Segue a passagem, na qual Platão compara a sua dificuldade de relacionar repouso, movimento e ser com a aporia deixada pelos pluralistas, quando afirmam que ‘o quente e o frio são’. A intenção é mostrar que nem os pluralistas, nem Platão conseguem dizer com exatidão o que é o ser. Dessa forma, uma breve comparação deve ser feita: à mesma maneira dos pluralistas, o filósofo não pode responder se o ser seria ou um terceiro gênero ao lado do movimento e do repouso ou se seria apenas outra coisa capaz de fazer referência àqueles dois (*Sofista*, 250b): “Examina então com mais clareza se, ao chegarmos a acordo sobre as coisas presentes, fôssemos interrogados justamente acerca das coisas que nós mesmos há pouco questionávamos aos que afirmam que o todo é quente e frio” (*Sofista*, 250a).

²¹ É importante observar o modo problemático e proposital que Platão relaciona movimento, repouso e ser com o intuito de preparar o terreno para formulação da noção de participação, que como será visto, possibilitará os gêneros comungarem um do outro sem fazer emergir, assim, contradição: “Creio que ainda não é fácil chegar a nenhum lugar. Pois, se algo não se move, como não está parado? Ou, o que de nenhum modo está parado como por sua vez não se move? Ora, o ser manifesta-se a nós agora alheio a uma e outra dessas alternativas. É isso possível?” (*Sofista*, 250d).

naturezas umas com as outras (*Sofista*, 255b) ²². Para chegar a essa conclusão, o filósofo precisou analisar as consequências de três hipóteses para o movimento, o repouso e o ser. Desse modo, a primeira hipótese investigada diz que nada possui capacidade de comunhão com nada (*Sofista*, 251e-252c) – esta suposição é descartada, dado suas consequências serem, por um lado, a impossibilidade do movimento e do repouso de algum modo serem, na medida em que ambos não podem participar daquilo que o ser é e, por outro lado, a inviabilização do discurso sobre o ser, tendo em vista que a predicação é uma relação de comunhão estabelecida entre os nomes. Por sua vez, a segunda hipótese estabelece que todas as coisas possuem capacidade de comunhão umas com as outras (*Sofista*, 252d) – também precisou ser descartada, pois, ao misturar indiscriminadamente todas as coisas, tal suposição relaciona naturezas contrárias, concebendo o movimento parado e o repouso em movimento.

Por fim, resta a última hipótese, a qual afirma que algumas coisas aceitam se misturar, enquanto outras não (*Sofista*, 252e). Esta suposição é acolhida como preferível, pois, de acordo com Platão, ela explica como se comportam as coisas na realidade²³, seja na dimensão ontológica, onde movimento e repouso, somente, são uma vez que participam da natureza do ser (*Sofista*, 252a); seja na dimensão lógica do discurso, na qual predicar implica necessariamente uma mistura entre os nomes – a prova disso é que nenhuma doutrina da tradição conseguiu enunciar suas teses sem acoplar ao termo ‘ser’ outras expressões (*Sofista* 252a-b)²⁴. Nesse sentido, quando Platão acolhe a suposição de que há coisas que possuem

²² Na seção anterior, mostramos a dimensão epistemológica da concepção platônica de ser, claramente evidenciada na maneira como o filósofo utiliza a noção de potência para compreender como se dá o conhecimento da entidade. Naquela ocasião, dizíamos que a alma, a inteligência ou o pensamento possuem a potência de produzir uma ação ou um efeito na coisa que possui a potência de ser afetada. Posto isso, somente, foi possível estabelecer a relação da alma com a coisa conhecida, porque o ateniense alargou sua definição de ser para o âmbito epistemológico com o intuito de compreender que o processo de conhecimento se dá por meio de uma relação entre potências (*Sofista*, 248e). Agora, vemos um alargamento de tal definição para o âmbito ontológico com o objetivo de compreender as relações de participação estabelecidas entre as formas. Ou seja, Platão utiliza a noção de potência para sustentar que as formas podem ser afetadas pela natureza de outras formas, dado que potência de afetar e ser afetada também são inerentes às suas relações. Portanto, notamos como é complexa a noção de potência, na medida em abarca tanto as dimensões epistemológicas, como as ontológicas do ser. Isto é, a sua capacidade relacionar tanto os outros gêneros com ele, como de conferir existência a cada um deles.

²³ É preciso ressaltar que essa capacidade de comunhão entre uns e outros não está restrita às formas do movimento, do repouso e do ser, mas é uma propriedade pertencente às coisas que compõem a realidade. Não é à toa que Platão, quando vai fazer alusão à natureza das palavras e da música, também faz referência à mistura como algo imprescindível para a constituição delas. Nesse sentido, enquanto, por um lado, temos as palavras que, somente, podem vir a ser, caso se aceite que haja mistura entre as vogais e as consoantes, por outro lado, temos a música que, apenas, é o que é, na medida em que os sons agudos se misturam aos sons graves (*Sofista*, 253a-b).

²⁴ Com o intuito de esclarecer o que Platão quer dizer quando defende ser impossível discursar sem aceitar que as coisas se misturam, vale à pena se reportar à sua crítica de que nenhuma doutrina da tradição seria capaz de defender suas concepções de ser, se não lhes fosse permitido atribuir uma coisa à outra. Nesse sentido, segundo o filósofo, os seguidores de Heráclito jamais conseguiriam dizer que o todo está em constante devir, os eleatas

reciprocidade com outras, enquanto algumas não possuem essa capacidade²⁵ (*Sofista* 254c), além de possibilitar que o movimento e o repouso sejam, bem como viabilizar o discurso sobre a entidade, ele também está introduzindo paulatinamente a noção de participação, enquanto aquilo que permite o movimento, o repouso e o ser, tomarem parte uns da natureza dos outros. Conforme Santos (2012, p. 127):

‘Participação’ é o nome dessa relação, que no caso ocorre quando um gênero envolve dois outros que entre si se opõem. O termo indica que cada gênero envolvido ‘tem parte’ do envolvente, mas não é o mesmo que ele. Ou seja, não há identidade entre eles porque diferem entre si. No entanto, cada um dos gêneros envolvidos ‘tem parte’ do envolvente.

A observação de Santos auxilia na compreensão do porquê de a participação ter possibilitado que o ser fosse uma terceira forma, na qual movimento e repouso estariam contidos, comungando de sua natureza (*Sofista* 250b). Ora, na proporção que a participação permite que a natureza das coisas tome parte da natureza de outras coisas (*Sofista* 251e), melhor dizendo, que os entes se ajustem a outros, porque comungam da afecção destes (*Sofista*, 252b), permite-se defender o ser como algo diferente do movimento e do repouso (*Sofista*, 250c). Afinal, a partir da definição de participação apresentada, torna-se possível sustentar que o ser não é a combinação de movimento e repouso, mas é uma terceira forma que os envolve, enquanto ambos, na condição de envolvidos, são afetados pela natureza do ser. Por essa razão, não é contraditório que o ser não se encontre em movimento nem em repouso, pois a sua natureza é a de envolvente, responsável por congrega as coisas que são, possibilitando que os envolvidos possam ser na proporção que possuem parte do envolvente²⁶

estariam impedidos de imobilizar o um, os amigos das idéias sequer estariam autorizados destituir o movimento das formas e, por fim, os pluralistas não poderiam ora combinar os todas as coisas, ora separar, sem antes recorrer à mistura dos nomes (*Sofista*, 252a-b).

²⁵ É necessário que não seja esquecido o quão indispensável para sustentar a realidade do movimento, do repouso e do discurso é a suposição que afirma algumas coisas possuem a capacidade de se misturar suas naturezas, enquanto para outras tal capacidade é incompatível. Afinal, é a evidência de tal hipótese que possibilita Platão formular a participação dos seres do seguinte modo: “(...) entre os gêneros, uns aceitam comungar entre si e outros não, e que uns comungam com poucos e outros com muitos, nada impedindo que outros estejam em comunicação com todos.” (*Sofista*, 254c).

²⁶ A fim de tornar mais inteligível a natureza do ser, enquanto algo diferente do movimento e do repouso, é pertinente se reportar ao modo como Platão descreve as vogais (*Sofista*, 253a). Na ocasião, o filósofo as nomeia de ‘liame’ em virtude da capacidade que possuem de se harmonizarem com as outras letras de modo a formar as palavras. Nesse sentido, para que sejam construídas as palavras, as vogais, necessariamente, atravessam todas as outras letras, unindo-as, na medida em que são afetadas. Assim, revela-se uma característica que das vogais é bem própria, a saber, funcionar como elo imprescindível na formação dos nomes. Ora, percebe-se facilmente que essa descrição se coaduna com a concepção de que o ser envolve todas as coisas que são, visto que a sua natureza de ser, também, deve ser entendida como uma espécie de liame ou

2.3.1.1 O que é o filosofar?

Após perceber que não pode abrir mão da hipótese de que algumas coisas se misturam com as outras e algumas não (*Sofista*, 252e), Platão realiza uma pequena digressão na sua argumentação, com o intuito de estabelecer uma definição para a filosofia (*Sofista*, 253a-254b). É importante salientar que o filósofo é forçado a mudar a direção da sua investigação, em virtude de seu espanto diante a descoberta da semelhança entre a prática filosófica e sofística. Em outros termos, Platão tropeça na filosofia, a “ciência dos homens livres” (*Sofista*, 253c), quando empreendia uma caça ao sofista e, por essa razão, ver-se obrigado a buscar uma diferença entre ambas. De acordo com o mestre ateniense, a filosofia e a sofística são parecidas no que tange a dificuldade de serem vistas com clareza pelos olhos da alma. Entretanto, enquanto, o sofista se refugia na obscuridade do não-ser, sendo difícil capturá-lo, devido à escuridão do lugar, o filósofo não é de nenhum modo fácil ser visto em razão de habitar a região brilhante do ser, da qual é bastante devoto (*Sofista*, 254a-b) e como diz Platão, os “(...) olhos da alma da maioria são incapazes de sustentar a visão do divino” (*Sofista*, 254d). Dito isso, vejamos a perplexidade de Platão ao se defrontar com o filósofo, quando procurava o sofista:

E então, que nome daremos a essa ciência, Teeteto? Ou, por Zeus, tropeçamos sem perceber na ciência dos homens livres e, ao buscarmos o sofista, corremos o risco de já termos encontrado o filósofo? (*Sofista*, 253c)

Uma vez explicada a razão que levou Platão interromper sua argumentação, com o intuito de estabelecer a diferença entre a atividade do filósofo e a do sofista, faz-se necessário mostrarmos os últimos contornos que ganha a noção platônica de filosofia. Ela é descrita como a maior ciência e quem a pratica é nomeado especificamente de dialético, alguém “que filosofa com pureza e justiça” (*Sofista*, 253e). Para tanto, Platão se vale da analogia entre o filósofo, o gramático e o músico, no intento de demonstrar que, enquanto o gramático conhece quais letras se ajustam e quais não se adaptam, de modo a constituir as palavras, e o músico, por sua vez, sabe quais os sons que se harmonizam, a fim de formar a música, o filósofo é capaz, por meio do discurso, de apontar quais gêneros se harmonizam e quais não aceitam

elo que, atravessando todas as outras formas, inclusive até as mais contrárias, possibilita que elas sejam. Desse modo, pode-se inferir que na proporção que as vogais afetam as outras letras e estas, por sua vez, ao serem afetadas, comungam da natureza da vogal, unindo-se a ela e formando os nomes, o ser, ao afetar as coisas que estão nele envolvidas, possibilita que estas, tomem parte da sua natureza, tornando-se coisas que são. Cf. Ryle, G. Letters and syllables in Plato. *Philosophical Review*, p. 431-451, 1960.

reciprocidade (*Sofista*, 253c), ou como diz Platão, possui a habilidade de fazer “divisões segundo os gêneros e de não considerar a mesma forma diferente, ou outra a mesma (...)” (*Sofista*, 253d). Nesse sentido, filosofar é saber quais gêneros são capazes de se misturar e quais não; quais gêneros congregam todos, de modo a serem capazes de se conjugar e; quais gêneros são causa da separação de outros gêneros (*Sofista*, 253c).

Platão enumera quatro tipos de relações entre os gêneros, que o filósofo dialético deve ser capaz de apontar:

- 1) Uma forma através de muitas outras formas separadas;
- 2) Muitas formas diferentes, contidas numa maior;
- 3) Uma forma estendendo-se por muitos todos, ajustados numa forma só;
- 4) Muitas formas separadas (*Sofista*, 253d-e).

2.3.1.1.1 A relação dialética entre a predicação dos nomes e a comunhão dos gêneros

Segundo Platão, a predicação ocorre quando algo que é um é chamado com muitos nomes, em outras palavras, o ato de predicar implica atribuir várias denominações a uma única coisa²⁷ (*Sofista*, 251a-b). Essa concepção carrega consigo um problema que é a necessidade de defender a possibilidade de muitos serem um e de um ser muitos, enquanto condição necessária da predicação dos nomes (*Sofista*, 251c). Entretanto, defender a relação de um com muitos de modo a possibilitar predicação dos nomes não é uma tarefa fácil, pois o filósofo é obrigado a fornecer um argumento que seja capaz de contrariar Antístenes, para quem o discurso deve se restringir a uma nomeação da identidade do nome²⁸. De acordo com o seu famigerado argumento, do ‘homem’ pode-se dizer apenas que é ‘homem’ e do ‘bom’ somente que é ‘bom’, estando, terminantemente, proibido misturar a natureza destas duas coisas de modo a construir um discurso que seja capaz de enunciar o ‘homem é bom’, tendo

²⁷ A citação seguinte é esclarecedora, na medida em que Platão recorre a exemplos para dizer o que é a predicação: “Falamos de homem, aplicando-lhe variadas denominações, atribuindo-lhe cores e figuras, grandezas, vícios e virtudes; e, em todos estes e milhares de outros casos, não só dizemos o próprio homem, mas também que é bom e outras coisas sem fim. E também outras coisas ainda, cada uma das quais, de acordo com o mesmo discurso, supomos serem uma e dizemos muitas e com muitos nomes” (*Sofista*, 251b).

²⁸ Pouco se sabe do personagem histórico Antístenes. Entretanto, Cornford (1935, p. 254) ancorando-se em Schleimacher, oferece-nos a sugestão de Antístenes ter sido aluno de Górgias e, posteriormente à morte de Sócrates, ter fundado sua escola, época na qual provavelmente tinha mais de cinquenta anos, deixando um legado e discípulos. É difícil julgar se de fato a crítica de Platão é dirigida a Antístenes, visto que, também, ela poderia corresponder a Eutidemo e a seu irmão Dionisodoro, os quais antecipam a consideração daquele. Ainda, segundo o comentarista, dessa vez, apoiando-se em Aristóteles (apud *Metafísica*, 1024b, 32), demonstra-nos que a pretensão de Antístenes era proibir dizer, o que não fosse a própria expressão verbal (*logos*) de cada coisa. Não poderíamos chamar um ‘homem’ de ‘bom’, porque a bondade não é algo que lhe pertence.

em vista que ele pressupõe a contradição de combinar o que é muitos com o que é um e, vice-versa²⁹.

Nesse sentido, corre-se o risco de o discurso tornar-se restrito à enunciação de identidades, dado o argumento de Antístenes defender ser contraditório predicar cores, figuras, grandezas, vícios e virtudes às coisas, já que estas denominações, ao atribuírem outros nomes que não as identidades das coisas, seriam responsáveis por obliterar o que estas são em si. Posto isso, é necessário que se compreenda o porquê de a noção de participação ter solucionado o problema da inviabilização da predicação, possibilitando que o um e muitos se relacionem.

Ora, uma vez acolhida como verdadeira a hipótese que entre os gêneros, uns aceitam comungar entre si e outros não e, por conseguinte, as coisas, comportando-se do mesmo modo, refletiam as mesmas relações entre os gêneros – como é o caso das vogais, que servem de liame para formação das palavras e os sons agudos e graves que se unem produzindo a música (*Sofista*, 253a-b) – o mesmo acontece com a predicação, pois, ao passo que expressa verbalmente às participações, estabelecidas entre as formas, propõe que nomes que se misturam, enquanto outros não.

Dessa maneira, pode-se dizer que há uma relação dialética entre o âmbito da predicação dos nomes e o âmbito da participação dos gêneros, pois, enquanto, a realidade da participação dos gêneros é o que possibilita a realidade da predicação dos nomes, esta, por sua vez, expressa verbalmente as participações estabelecidas entre os gêneros. Sendo assim, a dimensão ontológica da comunhão das formas condiciona o discurso que, para além da enunciação da identidade das coisas, é capaz de atribuir-lhes outras denominações, visto que, ao expressar vocalmente a comunhão dos gêneros, é também de sua natureza a capacidade de mistura. Posto isso, queremos defender que de maneira análoga às formas que tomam parte das naturezas de outras formas, os nomes, uma vez que expressam verbalmente as relações estabelecidas entre as formas, igualmente se combinam, pronunciando a comunhão delas por meio do discurso³⁰.

²⁹ Platão endereça uma crítica ferrenha a Antístenes e a qualquer doutrina que defenda a inviabilidade da mistura, comparando-os ao ‘inimitável Eurícles’. Apesar do tom irônico que foi tecida a crítica, ela não deixa de ser verídica, pois ao recusarem que uma coisa possa comungar da afecção de outra, Antístenes e tantos outros, abrigam um inimigo na suas próprias casas que os refutam, tendo em visto que, paradoxalmente, não conseguem prescindir da mistura dos nomes para sustentar que as coisas não possuem a capacidade de mistura. Ora, eles são forçados a acoplar ao verbo ‘ser’ inúmeras expressões como ‘separado’, ‘dos outros’, ‘por si’, não conseguindo abrir mão da combinação dos nomes na construção de suas teorias (*sofista*, 252c).

³⁰ Escolheu-se advogar a favor dessa hipótese devido à maneira como Platão soluciona o problema da predicação. Quando Platão interroga como diversos nomes podem ser aplicados a uma única coisa, ele desloca sua

2.4 A importância da reformulação da negativa para a noção platônica de participação e predicação

Platão havia mostrado que as teses dos fluxistas e dos imobilistas se auto-refutam, na medida em que ambas impedem a participação das formas e, conseqüentemente, a predicação dos nomes. Como enunciar uma tese, quando no seu interior está contido a impossibilidade de pensá-la e dizê-la? No caso dos que advogam que o ser é movimento, porque nada é em si, sequer temos formas para participar e nomes para predicar, dado que tudo está destituído de identidade. E, por último, no que tange aos que sustentam que o ser é repouso, há formas e até nomes, mas como tudo está destituído de movimento, nem as formas podem participar nem os nomes podem ser predicados. Posto isso, apesar de aparentemente as teses dos fluxistas e imobilistas serem completamente antagônicas, elas se intercalam, no que concerne a impossibilitar a participação e a predicação (*Sofista*, 251d).

Entretanto, apesar dessas doutrinas impossibilitarem a combinação entre os gêneros e entre os nomes, nada poderiam dizer, se não houvesse mistura. Como veremos mais adiante, pensar é saber identificar quais formas se combinam e se separam, enquanto, predicar é expressar verbalmente essa combinação e separação que ocorre no âmbito do pensamento.

Platão, então, acolhe a hipótese que, dentre as formas, algumas aceitam comungar entre si e outras não. O filósofo elege o movimento, o repouso e o ser, como gêneros supremos, dado o grau de importância que possuem em relação às outras formas³¹ (*Sofista*, 254c). O intuito do filósofo, ao destacar a pertinência destes três gêneros, foi delimitar o objeto de sua próxima investigação, escapando de possíveis embaraços, caso empreendesse um exame levando em consideração todas as formas³². Dessa maneira, Platão restringe-se aos

investigação para uma análise da comunhão dos gêneros com o intuito demonstrar que os nomes, assim como os gêneros, possuem a capacidade de se misturar. Portanto, entende-se que não seria possível viabilizar a predicação dos nomes sem antes recorrer a uma instância ontológica que fosse responsável pela mistura dos nomes. Em outras palavras, o que se quer deixar claro é que, somente, é viável sustentar que o um é múltiplo e o múltiplo é um, enquanto condição de os nomes serem predicados, se antes for constatado que a capacidade de comunhão das coisas não é algo restrito à formação do discurso, da palavra ou da música, mas é estrutura do próprio mundo, que envolvendo todas as coisas, possibilita não só que os exemplos mencionados participem da sua capacidade de mistura, bem como tudo aquilo que lhe está envolvido (*Sofista*, 251b-254c).

³¹ De maneira indireta, Platão indica às razões que o levaram a eleger tais formas como gêneros supremos. O ser, porque sem a comunhão com ele nada poderia ser; o movimento, por ser indispensável para a alma se movimentar em direção ao objeto do conhecimento e; o repouso, por, também, ser fundamental no processo epistêmico, uma vez em que, se tudo estivesse em movimento ininterrupto, nada seria idêntico a si, o que acarretaria na impossibilidade ser acessado pelo conhecimento (*Sofista*, 248e-249d).

³² Conforme Cornford (1935, p. 276), em todo o *Sofista*, Platão utiliza gêneros (γένος) e formas (εἶδος) indistintamente. Isto pode ser verificada, na seguinte passagem, quando o hóspede de Eléia diz: “(...) mas tendo

gêneros supremos numa análise que se dividiu em dois momentos: primeiramente, buscamos estabelecer a qualidade de cada gênero supremo (*Sofista*, 254e-257a) e; posteriormente, examinamos de que modo os gêneros supremos têm capacidade de comunicação recíproca (*Sofista*, 257b-260a).

É importante nos determos nesse exame, tendo em vista que a noção platônica de participação não consegue explicar totalmente como os gêneros, participando de outros, não têm suas identidades confundidas com aquilo que tomam parte. É com a dedução do gênero do outro e com a reformulação da negativa que a noção platônica de participação pôde dar conta, respectivamente: de o ser ser outro que não o movimento e o repouso; de o movimento e do repouso participarem do ser, sem que aqueles sejam o mesmo que este e, por último, de um ser muitos e muitos serem um, possibilitando a predicação dos nomes (*Sofista*, 251b).

2.4.1 A dedução do mesmo e do outro enquanto gêneros supremos

Uma vez estabelecido que, por um lado, o movimento e o repouso participam da natureza do ser para que de algum modo suas naturezas sejam e, por outro lado, ambos são reciprocamente sem mistura, visto que o movimento e o repouso teriam suas naturezas obstruídas naquilo que são em si mesmos, Platão faz a seguinte afirmação sobre a relação entre tais gêneros: “então, cada um deles é diferente dos outros dois, mas é o mesmo para si próprio” (*Sofista*, 254d). Com efeito, o objetivo do filósofo com tal afirmação é fomentar uma investigação a respeito tanto do que é a natureza do outro, quando se diz que um gênero supremo é outro em relação aos outros, quanto do que é a natureza do mesmo, quando se diz que um gênero supremo é o mesmo em relação a si próprio. Para consecução desse objetivo, foram analisadas as consequências das seguintes hipóteses:

- 1) O movimento e o repouso são o mesmo ou o outro? (*Sofista*, 255a);
- 2) O ser e o mesmo não sinalizam nada diferente? (*Sofista*, 255b);
- 3) Caso o ser e o outro fossem pensados sendo o mesmo, seria possível o primeiro ser em si mesmo e o segundo em relação a outro? (*Sofista*, 255c).

A primeira hipótese precisa ser descartada e, por conseguinte, o outro e o mesmo devem ser concebidos como coisas distintas do movimento ou do repouso, na medida em que qualquer tentativa de atribuir algo em comum ao movimento e ao repouso forçá-los-ia a

escolhido algumas (εἶδη)” (*Sofista*, 254e). Passagem que se identifica rapidamente com o que o filósofo diz logo em seguida: “com os gêneros supremos (γενῶν) daqueles que agora mesmo enumeramos (...)” (*Sofista*, 254e)

comungar de naturezas que lhe são contrárias. Ora, quando se supõem que o movimento e o repouso são o outro ou o mesmo, conseqüentemente, obstruem-se suas naturezas, pois tal suposição força a cair numa contradição qualquer um que diga que o movimento e o repouso são outro em relação ao outro e que são os mesmos em relação a si próprios. No instante em que essa sentença for proferida, aquele que a enuncia estará combinando o movimento com o repouso, dado que o outro e o mesmo não foram definidos como diferentes do movimento e do repouso. Portanto, para que nem o movimento se encontre parado e nem o repouso se ache em movimento é necessário advogar a favor de que o mesmo e outro não são o movimento ou o repouso.

A segunda hipótese, também, não pode ser aceita, e a natureza do ser, conseqüentemente, não deve ser identificada com a do mesmo, sob o risco de mais uma vez as naturezas do movimento e do repouso serem combinadas. Caso seja assumida a posição de que o ser e o mesmo não sinalizam nada diferente, inevitavelmente, será produzida uma nova contradição, na proporção que dizer que o movimento e o repouso são, implicará enunciar que ambos são o mesmo. Desse modo, com o intuito de escapar novamente do paradoxo que é conceber tanto o movimento em repouso, como o repouso em movimento, é imprescindível colocar o mesmo como um quarto gênero ao lado do movimento, do repouso e do ser.

Por fim, é necessário eliminar a terceira hipótese e admitir o outro como um quinto gênero, pois, caso seja aceito que o ser e o outro são simplesmente maneiras diferentes de se referir ao mesmo gênero, tanto o ser não poderá ser concebido em si e por si, como o outro não poderá ser dito em relação aos outros. Para esclarecer a razão pela qual o ser e o outro diferem totalmente, é pertinente retomar uma breve consideração feita por Platão sobre os gêneros supremos: “(...) uns são, em si e por si, e outros sempre são ditos em relação aos outros” (*Sofista*, 255c). Tal argumentação evidencia a diferença dos gêneros do ser e do outro, visto que, enquanto o primeiro é em si e por si, porque não comunga de nenhum outro gênero para que seja; o segundo apenas é concebível na sua relação com os outros gêneros. Portanto, somente, assegurando-se uma natureza propriamente do outro, escapa-se da contradição, segundo a qual o ser é por causa da sua relação com os outros e o outro é em si e por si.

3 A REFORMULAÇÃO DA NEGATIVA ENQUANTO DIFERENÇA

Este capítulo é o desdobramento das problemáticas tratadas no primeiro, as quais giraram em torno de como solucionar a impossibilidade de definir o que são as imagens, a falsidade (*Sofista*, 236e-242e) e a predicação dos nomes (*Sofista*, 250b-252e), a partir da dedução dos sumos gêneros – a qual, por sua vez, foi possibilitada pela formulação do conceito de ser, enquanto potência (δύναμις) (*Sofista*, 247e). Nessa perspectiva, com o intuito de sustentar nossa tese, segundo a qual a predicação dos nomes é mediação do dualismo onto-epistemológico entre o inteligível e o sensível, possibilitando, assim, que as coisas sensíveis participem das formas inteligíveis, é necessário apresentarmos o desdobramento da dedução dos gêneros, mais precisamente a reformulação do sentido da negativa de contrariedade para diferença, enquanto forma relativa e em si, pertencente ao gênero do outro (*Sofista*, 256e-259b). Afinal de contas, a reformulação do não-ser abriu caminho para viabilização não só da predicação dos nomes, essencial na sustentação de nossa tese, mas também para a existência das imagens e para a definição do ‘que são’ e sustentação da possibilidade de falsidade do enunciado, do pensamento, da opinião e da imaginação (*Sofista*, 263c-264b).

3.1 Os gêneros supremos e as suas relações de reciprocidade

O objetivo deste tópico é mostrar como a reformulação da negativa, enquanto diferença (*Sofista*, 256e-259b), conseguiu englobar os problemas de definição do ser, enquanto uma entidade que engloba movimento e repouso (*Sofista*, 249d), e da predicação dos nomes, como aquilo que articula a unidade com a multiplicidade (*Sofista*, 251a). Para tanto, apresentamos a dialética dos cinco sumos gêneros (o ser, o movimento, o repouso, o mesmo e o outro) (*Sofista*, 250a-256a), enfatizando que não há identidade sem diferença e diferença sem identidade, com o objetivo específico de deduzir a natureza do não-ser, enquanto parte do gênero do outro, comparando-a a ciência que, apesar de ser um todo, é composta por diversos saberes particulares que recebem os seus nomes em conformidades com o objeto de que são saber (*Sofista*, 257c-d). A finalidade desse comparativo entre o não-ser e a ciência, portanto, foi mostrar que a diferença, também, recebe seus nomes específicos de acordo com o intervalo de coisas que são diferentes dela.

Nessa perspectiva, à luz do que expusemos no capítulo anterior, deduzimos os cinco gêneros supremos, a saber, o movimento, o repouso, o ser, o mesmo e o outro (*Sofista*, 250a-256a). Contudo, é necessário compreendermos como esses gêneros se entrelaçam. O

ser é o gênero responsável por congregar os quatro restantes, na medida em que eles, somente, são, porque estão envolvidos pelo ser e, uma vez envolvidos, participam daquilo que o ser é (*Sofista*, 256a). Por seu turno, o movimento e o repouso são aqueles gêneros que não comungam com todos, mas apenas com alguns, tendo em vista que não podem tomar parte um do outro, em virtude de ser descabido denominar tanto aquilo que se move como parado, quanto sustentar o estático em movimento. (*Sofista*, 256b).

Por sua vez, é oportuno observarmos que as naturezas do mesmo e do outro atravessam todos os gêneros supremos, pois a participação com o mesmo é imprescindível, a fim de que sejam idênticos a si mesmos, sendo a participação com o outro indispensável para que se diferenciem uns dos outros (*Sofista*, 256b). Nesse contexto, Platão busca evidenciar que a identidade e a diferença não decorrem das naturezas dos gêneros, mas são oriundas das participações que estabelecem respectivamente com as formas do mesmo e do outro. Por exemplo, o movimento, somente, é idêntico a si mesmo, uma vez que participa da forma do mesmo, contudo, sua natureza, que é a de se movimentar, apenas, consegue se separar da natureza do mesmo, visto que o movimento também comunga da forma do outro, possibilitando ele ser outro em relação a outras formas.

À vista disso, não haveria identidade sem a diferença, pois os gêneros supremos, se não tivessem a capacidade de participarem da forma do outro, como seria possível diferenciar a sua natureza da noção de identidade (da forma do mesmo)? Também, o contrário deve ser defendido: não haveria diferença sem identidade, visto que, não possuindo identidade consigo mesmo, por estarem inviabilizados de participar da forma do mesmo, nem sequer poderiam ser conhecidos³³ e, conseqüentemente, estariam inviabilizados de serem outros em relação os outros. Em outras palavras, como seria possível afirmarmos que o movimento é outro em relação ao repouso, se o movimento não pudesse ser captado cognitivamente, por ser idêntico a si mesmo? Nesse sentido, a participação do movimento no mesmo, ao possibilitar que o movimento possua uma identidade própria, tornou-o acessível epistemologicamente, o que é imprescindível para que o movimento seja colocado como outro em relação ao repouso (*Sofista*, 256c).

Em síntese, é preciso que defendamos que todos os gêneros, necessariamente, participem das formas do mesmo e do outro, não sendo permitido prescindir de uma

³³ Segundo Platão, o que não possui identidade própria, do mesmo modo e acerca de si, não pode ser conhecido, pois está ininterruptamente sendo levado e movido (*Sofista*, 249b-c). Por essa razão, advogamos pela interdependência entre as noções de identidade e diferença, estando, portanto, proibido que uma participação seja excluída em função da outra, sendo necessário, assim, admitir que todos os gêneros participam do mesmo e do outro, visto que só há identidade se houver diferença e só há diferença se houver identidade.

participação em detrimento da outra, dado que a identidade é correlativa a diferença e, do mesmo modo, a diferença é correlativa da identidade. Se por um lado, é impossível pensar a identidade dos gêneros sem que seja pressuposto também uma participação deles com o outro, visto tal participação ser indispensável para que os gêneros sejam captados, separados da forma do mesmo; por outro lado, é inviável conceber a diferença dos gêneros sem também levar em consideração a participação deles com o mesmo, pois, afinal, esta participação é responsável pela cognição da identidade dos gêneros, o que é de suma importância, tendo em vista que somente, na condição de serem conhecidos, é que os gêneros podem, de alguma forma, ser outros em relação aos outros (*Sofista*, 256c).

3.1.1 A reformulação do sentido da negativa enquanto diferença

De certo modo, os gêneros são o mesmo e não são o outro e, de outro modo, são o outro e não são o mesmo. Isto porque os gêneros, quando pensados, na sua participação com o mesmo, além de serem captados idênticos a si mesmos, também são concebidos não sendo o outro. Algo semelhante acontece aos gêneros supremos, quando pensados na sua participação com o outro, pois, apesar de serem captados como sendo outros, também são concebidos não sendo o mesmo. Portanto, Platão percebe que o “não ser é sobre o movimento e por todos os gêneros. Pois, em todos a natureza do outro opera, fazendo cada um não ser (...)” (*Sofista*, 256e). Dessa maneira, evidenciamos ser impossível nos livrarmos do não-ser sem prejuízos ao discurso, visto que, por um lado, dizer que um gênero é o mesmo, leva a deduzir que o gênero enunciado não é outro, assim como, é impelido a deduzir que o gênero não é o mesmo, quando se diz que ele é outro. Conforme Platão argumenta:

(...) devemos concordar que, na verdade, o movimento é o mesmo e o não mesmo e não nos amofinarmos. Pois, quando dizemos ele ser o mesmo e o não mesmo, não dizemos que é de modo semelhante, mas, quando dizemos que é o mesmo por causa da participação do mesmo, e, quando dizemos que não é o mesmo, é por causa da comunhão com o outro, por causa do qual se forma separado do mesmo, vindo a ser não aquele, mas outro, de modo a ser de novo dito corretamente não mesmo (*Sofista*, 256b).

Sendo assim, os gêneros são e não são, pois não é só o ser que os atravessa, fazendo com que sejam, mas também o não-ser, já que tal participação possibilita os gêneros serem outros em relação ao outros (*Sofista*, 257a). Nessa perspectiva, Platão conclui: “(...) diremos com correção que todas as coisas não são, e, de novo, por participarem do ser, que são e também que existem” (*Sofista*, 256e). Contudo, é importante acrescentar que há uma

relação entre o ser e o não-ser, na medida em que um perpassa o outro. Ou seja, o ser não é, haja vista ser outro em relação aos outros gêneros e, o não-ser, por sua vez, é, já que está envolvido pelo ser. Nas palavras do filósofo, “(...) relação a cada uma das formas, o ser é múltiplo, o não-ser uma multidão indefinida” (*Sofista*, 256e). Isso, porque, por um lado, muitas são as coisas que são (uma multiplicidade de seres) e, por outro lado, é impossível definir o número de coisas que não são cada uma das que são (multidão indefinida do não-seres). É por essa razão que Platão também advoga:

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

Diante disso, Platão vê a necessidade de reformular o sentido do não-ser, enquanto outro do ser, pois percebe que, quando profere o não-ser, não está dizendo o contrário do ser, mas, tão somente, algo que é outro em relação ao ser. Assim, o filósofo entende que a negação indica algo diferente em relação àquilo que é negado. Por exemplo, quando se diz não-grande, não é possível sustentar, com exatidão, se a negação está se referindo ao pequeno ou ao regular, contudo, é razoável dizer que a negação colocada antes do nome grande significa algo diferente do grande (*Sofista* 257b). É importante conferir as palavras do filósofo sobre o que é negar:

Então, não admitiremos que, quando se diz uma negação, esta signifique o contrário, mas tão somente que, colocada antes dos nomes que se seguem, indica algo diferente das outras coisas, ou melhor, das coisas acerca das quais tratam os nomes pronunciados depois da negação (*Sofista*, 257c).

Platão, então, argumenta que a natureza do outro deve ser compreendida de maneira análoga à da ciência (*epistême*) e da arte, já que cada um destes dois, mesmo sendo um, divide-se em partes, melhor dizendo, fragmenta-se em tantos outros saberes e artes, os quais recebem denominações próprias de acordo com seus objetos específicos. É nesse sentido que há uma semelhança entre o saber, a arte e a natureza do outro, na medida em que esta última, também, apresenta-se fragmentada, visto possuir partes que fazem rigorosamente contraposição a determinadas formas (*Sofista*, 257c-d). A alusão de Platão ao não-belo, ao não-grande e ao não-justo, enquanto partes que foram separadas do gênero do outro, as quais são rigorosamente outras em relação ao belo, ao grande e ao justo, respectivamente, contribui para que se perceba a natureza recortada do outro e como as suas partes não fazem

contraposição a qualquer forma – mas precisamente àquelas formas em relação às quais tais partes são necessariamente outras³⁴ (*Sofista*, 257d-258a).

Posto isso, entendemos que a diferença que está por detrás da reformulação da negativa tem que indicar um intervalo de formas e predicados que descarta o ser daquilo que negamos. Por exemplo, caso Platão tivesse designado o amarelo e o pequeno como coisas não-grandes, facilmente, evidenciaríamos que a cor amarela não descarta a existência do tamanho grande em alguma coisa e nem a sua predicação em algum nome, visto que algo poderia ser amarelo e grande sem maiores problemas. Entretanto, seria inconcebível em pensamento ou mesmo dizermos num enunciado que algo, ‘em relação a si mesmo’ ou ‘em relação outra coisa’, é grande e pequeno. Nessa perspectiva, não devemos encarar a negativa simplesmente como o contrário³⁵ daquilo que negamos, mas como uma gama de propriedades que lhe são especificamente incompatíveis, dado que lhe são diferentes, já que não podem conviver seja numa mesma participação, seja numa mesma predicação, visto que a presença de um descartaria a presença do outro.

Diante do que foi exposto, Platão acaba oferecendo recursos teóricos que possibilitam solucionar as três questões que foram levantadas no início deste tópico, mas que precisaram ser suspensas, tendo em vista não ser possível respondê-las sem antes apresentar o percurso intelectual que levou Platão concluir que o sentido da negativa é diferença. Desse modo é importante recapitular as três questões: a primeira, como é possível o movimento e o repouso participarem do ser sem suas naturezas se confundirem com a deste último? A segunda, de que maneira o ser, enquanto envolvente dos pares de opostos movimento e repouso, não se encontra parado e nem se movendo? E por último, como é possível que muitos sejam um e que um seja muitos, de modo à predicação dos nomes ser possível?

³⁴ Segundo Brown (2011, p. 271-275), devemos compreender a negativa, como indicador do *intervalo de propriedades incompatíveis*, que são especificamente diferentes daquilo que pretendemos negar. É possível visualizar isso na passagem em que Platão tem o cuidado de dizer o que é não-grande pode ser igualmente o regular, bem como o pequeno (*Sofista*, 257b). Vejamos, neste exemplo, como o filósofo teve perícia ao designar o não-grande dentro dum *intervalo de propriedades* que são rigorosamente outras que não o tamanho grande. É nesse sentido que a intérprete preocupou-se em mostrar que a diferença de algo não pode ser aleatória ou indeterminada, de modo a englobar uma infinidade de coisas que não são idênticas àquilo que negamos, pois, se fosse assim, Platão poderia ter dito que a cor amarela é não-grande, mas, pelo contrário, o filósofo delimita o não-grande dentro dum *intervalo de propriedades* (os tamanhos igual e pequeno) que lhe são especificamente incompatíveis.

³⁵ Aqui, acompanhamos novamente o argumento Brown (ibidem, p. 275), com a reformulação do sentido da negativa. A noção de contrário não é totalmente excluída do pensamento platônico, mas passa ter uma conotação de contrário polar, na medida em que os contrários são os extremos opostos dentro duma escala (ex: o grande é o contrário polar em relação ao pequeno e, vice-versa, porque um é o extremo contrário do outro). Ou seja, o grande é contrário polar (*antithesis*) em relação ao pequeno, mas não é só isso, eles, também, são diferentes, uma vez que entre ambos existe o regular, de modo que a escala não se esgota nos tamanhos grande e pequeno.

A primeira questão é resolvida, porque Platão advoga que o não-ser é causa necessária de os gêneros se diferenciarem dos seres, ou seja, a comunhão do movimento e do repouso com a negação do ser é responsável por ambos não serem idênticos ao que é ser.

Já a segunda questão encontra uma saída na proporção que o ser não escapa da comunhão com o gênero do outro, que lhe permite ser outro em relação ao movimento e ao repouso, possibilitando que não esteja parado nem em movimento.

Por fim, os problemas que inviabilizam a predicação dos nomes, levantados na terceira questão, são sanados, também, com a dedução do gênero do outro, o qual atravessa todas as formas; pois, se a predicação dos nomes é a expressão verbal da comunhão dos gêneros, um nome poderá se misturar a muitos, bem como muitos a um, sem que percam sua identidade, já que o outro separa as identidades, fazendo com que não sejam as mesmas.

Platão, portanto, com a dedução do gênero do outro e da forma do não-ser, como sua parte integrante, consegue não apenas resolver o problema da definição do ser, bem como possibilitar a predicação dos nomes. Com efeito, a noção platônica de participação, com a inserção do outro entre as coisas que são, ganhou um recurso teórico a mais, pois tomar parte da natureza de algo seja por meio da participação, seja através da predicação, não significa ser o mesmo que este algo, mas tão somente ter parte deste algo. Por essa razão, a reformulação da negativa, como diferença, possibilitou tanto que o ser congregasse o repouso e o movimento, sem que fosse o mesmo que os outros dois; bem como a predicação articular a unidade com a multiplicidade, sem que tais noções sejam tratadas de maneira idêntica, pois os dois casos são perpassados pelo não-ser, de modo a possibilitar que haja comunhão entre as naturezas das coisas, para que tais naturezas possam ser distintas, mesmo comungando umas da outras.

3.2 O não-ser relativo e em si

Ao estabelecer os cinco sumos gêneros (*Sofista*, 255e-259b), Platão traça uma distinção entre a natureza do outro e a do ser, fato que impossibilitará encarar o outro da mesma maneira que os demais gêneros. A natureza do outro se expressa somente na relação com os outros (*Sofista*, 255e), enquanto a do ser independe de tal relação para se expressar. Posto isso, podemos verificar, analogamente ao ser, que o movimento é movimento, o repouso é repouso e o mesmo é o mesmo, sem que, para tanto, seja preciso estar dentro de uma relação com outros gêneros, ao contrário do outro, que obrigatoriamente “é outro em relação aos outros, por causa de outro” (*Sofista*, 255d). Nessa perspectiva, Santos (2011, p.95)

lança um dilema, que vale a pena refletirmos, se o outro não for uma forma “(...) não se percebe como pode causar e explicar o que quer que seja; se for, igualmente se torna impossível compreender a razão pela qual não pode ser ‘em si’”. Sendo assim, apesar da natureza relacional do outro, não podemos esquecer sua dimensão ontológica, na medida em que o outro possibilita que vejamos as formas em suas relações, separando e distinguindo cada gênero entre si (*Sofista*, 254d).

3.2.1 O não-ser como relativo

A princípio Platão concebe o não-ser, tal como o outro, de maneira perspéctica, isto é, enquanto “algo outro das coisas que são” (*Sofista*, 257e). O não-ser, portanto, aparece como relativo, pois sua existência decorre da diferença há entre os gêneros, levando-nos à conclusão de que a negação possui um modo de existir diferente do ser, já que, enquanto este existe em si, aquele somente é na sua relação com os outros (*Sofista*, 255d). Por essa razão, é correto dizer que o não-ser existe como diferença do ‘que é’ (*Sofista*, 255d, 256d-e), segundo a qual, de acordo com a interpretação de Santos (2011, p.107-108), pode ser entendida de duas perspectivas: individualmente, quando cada uma das coisas não é a mesma que qualquer das outras ou todas elas, em conjunto (*Sofista*, 256d) e; globalizante, quando a totalidade das coisas não são cada uma das coisas que é (*Sofista*, 256d-e).

Posto isso, para que se diga o que é uma entidade, é necessário que se diga também aquilo que ela não é, visto que a natureza do que não é delimita a natureza do que é (*Sofista*, 250e; 256d-257a). Assim, o que é, somente, pode ser captado, se também assimilarmos o que não é em relação à entidade, uma vez que tal relação possibilita que ela possua uma delimitação. É por essa razão que Sayre (1970, p.82) sustenta que está contida em cada forma, como uma espécie de complemento, a sua negação, ou seja, a sua forma negativa, a qual se contrapõe necessariamente a determinada forma, mas não como contrária a ela, apenas como diferente.

Portanto, por um lado, conceber o não-ser, enquanto outro das coisas que são, representa uma rejeição ao monismo de Parmênides, visto que, ao passo que o eleata aponta para a unidade numérica do ser, Platão oferece uma infinidade de formas que não são as coisas que são. Por outro lado, como veremos adiante, interpretar a existência do não-ser de maneira apenas perspéctica impossibilita que seja pensado fora da relação com outros gêneros, porque, ao contrário de o que é, não podemos pensá-lo enquanto uma forma em si, mas somente enquanto uma totalidade de coisas que não são em relação às coisas que são.

3.2.1.1 Três perspectivas de não-ser

Segundo Frede (2013, p.480), em o *Sofista* (255e-257a), é possível extrair três perspectivas de não-ser:

- 1) “O não-ser de alguma coisa que não é a forma do ser”;
- 2) “De modo mais geral, o não ser de alguma coisa que não é alguma coisa ou outra”;
- 3) “finalmente, a inversão de (2), o não ser de alguma coisa que não é com referência a alguma coisa outra”.

O primeiro caso versa sobre o não-ser que não é a forma do ser. Ou seja, o não-ser não é contrário, mas diferente do ser.

Nas palavras do comentador, o segundo caso é: “(...) alguma coisa que fracassa em ser alguma coisa ou outra (Ibidem). Por exemplo, o não-grande fracassou especificamente em ser grande. Nessa perspectiva, quando designamos algo por não-grande, não queremos enfatizar que seu tamanho é precisamente o médio ou o pequeno, mas sublinhar que determinada coisa possui tamanho diferente da grandeza. Ora, ser não-grande, não é ser o contrário do grande, porém, diferente. O que marca a diferença do não-grande, não é separadamente o pequeno ou o igual, mas os dois. Por isso, sustentamos que, quando chamamos algo não-grande, o que buscamos evidenciar é que as coisas não grandes são de um modo (pequeno ou igual), que é outro que não o grande.

Conforme Frede (2013, p.481-487), para que entendamos o que quer dizer o não-ser de algo que não é com referência alguma coisa ou outra, o terceiro modo de encarar a negativa segundo o intérprete, é preciso que tracemos uma distinção, não claramente estabelecida por Platão, entre os enunciados que indicam não-identidade, como por exemplo, “o movimento não está em repouso” (*Sofista*,255e) e os que mostram predicação negativa comum, como no caso de “Teeteto não está voando” (*Sofista*,263a). O filósofo não deixa suficientemente esclarecido a diferença entre o ‘não-ser’ do ‘não está em repouso’ do movimento e o não-ser do ‘não está voando’ de Teeteto. No primeiro caso, ‘não-ser’ indica a não-identidade, na medida em que o movimento e o repouso são diferentes. Enquanto, o não-ser, que se acha no fato de Teeteto não estar voando, mostra-nos uma predicação negativa comum, que não indica apenas diferença entre Teeteto e o gênero dos voadores, mas a ausência do aspecto voar em Teeteto.

Selecionamos passagens, na quais estão contidos os sentidos da negativa, acima enumerados. Logo, no primeiro passo, podemos observar que Platão inicia apresentando o

sentido mais usual de não-ser, enquanto tudo aquilo que não é a forma do ser. Entretanto, nos passos subsequentes, Frede (2013, p. 481-487) tem razão ao dizer que o filósofo não deixa claro o suficiente a diferença das perspectivas de não-ser dos enunciados que indicam não-identidade e dos que apontam predicacões negativas comuns:

Sempre que dizemos não ser, não dizemos algo contrário, mas apenas outro (*Sofista*, 257b);

(...)

Por exemplo, quando dizemos algo não grande, parece-te que, com a expressão, algo aponta mais para o pequeno do que para o regular? (*Sofista*, 257b);

(...)

Então, não admitiremos que, quando se diz uma negação, esta signifique o contrário, mas tão somente que, colocada antes dos nomes que se seguem, indica algo diferente das outras coisas, ou melhor, das coisas acerca das quais tratam os nomes pronunciados depois da negação (*Sofista*, 257b-c);

(...)

(...) cada vez que pronunciamos não belo, isso é outro da natureza do belo e não de algum outro (*Sofista*, 257d);

(...)

Logo, de modo semelhante, deve ser dita a mesma coisa em relação ao não grande e ao grande (*Sofista*, 258a).

Dessa maneira, a sutil diferença entre os tipos de não-ser mencionados é que, enquanto um indica a não-identidade, isto é, que algo *não é* outra coisa, evidenciando *não ser* certo aspecto, o não-ser, utilizado nas predicacões negativas, mostra-nos que algo *'não possui'* certo aspecto. Entretanto, apesar de tal diferença não estar explícita, advogamos que o modo como Platão concebeu a forma da diferença, análoga à ciência (*Sofista*, 257c-d), constituída de partes, possibilita-nos pensar estes dois tipos de não-ser (não-identidade e predicacão negativa) como perspectivas de conceber a diferença, as quais fazem parte de um todo maior que é a forma do outro. Conforme Frede (2013, p.484):

(...) o ser para Platão é uma questão de ser algo ou outro. E, de modo correspondente, não ser sempre é uma questão de não ser de certa perspectiva, por aspecto, ou de certo modo. Não há tal coisa como um não ser não qualificado. Isso parece captado por Platão no resumo que sugere, onde ele fala de não-ser como parte do diferente que é posicionado contra um tipo particular de ser (*pros to on hekaston*, 258e1). Desse modo, ser não ser é ser algo que é diferente de algo que é de certo modo, de certa perspectiva.

Diante o que foi exposto, tentemos compreender a terceira perspectiva de não-ser, que não é com referência a alguma coisa. Para tanto, faz-se necessário lembrar o segundo caso, visto ser o seu inverso: não-grande e não-belo são modos de não-ser que se referem especificamente ao grande e ao belo. Entretanto, quando enunciamos 'Teeteto não está

voando’, este ‘não’ não deve ser compreendido apenas como indicativo de o ‘gênero dos não-voadores’ não se identificar com (não ser o mesmo que) ‘Teeteto’, mas para marcar também o fato de o não-ser de ‘não estar voando’ de Teeteto não ser especificamente outro em Teeteto. Em outros termos, enquanto Teeteto não está voando, devido à sua participação no gênero dos ‘não-voadores’, o não-ser do ‘gênero dos não-voadores’ não é com relação à Teeteto, mas seu não-ser é com relação ao ‘gênero dos voadores’. Esse segundo caso, entretanto, só foi possível admitirmos, porque entendemos que negativa, para além do seu sentido de não-identidade numa expressão, ela, nas predicções negativas, indica a ausência de alguma coisa ou de uma relação.

A razão que nos levou a apresentar as três perspectivas de não-ser é o fato de a compreensão da negativa apenas como diferença ou não-identidade não ser suficiente para justificarmos a existência dos enunciados falsos. Por exemplo, levando em consideração o seguinte enunciado: ‘o objeto X não é grande’, se ele de fato for grande, eis que temos um enunciado falso. Contudo, se o não-ser significasse apenas diferença ou não-identidade entre o objeto X e a grandeza, a falsidade do enunciado não se sustentaria, pois realmente o objeto X é outro que não a forma da grandeza. Nesse sentido, é preciso que se entenda o ‘não’ como a negação de certo aspecto em alguma coisa, por isso, na expressão ‘o objeto X não é grande’, o que se está mostrando é o fato de o objeto não possuir uma determinada qualidade, a da grandeza.

3.2.1.1.1 *O não-ser em si*

Até o momento, encaramos a existência do não-ser, somente, como relativa às coisas que são, ou seja, a negativa foi sempre entendida numa conotação de diferença ou alteridade em relação à entidade (*Sofista*, 256-257c), o que foi suficiente para sustentarmos o corolário platônico que afirma o não-ser de algum modo é (*Sofista*, 241d). Afinal de contas, na medida em que concebemos o não-ser como outro em relação ao ‘que é’, a concepção desta relação implica que o não-ser de algum modo é e que, necessariamente, ele participa do ser. Entretanto, Platão sabe que é preciso alargar a compreensão do não-ser de ‘relativo’ para ‘em si’, dada a premência de defender o outro corolário de sua tese, a saber, aquele que afirma o ser de certo modo não é (*Sofista*, 241d).

Com o intuito de defender a segunda tese, o filósofo sustenta que o ser de algum modo é não-ser, entendendo-o como uma forma em si, com a qual o ser e os demais gêneros estabelecem comunhão para se diferenciarem entre si. Assim, a existência do não-ser não

deve ser concebida apenas como relativa, mas também, enquanto um gênero que possui sua existência em si mesmo³⁶ (*Sofista*, 258c). À vista disso, o pensador é bastante enfático ao declarar que:

(...) o não ser em nada é mais falto de entidade do que os outros, e é preciso ousar dizer já que o não-ser existe firmemente e que tem sua própria natureza; como o grande era grande e o belo era belo, e, por sua vez, o não grande era não grande e o não belo não belo, assim também o não ser era em si e é não-ser como forma numericamente uma (...) (*Sofista*, 258c).

Platão, portanto, coloca-se contra uma leitura unívoca de não-ser³⁷, com o intuito de defender as suas duas teses, as quais afirmam, por um lado, o não-ser de alguma forma é e, por outro lado, o ser de certo modo não é (*Sofista*, 241d). Para tanto, o filósofo argumenta que o não-ser é constituído pela natureza do outro, não só em relação ao ser, mas em contraposição a todos os outros gêneros, já que o não-ser é o gênero que possibilita, não apenas o ser, mas todos os outros gêneros serem tomados como outros em relação aos outros (*Sofista*, 258d-e). Posto isso, o não-ser é um gênero, em si, que não é menos que os demais gêneros e, por essa razão, está incluído dentro das coisas que são, visto que na relação do não-ser com os outros gêneros, nenhum é menos ser que o outro (*Sofista*, 258b-c), por ser o gênero das coisas que não são.

Definimos, assim, a passagem de uma concepção de não-ser, que não é mais um mero outro das coisas que são, para uma concepção que identifica o não-ser com a própria diferença, sendo o não-ser, portanto, o gênero em si, responsável pela diferenciação de todos os seres. Nessa perspectiva, conforme Santos (2011, p.114), “além de relativo (o não-ser) é uma Forma em si, que separa e agrega todas as outras, pondo-as em relação”. Por essa razão, Platão advoga o não-ser em si, como algo que possui uma natureza própria independente da

³⁶ A princípio, as partes integrantes do outro só podem ser pensadas e ditas a partir duma contraposição do ‘o que não é’ com o ‘o que é’ (ex: o não-belo, o não-grande e o não-justo têm suas existências pensadas e ditas, somente, enquanto outras do belo, do grande e do justo, respectivamente). Nas palavras de Platão, fazendo uma clara alusão ao que é o gênero do outro, ele diz: “sempre são ditos em relação aos outros” (*Sofista*, 255c).

³⁷ Platão percebe que não pode reduzir a negação, enquanto algo a ser compreendido unicamente dentro duma relação com ‘o que é’, pois o não-ser não é menos existente que o ser, visto não ser o seu contrário, mas apenas outro do ser e nada mais (*Sofista*, 258b). Dessa maneira, quando Platão se vale da concepção de saber, o qual, dividindo-se em vários saberes específicos, recebe denominações de acordo com os seus objetos específicos, o seu intuito é mostrar que, analogamente, o outro recebe denominações próprias consoante àquilo que se contrapõe (*Sofista*, 257c-d). No caso, o não-belo tem tal denominação, pois é parte do outro que se contrapõe exclusivamente ao belo e, da mesma forma, o não-grande e o não-justo recebem suas denominações, na medida em que são partes do outro que se contrapõem unicamente e respectivamente ao grande e ao justo (*Sofista*, 258a). Posto isso, como bem evidencia Platão, todas essas partes do outro não são menos entidade que os gêneros os quais se contrapõem, tratando-se, assim, duma contraposição (*antithesis*) do ser ao ser, não nos sendo permitido reduzir o entendimento da diferença à de apenas como relativo (*Sofista*, 258e).

sua relação com os outros gêneros – não sendo apenas um agregado de gêneros que não são alguma parte do ser –, mas que, estando repartido sobre as coisas que são, tem a incumbência de diferenciá-las (*Sofista*, 258c,e).

Sendo assim, antes de concluirmos esta seção, gostaríamos de fazer uma pequena digressão, trazendo mais dois modos de conceber a negativa, de modo a alcançar o nosso objetivo de defender o não-ser relativo e em si. Nesse sentido, segundo Brown (2011, p. 275-279), é preciso que diferenciemos duas perspectivas da negativa, pois Platão atribui uma conotação ao ‘não’ da expressão ‘não-ser’ que se diferencia do sentido que ele confere ao ‘não’ da expressão não-grande (*Sofista*, 256e; 257c-258e). No primeiro caso, o sentido é referente à não-identidade presente na noção de diferença, uma vez que o não-ser indica a não-identidade ou a diferença entre duas naturezas (ex: algo não é outra coisa). Por sua vez, o segundo caso, o sentido presente é mais usual nas predicções negativas comuns, como, por exemplo, não-belo, não-grande e não-justo, onde a intenção, daqueles que as enuncia, é apontar a incompatibilidade de uma gama de propriedades com a entidade que negamos. Nesse sentido, numa predicção negativa comum, não se trata apenas de indicar que uma coisa e outra são diferentes, mas, além disso, busca-se estabelecer uma parte da diferença que é especificamente outra que não uma parte do ser, de modo indicar um intervalo de aspectos que são especificamente outros em relação àquilo que negamos (por exemplo, as coisas ditas “belas” em relação ao belo).

De acordo com a intérprete (*ibidem*, p. 284-285), Platão, ao conceber duas conotações à negativa, contribuiu, ainda que indiretamente, para o surgimento de duas correntes de interpretação para o ‘não-ser’. De um lado, temos comentadores que sustentam uma interpretação por analogia, segundo a qual Platão estaria defendendo que o ‘não-ser’ é a parte do outro, que se contrapõem unicamente ao ser, analogamente, ao não-belo e ao não-grande, não-justo, que são especificamente e respectivamente outros que não o belo, o grande e o justo. Por outro lado, há outro grupo de críticos que advogam uma interpretação por generalização, onde o ‘não-ser’ é qualquer parte do outro que se contrapõe a alguma parte do ser – portanto, não uma parte do outro que é somente diferente da forma do ser. Nessa perspectiva, o não-ser se generalizaria ao não-belo, ao não-grande e ao não-justo, visto que estes casos não seriam análogos ao não-ser, mas seus exemplos da forma do não-ser.

Apesar de ambas as interpretações (por analogia e por generalização) convergirem no fato de o ‘não-ser’ não ser idêntico ao gênero do outro, mas parte dele, Lesley Brown (*ibidem*, p. 285-289) tende a concordar com a segunda gama de comentadores. Isto é, mesmo que a linguagem de Platão nos leve, num primeiro momento, à crença que o correto é

compreendermos o ‘não-ser’, através de uma analogia com o não-belo, não-grande e o não-justo³⁸, não devemos estabelecer este paralelo, visto não haver razões para suprimir <parte de> da ‘natureza do ser’ na seguinte passagem de *o Sofista*, onde Platão define o ‘não-ser’: “contraposição da parte da natureza do outro e <parte de> a natureza do ser³⁹” (*Sofista*, 258a).

Com a inclusão de uma <parte de> a natureza do ser, a contraposição entre o gênero do outro e o ser ganha uma nova conotação, de modo que o ‘não-ser’ se torna a contraposição de qualquer parte do outro em relação a alguma parte do ser. Nessa perspectiva, o não-ser é parte do outro, bem como o não-belo, o não-grande e o não-justo, porém, o ‘não-ser’ não marca tão somente a diferença do que não é a forma do ser, mas abrange toda e qualquer forma que é outra em relação a alguma parte específica do ser. Por essa razão, devemos compreendê-lo de forma generalizada, ou seja, o não-belo e o não-grande, por pertencerem ao conjunto das formas que são outras que alguma parte específica do ser, são consequentemente, exemplares de não-ser, mas se diferenciam dele, na medida em que são somente outros que não algumas partes específicas do ser (o não-grande somente é outro em relação ao regular e ao pequeno; o belo somente relação ao comum e ao feio). Nessa perspectiva Platão afirma:

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

Nesse momento da argumentação platônica (*Sofista*, 258d-e), cumpre-nos chamar atenção para o fato de ter se tornado mais evidente o porquê de se comparar a natureza do não-ser com a do saber, no qual se encontram incluídos todos os saberes e as artes (*Sofista*, 257c-d). Ora, embora, a natureza do não-ser, em virtude de possuir uma existência relativa, apareça “repartida em pedaços” sobre todas as coisas que são, isto não a impossibilita de ser um gênero, em si, que se constitui de partes, as quais se contrapõem às partes do ser (*Sofista*, 258d-e). Nessa perspectiva, vejamos que a natureza do saber se comporta da mesma forma

³⁸ Vejamos a passagem que colabora com a interpretação por analogia do ‘não-ser’, com o intuito de evidenciar que Platão abre margem inicialmente para concebermos o ‘não-ser’ análogo ao não-belo, não-grande e ao não-justo: “(...) como o grande era grande e o belo era belo, e, por sua vez, o não grande era não grande e o não belo não belo, assim também o não ser era em si e é não ser (...)” (*Sofista*, 258c).

³⁹ Tradução nossa a partir da versão inglesa de Lesley Brown (2011, p. 285). Aqui, faremos uma comparação com a versão de Santos (2011) que usamos ao longo da pesquisa. Nela é possível verificar que <parte de> está suprimida, mas implícita, de modo a abrir margem à interpretação por analogia: “(...) contraposição da natureza de uma parte do outro à <> do ser” (*sofista*, 258a).

que a do não-ser, pois, mesmo sendo uma, não lhe é proibido englobar os diversos saberes e artes, os quais só são o que são, uma vez que são saber e arte relativos à alguma coisa (*Sofista*, 257c-d)⁴⁰.

Platão dá o seu golpe final em Parmênides e o parricídio de todo é consumado. Ora, se já não bastasse conceber o não-ser, não como contrariedade, mas, enquanto diferença, e indo além disso, defender a negativa como algo que é tão entidade quanto o ser, o filósofo ainda teve a ousadia de supor a existência do não-ser em si. Ou seja, o interdito eleático do “(...) não imporás de modo nenhum (...) que coisas que não são são (...)” (DK28B7) cede espaço definitivamente para uma noção de não-ser que, enquanto gênero que atravessa todas as outras coisas, é condição de possibilidade de elas se diferenciarem. Nesse sentido, Platão possibilitou, que o não-ser não fosse mais considerado algo inconsumável e inexpressável, como queria Parmênides. Nas palavras de Santos (2011, p.115 e 116), o filósofo resgata o “Não-Ser do limbo a que a argumentação eleática a tinha relegado”, passando a se constituir como objeto do pensamento. A respeito do não-ser em si, enquanto o outro que perpassa tudo, diz o filósofo:

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

3.3 A inexistência do falso e da imagem e o fim da filosofia

Aqui, expomos o esforço intelectual platônico de oferecer uma definição para o enunciado, o pensamento, a opinião e a imaginação, respectivamente, de modo a concebê-los como gêneros sobre os quais o ser e o não-ser perpassam, possibilitando, tanto a existência, como a verdade e falsidade deles. É pertinente adiantar a razão que mobilizou Platão a investigar as definições dos exemplos mencionados, precisamente, a sua preocupação com um possível fim da atividade filosófica, uma vez que ela corria sérios riscos de perecer, caso não fosse combatido o interdito de Parmênides, o qual é responsável pelas aporias do não-ser que inviabilizam o conhecimento da falsidade e das imagens (*Sofista*, 264d; *Parmênides*, 135b-c).

⁴⁰ Em outras palavras, esse comparativo foi pertinente para que compreendamos como algo pode ser concebido tanto como relativo (quando pensamos os diversos saberes específicos que são abrangidos pela forma do saber), mas também, como este mesmo algo pode ser captado em si (quando, ao invés de pensarmos os diversos conhecimentos particulares que existem, inteligimos a forma do saber que os abarca).

3.3.1 A importância de se definir a falsidade das opiniões e dos discursos para o não perecimento da filosofia

O argumento, desenvolvido até aqui por Platão, tem uma finalidade muito específica, a saber, impedir que a filosofia seja completamente eliminada. Isto, porque a atividade filosófica, na medida em que obriga os seus praticantes a expressar verbalmente o entrelaçamento dos gêneros, opõe-se radicalmente a qualquer declaração que intente “desligar cada coisa de todas”, ou advogue que “não há em nada mistura nenhuma em relação a nada” (*Sofista*, 259e-260b). Por essa razão, Platão se viu obrigado a demonstrar que os gêneros se misturam entre si, destacando o modo como o ser e o outro estão disseminados em todos os gêneros, inclusive um ao outro, para que ninguém fosse privado do filosofar, já que o seu exercício, mais uma vez, é necessariamente a expressão, por meio do discurso, da comunhão dos gêneros (*Sofista*, 259e-260b).

É diante disso que o filósofo vai sustentar os seguintes argumentos:

(...) empreender separar tudo de tudo o mais não só não é apropriado, como ainda por cima é de alguém alheio às musas e não filósofo (*Sofista*, 259e).

(...)

É que desligar cada coisa de todas é mais perfeita obliteração de todo discurso; pois, *é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós*⁴¹ (*Sofista*, 259e).

Todavia, Platão ver a necessidade de alargar a sua concepção de enunciado, ou seja, além de concebê-lo, enquanto expressão verbal da comunhão dos gêneros, é preciso também incluir o próprio enunciado entre os gêneros, pois de acordo com as palavras do filósofo “(...) privados dele, ficaríamos privados da filosofia, que é o mais importante (...)” (*Sofista*, 260a). Contudo, para que se estabeleça o enunciado como gênero é imprescindível dizer o que ele é, visto que a sua definição serve de ferramenta para que a filosofia não se dilua, porque se fôssemos destituídos da capacidade de dizer o mais simples enunciado – dado ele não ser absolutamente nada – a filosofia não poderia ser transmitida a ninguém. Por essa razão, é preciso ir além e sustentar que o enunciado e a opinião também são gêneros que, por um lado, existem, por comungar com o ser e, por outro lado, são falsos, em virtude de participarem do não-ser.

⁴¹ Itálicos nossos.

Diante disso, o objetivo do filósofo, ao mesmo tempo em que evidencia a possibilidade da falsidade, tanto nos pensamentos, bem como nos discursos, é legitimar a atividade filosófica, que desde seu princípio tem como fim a enunciação dum discurso que se aproxime do que as coisas são verdadeiramente. Nesse sentido, é necessário termos em conta que uma vez assumida a posição da impossibilidade de conhecimento do falso e do engano, isto implicaria tão somente opiniões e discursos verdadeiros, o que, em última instância, retiraria da filosofia esta pretensão de ser única a doutrina capaz de dizer as coisas como realmente são (*Sofista*, 260b-261d).

3.3.1.1 O que é o enunciado?

Platão está a todo instante apontando para necessidade de o não-ser também estar disseminado nos gêneros da opinião e dos enunciados:

Se não se mistura com elas (com a opinião e os enunciados)⁴², é necessário todas as coisas serem verdadeiras; pelo contrário, estando misturado, nasce a opinião e também o enunciado falsos; pois, isso de opinar e dizer as coisas que não são é de algum modo falsidade, gerando-se no pensamento e nos enunciados (*Sofista*, 260c).

É importante lembrar que, atrás, Platão tinha demonstrado que o não-ser existe, visto participar do ser (*Sofista*, 258c-e; 259b), contudo, um problema precisa ser sanado, a saber, o que garante que a opinião e o enunciado, participando do não-ser, são falsos? Em outros termos, como é possível definir que a opinião e o discurso falsos, de algum modo, entrelaçam-se com o não-ser? É diante disso que Platão resolve se debruçar numa investigação acerca do que são o ‘enunciado’, o ‘pensamento’, a ‘opinião’ e a ‘imaginação’, a fim de que uma vez revelado o que é cada um, demonstra que, também, são participantes do não-ser e que, por conseguinte, a falsidade existe. Afinal, o filósofo sabe que “(...) o falso não poderia existir se essa participação não se desse” (*Sofista*, 260e), por isso, precisa averiguar “se o não ser os atinge, ou se são de todo o modo verdadeiros e nenhum dos dois é alguma vez falso” (*Sofista*, 261c).

A investigação sobre o que é o enunciado é iniciada quando Platão examina o modo como os nomes se ajustam com uns e outros não, recorrendo ao mesmo método do qual se valeu para concluir que tanto as formas aceitam se ajustar a umas e outras não, bem como as letras, que se comportando de modo semelhante às formas, estabelecem mistura não com

⁴² Parênteses nossos.

todas, mas somente com algumas (*Sofista*, 261d-e). O filósofo, nesse sentido, percebe que os nomes se comportam de maneira análoga às formas e às letras, na medida em que uns se ajustam entre si, quando a sequência em que são ditos significa ou mostra alguma coisa, enquanto, outros não se ajustam entre si, dado que, no instante em que são proferidos, nada mostram nem significam (*Sofista*, 261e).

É nessa perspectiva que, segundo Platão, há dois tipos de gêneros, os quais são responsáveis, através do recurso da voz, por fazer referências às coisas que são: de um lado, os nomes, signos vocais que indicam quem praticou uma determinada ação; de outro lado, os verbos, signos vocais que mostram qual ação foi praticada (*Sofista*, 261e-262a). Entretanto, o filósofo tem ciência de que o enunciado jamais nascerá da mera expressão vocal dos nomes separados de verbos, os quais indicariam as ações praticadas pelos nomes, bem como nunca se formaria um enunciado pronunciando-se apenas verbos, sem a indicação de nomes que fizessem referência a quem praticou tais ações (*Sofista*, 262a-c). Dessa maneira, para que um enunciado se constitua, antes de tudo, é preciso que eles signifiquem, mostrem, ou melhor, façam referência a alguma coisa na realidade e, para que isso ocorra, faz-se necessário combinar nomes a verbos, pois, caso contrário, o enunciado nunca revelará a “ação ou falta de ação, nem a entidade do que é ou não é” (*Sofista*, 262c). Nas palavras de Platão:

(...) ao dizer nomes em sequência, não obtemos jamais um enunciado, nem, por sua vez, dizendo verbos, separados de nomes (*Sofista*, 262a).

(...)

Por exemplo, “caminha”, “corre”, “estás a dormir” e outras expressões, quantas significam ações, mesmo que alguém as diga em sequência, não realizam um enunciado de todo (*Sofista*, 262b).

(...)

Pois bem, quando, de novo se diz “leão”, “veado”, “cavalo”, e quantos nomes daqueles que praticam ações forem nomeados, segundo essa sequência, não se formará nenhum enunciado (*Sofista*, 262c).

Diante disso, Platão chega à definição de enunciado, como uma mescla de nomes e verbos, que necessariamente dizem algo a respeito “das coisas que são, ou que vêm a ser, ou que vieram a ser ou que virão a ser” (*Sofista*, 262d). Posto isso, o enunciado não é simplesmente um nomear do qual nenhuma conclusão pode ser extraída a respeito da realidade, mas, ao contrário, ele necessariamente informa, ou seja, diz algo sobre as coisas que são. É por essa razão, que Platão lança mão de expressões como “um homem entende” (*Sofista*, 262c), na qual se combina o nome ‘homem’ com o verbo ‘entender’, de modo a evidenciar que as coisas que são ditas, numa sequência de nome e verbo, ajustam-se, e, por conseguinte, significam alguma coisa, fornecendo ao interlocutor uma conclusão, no caso, o

fato de certo homem entender, conclusão que seria impossível de ser tirada, caso estivesse proferindo nomes isolados dos verbos, bem como verbos separados dos nomes⁴³. É por isso que Platão assegura o seguinte:

Pois então, assim, como umas coisas se ajustam entre si e outras não, também em torno das coisas da voz, umas não se ajustam, mas as que se ajustam realizam um enunciado (*Sofista*, 262e).

Depois de conceber o enunciado, enquanto um ajustamento entre nomes e verbos que dizem sempre algo sobre a realidade, não podendo, em nenhuma hipótese, não ser acerca de algo ou de alguém (*Sofista*, 262e; 263c), Platão interroga se o enunciado não poderia possuir a qualidade de verdadeiro ou de falso (*Sofista*, 262e). Em outros termos, são levantados dois questionamentos: primeiro, se um enunciado, quando diz “as coisas que são como são” (*Sofista*, 263b), é verdadeiro? E, segundo, se um enunciado, quando diz “coisas diferentes das que são, como são” (*Sofista*, 263b), é falso?

Em outros termos, o que Platão busca esclarecer é que o *logos* precisa que um nome (ὄνομα) esteja unido a um verbo (ῥήμα) (*Sofista*, 262c). Porém, apenas é possível concluir que este *logos* corresponde ou não ao estado de coisas (se é verdadeiro ou falso), caso analisemos se o verbo, ou seja, se o predicado diz sobre o nome coisas que são ou que não são. Se o nome refere e identifica um dado algo, a função do verbo é lhe atribuir uma significação, que pode ser verdadeira ou falsa. Por isso, defendemos ser justamente no enunciado predicativo, que alguém pode predicar falsidades às coisas, pois é o lugar que é possível distorcer a realidade, enunciando uma combinação ou separação, seja entre as coisas e as formas ou somente entre as formas, que factualmente não ocorrem. Por isso, que a verdade ou a falsidade só podem ser conhecidas no âmbito do *logos* predicativo, porque a identificamos na incongruência entre ‘o que se diz’ e ‘do que se diz’.

Portanto, sem a predicação ou sem a expressão verbal de enunciados que afirmam ou negam muito mais que simplesmente o nome das coisas, não seria possível o enunciado possuir qualidades, visto que a sua razão de ser está no dizer o que são as coisas, o que é realizado somente por predicados. Por isso, como dizíamos, um enunciado não pode se

⁴³ A aposta de Frede (2013, p. 473) é que Antístenes, contemporâneo de Platão, tenha o impelido a formular a concepção de enunciado, enquanto “nomear algo de modo a dizer algo ao seu respeito”. O filósofo não poderia aceitar que o enunciado se resumisse em chamar uma coisa pelo seu nome específico, pois colocaria em xeque a pretensão da filosofia dizer ‘o que as coisas são’, já que o discurso estaria restrito à nomeação da identidade dos seres. Por isso, segundo o intérprete, o enunciado é definido como a capacidade de dizer “de alguma coisa que é alguma coisa que não é”.

restringir a enunciar a identidade das coisas isoladamente, pois dizer o nome pelo nome não é enunciar nada, pois o nome sozinho, dissociado de um predicado, não define o que são os objetos, mas apenas os identifica ou os especifica. Nessa perspectiva, para que seja enunciado, faz-se necessário não só o fato de ser sobre alguma coisa, mas ter certa qualidade de verdadeiro ou falso e, para que isso ocorra, é preciso que o *logos* também seja predicativo, diga coisas que são e não são, dado que é aqui, na análise do *logos* predicativo, que indicaremos se o nosso pensamento corresponde ou não com as fenomenologias físicas e ou com as realidades inteligíveis.

Com o intuito de fornecer respostas a essas questões, Platão profere dois enunciados: “Teeteto está sentado” (*Sofista*, 263a) e “Teeteto, com quem estou a conversar, está a voar” (*Sofista*, 263a) e, em seguida, interroga a quem se refere e qual a qualidade de cada enunciado (*Sofista*, 263b). Ora, os dois enunciados são sobre Teeteto, todavia, o primeiro é verdadeiro, na medida em que diz “as coisas que são como são” (*Sofista*, 263b); e o segundo é falso, tendo em vista que diz “coisas diferentes das que são” (*Sofista*, 263b). Nessa perspectiva, a pergunta de Platão forçou Teeteto a distinguir qual enunciado a seu respeito era verdadeiro e qual era falso. O enunciado verdadeiro diz que Teeteto estava sentado, dado realmente está sentado, enquanto o enunciado é falso diz porque Teeteto está voando, visto quando ele não se encontrava nos céus (*Sofista*, 263b). Então, a partir das respostas dadas por Teeteto, Platão conclui:

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

Sendo assim, objetivo de Platão é evidenciar que todo enunciado possui uma qualidade que só pode ser averiguada quando se observa se o que é enunciado corresponde ou não com o estado de coisas da realidade. Nesse sentido, o enunciado será verdadeiro quando o que é dito corresponde com o estado de coisas da realidade, ou como quer o filósofo, quando descrevem as coisas que são como realmente elas são (*Sofista*, 263b). Em contrapartida, o enunciado será falso quando o que é dito não corresponde com o estado de coisas da realidade, neste caso, diz-se algo diferente ou algo que é outro como se estivesse sendo

tratado do mesmo⁴⁴. Dizendo de outro modo, as coisas que não são são concebidas como se fossem realmente (*Sofista*, 263b-c).

3.3.1.1.1 O que são o pensamento, a opinião e a imaginação?

De acordo com Platão, a qualidade de verdadeiro ou falso não é atribuível unicamente ao enunciado, mas, pelo contrário, deve ser também estendida ao pensamento, à opinião e à imaginação, visto que, nas palavras do filósofo, estes podem também “nascer em nossas almas, tanto como falsos, quanto como verdadeiros” (*Sofista*, 263d). Desse modo, é preciso que apontemos o que cada um é e quais suas diferenças, com a finalidade de sustentarmos que a falsidade também incide em tais gêneros (*Sofista*, 263d-e).

Em certo sentido, o pensamento e o discurso são o mesmo, porém, uma sutil diferença os separa, a saber, o fato de o pensamento ser um diálogo interno e silencioso da alma consigo mesma (*Sofista*, 263e), donde tal conversa íntima não é compartilhada pelo fluxo da voz com ninguém. Posto isso, o pensamento seria um objeto privado, uma vez que destituído de som, não poderia ser captado por outras pessoas, mas somente pela alma que conversa consigo. Em contrapartida, o discurso é esse mesmo diálogo íntimo da alma, porém, expresso em sons, através de um fluxo que nasce da alma e, por fim, transmitido pela voz que sai da boca (*Sofista*, 263d). Assim, o discurso marcaria a passagem do pensamento, que conversa intimamente consigo e que só pode ser conhecido por si mesmo, para um âmbito público, onde terceiros poderiam acessar tal pensamento, na medida em que se encontraria na

⁴⁴ Tendo por base Cornford (1935, p. 311-317), nos enunciados ‘Teeteto está sentado’ ou ‘voando’ (*Sofista*, 263a), evidenciamos que o sujeito do enunciado possui existência, seja no caso verdadeiro, seja no caso falso. Para que compreendamos melhor, analisemos separadamente o sujeito e o verbo dessas sentenças. ‘Teeteto’ é um nome que representa o sujeito individual. Contudo, não existe uma forma inteligível ‘Teeteto’, visto que tal nome está simplesmente representando o sujeito da ação, sem aludir a sua essência ou definição. Por sua vez, o verbo ‘sentar’ e ‘voar’, pelo contrário, possuem um significado próprio e, portanto uma referência nas formas inteligíveis ‘sentado’ e ‘voando’. Isso porque os verbos não são apenas atitudes particulares de alguém, dado que nem sempre são produzidos e deixam de ser no tempo e no espaço. Na verdade, os verbos expressam formas que são objetos reais do conhecimento e não da percepção, independentemente de qualquer fato particular’ (ou seja, poderíamos prescindir da percepção de algo que está sentado ou voando, aqui e agora, para pensarmos na forma do ‘sentar’ e do ‘voar’). Portanto, os verbos, de modo geral, possuem um duplo significado: por um lado, representam fatos particulares (é o caso de ‘Teeteto está sentado’, fato particular perceptível às senso-percepções); por outro lado, possuem um significado próprio, de modo que a participação nas formas ‘sentada’ e ‘voando’ permite-nos dizer que ‘Teeteto está sentado ou voando’. Dessa maneira, com a introdução da comunhão das formas inteligíveis (*Sofista*, 250e), Platão possibilitou que o enunciado possuísse um significado, seja ele verdadeiro, seja ele falso. Percebamos que a forma ‘sentado’ possui um significado e diz algo que é em relação à Teeteto, porque é possível perceber, através do fato particular, que ele participa da forma ‘sentado’, enquanto, por outro lado, também é possível perceber que ele não participa da forma ‘voando’, pois apesar de se referir ao sujeito individual e possuir um significado, tal sentença diz coisas que não (diferentes) em relação a ele. Por essa razão, sustentamos que ambas as formas são reais, mas Teeteto participa da primeira e não da segunda.

forma de discurso, ou seja, expresso vocalmente na mistura de nomes e verbos. Constatemos a sutil diferença entre o pensamento e o enunciado:

Pois bem, pensamento e discurso são o mesmo; mas o primeiro, que é o diálogo íntimo da alma consigo mesma, que nasce sem voz, é esse mesmo por nós denominado pensamento? (*Sofista*, 263e).

(...)

E o outro, um fluxo a partir da alma, indo através da boca com o som, se chama discurso? (*Sofista*, 263e).

Por seu turno, a opinião e a imaginação, em certo aspecto, são semelhantes, pois, por um lado, ambas, enquanto congêneres do enunciado, afirmam ou negam um dado pensamento – processo pelo qual a mente chega a uma definição de algo –, (*Teeteto*, 189e-190a). Entretanto, as duas possuem também uma sutil diferença, enquanto a primeira é uma afirmação ou negação que nasce da alma através do pensamento; a segunda é essa mesma experiência, todavia, auxiliada pelas sensações (*Sofista*, 263e; 264a-b).

O que Platão sustenta, desse modo, é que o enunciado só pode se constituir, enquanto combinação dos signos vocais (nomes e verbos), se admitirmos que ele é verbalização do pensamento que, em silêncio e conversando consigo mesmo, chega a uma definição, a qual pode ser confirmada ou negada pela opinião ou pela imaginação – a primeira espontaneamente pelo pensamento e a segunda através da contribuição das sensações. (*Sofista*, 261d-264d). De acordo com Platão:

Pois bem, uma vez que, como vimos, o enunciado é verdadeiro e falso, e desses o pensamento apareceu como diálogo da própria alma consigo mesma, e opinião é a conclusão, que “aparece”, dizemos, como uma mistura de sensação e opinião (imaginação)⁴⁵, é então forçoso que, como também essas são congêneres com o enunciado, alguns deles alguma vezes sejam falso (*Sofista*, 264b).

Nesse sentido, todo o esforço teórico do filósofo gira em torno da necessidade de demarcar o lugar do falso, ou seja, definir o seu modo de existir na realidade, com o objetivo de preservar a continuidade da atividade filosófica, a qual teria a sua efetivação inviabilizada, caso fosse eliminado a sua capacidade tanto de indicar quais discursos são falsos, como o enunciar, por meio da expressão vocal, os seus próprios pressupostos. É por essa razão que o filósofo empreendeu uma investigação acerca do que são o enunciado, o pensamento, a opinião e a imaginação, visto a necessidade de mostrar que estes são gêneros, os quais, por um lado, possuem uma existência por causa da participação que estabelecem com ser e, por

⁴⁵ Parênteses nossos.

outro lado, são falsos, em decorrência do entrelaçamento que realizam com o não-ser. Evidencia-se, assim, que o discurso, o pensamento, a opinião e a imaginação, todos existem na realidade, contudo, nem sempre são verdadeiros, podendo, respectivamente, dizer, pensar, opinar e imaginar que as coisas que são não são, bem como que as que não são são (*Sofista*, 264d).

4 A PREDICAÇÃO DOS NOMES ENQUANTO MEDIAÇÃO DO SENSÍVEL E DO INTELIGÍVEL

Neste capítulo, levando em consideração o empreendimento levado a cabo até o presente momento, chegamos à conclusão que a predicação dos nomes é a mediação entre as formas inteligíveis e a realidade das fenomenologias físicas. A reformulação da negativa nos possibilitou acrescentar a predicação dos nomes à teoria das formas de Platão, de modo que a predicação passou a ocupar papel central, enquanto verbalização não só da comunhão entre os gêneros, mas também da participação das fenomenologias físicas nas formas inteligíveis. A nossa tese, portanto, é uma tentativa de responder a seguinte pergunta: *como é possível à teoria das formas não falar somente de si mesma, mas também discorrer sobre o sensível?*

A resposta é: através de uma mediação (a predicação) a partir da qual possamos verbalizar as formas de modo a predicar as coisas sensíveis por meio de enunciados. Nesse sentido, lembremos que as coisas sensíveis não possuem referência no inteligível, nem são significadas pelas formas, mas tão somente são identificadas por nomes (ὀνόματα), que representam a coisa sensível, mas que nada dizem a respeito do ‘que ela é’. Afinal de contas, esse papel de significar, designar a essência é das formas inteligíveis. Entretanto sem uma mediação, que expresse essas formas em verbos (ῥήματα), podendo cumprir a função de predicado dos nomes dos sensíveis, significando o que eles são e o que eles não são, não é possível as formas se referirem às fenomenologias físicas, na medida em que se encontram em âmbitos diferentes da realidade. Nesse sentido, a nosso ver, a predicação dos nomes seria a mediação, o elo que, uma vez expressando verbalmente a participação entre o inteligível e o sensível, possibilitaria a participação deste naquele.

A consequência dessa tese é: *a verdade ou a falsidade não está nas formas inteligíveis nem nas coisas sensíveis, mas na correspondência ou não correspondência do predicado que atribuímos a um desses âmbitos da realidade.*

Para sustentarmos essa tese e a sua consequência, foi necessário, antes, apresentarmos um panorama geral das saídas encontradas por Platão tanto para as aporias do não-ser (*Sofista*, 236e-241e), quanto para as dificuldades encontradas pela tradição em definir o ‘ser’ (*Sofista*, 242c-250a), e, também, fazermos uma digressão a partir da exposição da dialética dos sumos gêneros e o problemas que ela pretende resolver (*Sofista*, 250a-259e).

4.1 Panoramas gerais das soluções para as aporias do não-ser e do ser

Neste tópico, buscamos apresentar as soluções, propostas por Platão, tanto para as aporias do não-ser (*Sofista*, 236e-241e), como para as dificuldades encontradas pela tradição em responder o ‘que é o ser’ (*Sofista*, 242c-245e). Contudo, gostaríamos de ressaltar que, apesar de o filósofo colocar tais aporias com o intuito de mostrar que definir o não-ser é tão difícil quanto definir o ser, ele, em um primeiro momento, abandonou tais paradoxos (*Sofista*, 245e), mas reformula sua teoria das formas (*Sofista*, 254b-264d), que serviu de ferramenta para nós propormos uma para solução dos problemas elencados. Portanto, o nosso propósito é apresentar uma interpretação de como a compreensão da negativa, enquanto diferença, permite-nos, por um lado, definir o lugar das imagens e da falsidade, bem como, possibilita-nos identificar o que é a causa responsável pela dificuldade em dizer o ‘que é o ser’ na tradição pré-platônica.

4.1.1 O não-ser como condição de possibilidade das imagens e da falsidade

A partir do que foi exposto nos capítulos anteriores, podemos dizer que Platão forneceu respostas àquelas aporias que havia suscitado entre os passos (239d-241e). Naquela altura da argumentação, o filósofo achava-se embaraçado com a impossibilidade de encontrar uma definição, por um lado; para as imagens e, por outro lado; para a falsidade das opiniões e dos enunciados, visto o interdito eleático impossibilitá-lo de pensar e dizer coisas que não são. Desse modo, Platão nem conseguia sustentar que as imagens são coisas diferentes daquelas que se assemelham nem conseguia advogar que as opiniões falsas e os discursos falsos são, mesmo sabendo que todos estes casos são de alguma forma na realidade.

Entretanto, devido aos seus esforços tanto para estabelecer o não-ser, enquanto uma forma relativa, mas também em si (*Sofista*, 257e; 258c), como também para delimitar o enunciado, o pensamento, a opinião e a imaginação, enquanto gêneros (*Sofista*, 261d-264a), Platão encontrou uma saída para as aporias do não-ser – as quais atestavam “que nem há imagens, nem simulacros, nem de todo aparições, pelo facto de jamais, de nenhum modo, em lugar nenhum existir o falso” (*Sofista*, 264d). Ora, o rompimento com Parmênides permitiu que Platão conseguisse definir o lugar das coisas que não são e, conseqüentemente, afastasse do não-ser interpretações como inconsumável e inexpressável. Isso, contudo, só foi possível porque, uma vez definido o enunciado, o pensamento, a opinião e a imaginação, como gêneros, o filósofo possibilitou, quando falsos, que o não-ser lhes perpassasse, possibilitando,

assim, que fossem outros e não contrários em relação ao que é verdadeiro (*Sofista*, 260b-264d). Conforme Platão:

Mas agora, uma vez que já apareceu o enunciado e apareceu também existindo a opinião falsa, decorre daí que existem imitações das coisas que são e que a partir delas nasce uma arte do engano (*Sofista*, 264d).

Portanto, a dificuldade de conceber a realidade das imagens e da falsidade se justifica na maneira polarizada com que são encarados ser e não-ser (*Sofista*, 236d-e), isto é, a imagem e a falsidade não podem existir, na medida em que o ser é captado como as realidades autênticas das coisas que são, em contraposição ao não-ser, que é, por sua vez, identificado com a inexistência das coisas que não são. Expliquemos, respectivamente, cada caso. A imagem, uma vez que é semelhante às coisas verdadeiras, é, conseqüentemente, contraposta a tudo aquilo que é verdadeiro, obrigando-nos a identificar as imagens com uma concepção de não-ser que implica inexistência, visto ser o contrário do ser (*Sofista*, 240b). Essa polarização entre ser e não-ser, também, impossibilitou a falsidade, já que dizê-la é o mesmo que pronunciar que coisas que são não são ou que coisas que não são são, entretanto, como dizê-las quando o não-ser é encarado como se nem sequer existisse? (*Sofista*, 240b-c).

Diante disso, a negativa não pode significar unicamente contrariedade, pois, por um lado, a imagem é, embora, não verdadeiramente a coisa (*sofista*, 240b-c) e a falsidade também é apesar de dizer coisas que não são (*Sofista*, 240d-e). Nesse sentido, só podemos sustentar a realidade das imagens e da falsidade, se, de alguma maneira, ser e não-ser se relacionarem, dado que somente admitindo que de algum modo o não-ser é e ser não é (*Sofista*, 241d-e), é-nos permitido livrar do não-ser a conotação de inexistente, decorrente dos argumentos dos eleatas. Isso capacitaria qualquer pessoa perceber as imagens ou captar pelo pensamento e expressar através do discurso a falsidade, uma vez que o não-ser de algum modo seria, na medida em que participaria do ser, bem como o ser de algum modo não seria, já que estabeleceria comunhão com o não-ser.

4.1.1.1 As razões que levaram a tradição pré-platônica se enlear nas aporias do ser

A dificuldade de concebermos a natureza do ser, de acordo com Santos (2011, p.14), ocorre devido a “uma incompatibilidade entre as leituras nominal e verbal do verbo ‘ser’”. Em outros termos, se o que é o nome de algo, como pode funcionar também como cópula, que une um ou mais predicados ao ser? Exemplificando o problema acima, façamos

uso do pressuposto pluralista que diz: o ser é o quente e o frio (*Sofista*, 243e-244b). Notemos que os termos ‘quente’ e ‘frio’ são unidos ao ser através da cópula ‘é’, evidenciado que o ser cumpre duas funções na sentença, a saber, sujeito de predicação e cópula do predicado. Não esqueçamos, contudo, que esse problema de linguagem conduziu a tradição a um problema ontológico: como duas coisas (quente e frio) podem se referir a mesma entidade (ser), sem que suas identidades sejam tratadas como as mesmas? (*Sofista*, 243e)

As aporias do ser emergem na argumentação platônica quando se admite a possibilidade de o ser de algum modo não ser e o não-ser de algum modo ser (*Sofista*, 241d-e). Enquanto esta tese não for admitida, tornam-se incompreensíveis os diversos nomes, como ‘ser’, ‘uno’, ‘todo’, utilizados para se referir ao ser. Isso, porque, a leitura da negativa, como contradição, impossibilitou que o ser fosse encarado, como uno e múltiplo, visto que qualquer atribuição sofrida pelo ser, seja a da unidade, seja a da multiplicidade, ou de outros tantos predicados, implica uma relação entre o ser e o não-ser. Nessa perspectiva, foi inviabilizada a compreensão de o ser poder ser chamado por diversos nomes (ou predicados), pois, tudo aquilo que não pertence à dimensão ontológica da identidade do ser é considerado inexistente e, por conseguinte, impossibilitado de ser predicado do ser. Por essa razão, advogamos a alteridade do não-ser, a fim de que o que não é possa se relacionar com o que é, o que possibilitaria, além das suas próprias identidades, atribuir diversos predicados às coisas.

4.2 Sínteses da dialética dos sumos gêneros e dos problemas que ela pretende resolver

Aqui, fizemos uma retomada dos problemas os quais a dedução dos sumos gêneros solucionou, mas que devido se encontrarem espalhados na seção central de *O Sofista* (236e-264b), não foi possível apresentarmos nos capítulos anteriores com a devida coesão, na medida em respeitamos a riqueza dos detalhes e a ordem dos argumentos de Platão. Assim sintetizamos a dedução dos cinco sumos gêneros e o modo como Platão os relaciona, evidenciando quais deles são responsáveis pela existência, pela identidade e pela diferença, sem esquecer, dentro dessa gama de gêneros daqueles que manifestam sua natureza em si mesmo e daqueles que apresentam sua natureza a partir da relação entre outros gêneros (*Sofista*, 250a-259e).

4.2.1 Síntese da dialética dos sumos gêneros

A dialética dos sumos gêneros começa a ser estabelecida com duas proposições:

- 1) “O movimento e o repouso são contrários” (*Sofista*, 250a). Ambos são contrários, pois um é o mais contrário em relação ao outro, ou seja, o repouso é o polo extremo do movimento e vice-versa. Contudo, é importante salientar que o ser não está em movimento, nem em repouso, visto abranger estes dois;
- 2) “Movimento e repouso são” (*Sofista*, 250a). Ambos são, na medida em que estabelecem comunhão com o ser.

O objetivo de Platão com essas duas proposições é levantar a seguinte questão: como é possível que dois gêneros (movimento e repouso), onde um é o mais contrário em relação ao outro, possa estar contido num terceiro (o ser)? (*Sofista*, 250a). Ambos, mesmo sendo contrários, identificam-se parcialmente com o ser, visto movimento e repouso existirem e, conseqüentemente, serem parte dele. A solução do problema levantado aparece somente com a introdução dos gêneros do outro e do mesmo, uma vez que, respectivamente, suas funções são combinar e separar os gêneros (*Sofista*, 255c; 255e). Nesse sentido, por um lado, o mesmo legitimou a possibilidade de enunciarmos a identidade das coisas consigo próprias; por outro lado, o outro legitimou a condição de declararmos a não identidade delas. Assim, a participação é justamente isso, a combinação dos gêneros não idênticos, que se relacionam e tomam parte da natureza de outros gêneros, mas como estabelecem comunhão com o mesmo e com o outro, são idênticos a si mesmos e diferentes dos gêneros com os quais se relacionam.

Entretanto, é pertinente salientar que Platão, apenas conseguiu relacionar os três gêneros em questão (o ser, o movimento e o repouso) e, mais tarde, como veremos, incluir mais dois na dialética dos sumos gêneros (o mesmo e o outro), por ter aderido à tese da comunhão entre eles (*Sofista*, 252e). Desse modo, o filósofo recusou as duas outras propostas, as quais diziam que nada estabelece comunhão com nada (*Sofista*, 251e-252c), e que tudo estabelece comunhão com tudo (*Sofista*, 252d). A primeira é rejeitada, porque o movimento e o repouso não poderiam existir, já que estariam impossibilitados de participar do ser e; a segunda, por sua vez, não é também aceita, tendo em vista que o movimento e o repouso participariam um do outro, de modo a corromper as suas identidades.

Posto isso, após a dedução da tese da comunhão dos gêneros (*Sofista*, 252e), o filósofo introduz os gêneros do outro e do mesmo, percebendo que eles não se identificam com os três anteriores (ser, movimento e repouso):

- 3) “Movimento e repouso participam do mesmo e do outro” (*Sofista*, 255a-b). Em relação a si mesmo, movimento e repouso participam do mesmo (ou seja, são idênticos a si mesmos). Entretanto, o movimento participa do gênero do outro em relação ao repouso e vice-versa, visto ambos serem diferentes um do outro;
- 4) “Movimento e repouso não são (o mesmo que) o mesmo e o outro” (*Sofista*, 255b). A identidade e a diferença de ambos dependem respectivamente da participação com o mesmo e com o outro, mas precisamos ter cuidado para não confundir as noções de movimento e repouso com as de identidade e diferença, pois, cada uma possui uma natureza que lhe é inerente;
- 5) “O ser e o mesmo não são um” (*Sofista*, 255b-c). Aqui, complementa-se a noção de que cada gênero não é de todo idêntico a nenhum outro e, portanto, são diferentes entre si.

Depois disso, o próximo passo foi distinguir os seres ‘em si’ dos ‘relativos’, mostrando que há gêneros que são em si e por si e, por isso, não dependem de outros gêneros para manifestar suas naturezas (ex: o belo é belo em si e por si, pois ser belo não depende da sua participação em outro gênero, apenas da participação no ser); enquanto, a natureza de outros gêneros somente pode ser captada na relação entre outros gêneros (ex: a natureza do outro pode ser captada na contraposição do não-belo com o belo, na medida em que o não-belo é especificamente outro que não o belo) (*Sofista*, 255c-d).

Platão, então, introduz o quinto e último gênero, mais precisamente o outro, abordando, assim, as relações entre os gêneros que faltavam ser apresentadas (*Sofista*, 255d-e):

- 6) “Movimento não é repouso” (*Sofista*, 255e). Movimento é outro em relação ao repouso e vice-versa, visto que ambos comungam do outro, quando pensados e ditos um em relação ao outro;
- 7) “Movimento existe” (*Sofista*, 256a). Na medida em que participa do ser, como qualquer outro gênero;
- 8) Movimento não é (o mesmo que) o mesmo (*Sofista*, 256a). A natureza do movimento comunga da do outro em relação ao mesmo, pois eles (o movimento e o mesmo) são diferentes;
- 9) “Movimento é o mesmo” (*Sofista*, 256a). Em relação a si próprio é idêntico e, por isso, participa do mesmo.

Ao fim da dedução dos cinco gêneros, apreendemos que todos participam do ser, de modo a existirem; do mesmo, a fim que sejam idênticos a si mesmos e; do outro, para que sejam diferentes dos demais. Ou seja, todos participam entre si, com exceção do movimento e do repouso, porque são contrários e teriam suas naturezas obliteradas numa hipotética relação entre ambos. Nessa perspectiva, a causa de o gênero ser idêntico a si mesmo deve ser entendida como sendo outra que não a causa responsável pela sua existência. Ora, lembremos que o que é responsável pela identidade das formas (participação com o mesmo) é diferente do que é responsável por suas existências (participação com o ser). Por fim, é pertinente ressaltar que em decorrência de a diferença atravessar todas as formas, elas podem ser idênticas a si mesmas, de modo que tais formas sejam outras que não a noção de identidade, de existência e diferença.

4.2.1.1 Quatro problemas levantados a partir da dialética dos sumos gêneros

A dialética dos sumos gêneros⁴⁶ soluciona os seguintes problemas:

- 1) Como movimento e repouso são, se são “os mais contrários um ao outro”? (*Sofista*, 250a-b);
- 2) De que maneira movimento e repouso participam do ser, sem que um seja o outro? (*Sofista*, 250a-b);
- 3) De que modo ser e não-ser se relacionam? (*Sofista*, 251a-b);

⁴⁶ Segundo Cornford (1935, p. 262 a 268), a ciência dialética é apresentada, como a ciência do filósofo, a qual deve ser capaz de dividir corretamente as estruturas da realidade, de acordo com as formas ou gêneros, as quais lhe significam e lhe referem. Nesse sentido, a trama do discurso filosófico é saber discernir claramente a hierarquia das formas, de modo a identificar quais se reúnem e quais se separam. Posto isso, para o comentador é necessário que apontemos em que se difere a lógica dialética de Platão, aqui descrita, da lógica formal de Aristóteles. A primeira tem um compromisso ontológico, enquanto a segunda não. Ou seja, a lógica formal aristotélica está preocupada com a forma dos enunciados, independentemente do seu conteúdo. Isto porque os símbolos A, B, C, contidos nas proposições de Aristóteles, são símbolos algébricos, que poderiam ser facilmente trocados por outros termos, evidenciando que a verdade e a falsidade estariam não na correspondência do que se diz com a realidade ontológica das formas inteligíveis, como queria Platão, mas em saber se determinada conclusão é verdadeira ou falsa, levando em consideração a análise lógica das proposições responsáveis por tal conclusão. Sendo assim, Platão se debruça no estudo das estruturas da realidade, que somente podem ser pensados através da combinação e separação dos gêneros, os quais são expressos em juízos ou enunciados. Nesse sentido, o filósofo, nos enunciados, não separa a sua dimensão formal do seu conteúdo, visto que os gêneros dão significado aos enunciados. Este, nessa perspectiva, não é modelo formal simbólico e nem se pode separar o pensamento ou os modos de raciocinar dos objetos que pensamos. A lógica dialética compreende que a significação da linguagem encontra-se nas formas inteligíveis e, por essa razão, não podemos conceber estas instâncias separadamente.

- 4) Como é possível a predicação, se predicar implica que uma coisa seja muitas?
(*Sofista*, 251a-b);

O primeiro problema é resolvido, dado que o ser é um gênero que abrange o movimento e o repouso e, estes dois, uma vez abrangidos, comungam da natureza do ser. Essa comunhão, entretanto, diferencia-se de uma identidade absoluta, pois na medida em que o movimento e o repouso participam do ser, nem movimento e repouso são idênticos, nem são o mesmo que o ser, já que o gênero do mesmo (identidade) e do outro (diferença) incide no movimento, no repouso e no ser, possibilitando que todos sejam idênticos a si mesmos e diferentes uns dos outros. Desse modo, resolve-se também o segundo problema, visto que o movimento e o repouso, mesmo sendo contrários, podem participar do ser sem que se identifiquem completamente com ele.

O terceiro problema, somente, é solucionado com a introdução do não-ser, enquanto parte do gênero do outro que se contrapõe a alguma parte do gênero do ser, pois nos possibilitou captar de que modo ser e não-ser se acham envolvidos (*Sofista*, 258b). Nesse sentido, a solução deste problema se encontra, numa maneira inovadora, introduzida por Platão, ao encarar a identidade de algo, na medida em que tal identidade, apenas, pode ser compreendida, se levarmos em consideração o que predicativamente ‘é’, bem como identitativamente ‘não é’ (*Sofista*, 259b). Ou seja, somente, sabemos o que algo é, caso tenhamos em conta os predicados que este algo pode assumir, tal como as identidades que ele não pode suportar. Isso porque toda predicação necessariamente é a negação da identidade entre o sujeito e o seu predicado, dado que ambos são idênticos a si mesmos. Por essa razão, o ‘que é’ só pode ser conhecido na sua relação com o ‘que não é’, pois o ‘que é’ é aquilo que dele se predica, como também é a não-identidade com estas predicções.

Por fim, é oportuno nos debruçarmos no quarto problema: como nos é permitido predicar, se quem predica chama uma coisa por diversos nomes (*Sofista*, 251a)? Uma parte do problema foi esclarecida quando defendíamos a possibilidade de comunhão entre os gêneros (*Sofista*, 253a). Naquela ocasião, alegávamos que o movimento e o repouso são envolvidos pelo ser, sem, entretanto, ambos serem o mesmo que o ser, evidenciando que isso, apenas era possível em virtude das naturezas do mesmo e do outro, na medida em que, perpassando o movimento e o repouso, possibilitavam respectivamente que eles fossem idênticos a si mesmos e diferentes entre si. Ora, uma vez assumida a tese da comunhão dos gêneros e aceitando a posição de a predicação ser a expressão verbal de tal comunhão, resolve-se o quarto problema, porque um nome poderá se relacionar com diversos nomes, espelhando a

comunhão entre os gêneros, sem que seja impedido de ser idêntico consigo mesmo e diferente dos outros.

4.3 A participação do sensível no inteligível a partir da predicação dos nomes

Nesta seção, chegamos ao fim de nossa investigação, de modo a apresentar nossa tese, a saber, a predicação dos nomes, enquanto mediação do fosso onto-epistemológico, tão apregoado pelos amigos da formas (*Sofista*, 246a-250d). Este, separando as formas inteligíveis das realidades sensíveis, impede que aquelas possam se referir a estas. Posto isso, partindo do fato de as noções de existência, de identidade e de diferença serem indispensáveis para a viabilização da predicação dos nomes, sustentamos a tese de que, caso os enunciados expressem verbalmente a comunhão entre os gêneros, como quer Platão, é possível inferir que a predicação dos nomes pode expressar também a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis, isto é, se são as formas que dão significado aos enunciados; estes, quando expressos, podem verbalizar não só a comunhão estritamente entre os gêneros, bem como entre os sensíveis e as formas inteligíveis, dado que a predicação dos nomes, através dos nomes (ὀνόματα) e dos verbos (ῥήματα), é capaz de inserir na dimensão da linguagem a combinação de duas instâncias distintas, a do inteligível e do sensível. Desse modo, enquanto o nome pode identificar ou representar a coisa sensível, bem como a classe que as inclui, o verbo, por sua vez, sendo significado pelas formas, pode predicá-lo, possibilitando, assim, que a linguagem comunique duas instâncias que estavam separadas por um fosso onto-epistemológico, o que, em última instância, autoriza à teoria das formas fazer referência não apenas à comunhão dos gêneros, mas também à participação coisas sensíveis nas formas inteligíveis.

Por fim, a consequência dessa tese para a teoria das formas de Platão é que a verdade e a falsidade deixam de ser uma identidade ou não identidade das formas ou das coisas e passam a ser a correspondência ou não correspondência entre o enunciado e aquilo que nosso enunciado pretende se referir. Em outros termos, verdade e a falsidade estão no âmbito da predicação dos nomes, o qual poderá corresponder ou não corresponder seja com a comunhão entre as formas inteligíveis, seja com a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis.

4.3.1 A predicação e o seu paralelismo com a participação

Platão constrói a noção de predicação a partir da combinação da identidade com a diferença. Essa intrínseca relação entre ambas se manifesta no fato de cada uma das formas serem outra em relação às demais, o que possibilita que elas participem umas das outras sem perder as suas identidades. Desse modo, partindo do pressuposto platônico de que há um paralelismo entre participação e predicação, a combinação da identidade com a diferença é causa da predicação dos nomes, pois, na medida em que as formas participam umas das outras, sem perder as suas identidades e diferenças, a predicação expressa tal participação, através da combinação de um sujeito com um verbo, de modo que ambos, analogamente às formas, relacionam-se entre si, um tomando parte do outro, sem que, com isso, deixem de ser idênticos a si mesmos e diferentes um do outro.

O paralelismo entre participação e predicação supera a incompatibilidade entre o inteligível e o sensível, assumida pelos amigos das formas (*Sofista*, 246a-250d), quando defendiam haver uma diferença ontológica, responsável por um abismo intransponível, que cindia a realidade das formas das instâncias sensíveis, que, por suas vez, seriam acessadas por processos cognitivos distintos (as formas captadas pelo pensamento; os sensíveis pelas senso-percepções). Entretanto, no instante em que é autorizado, por meio da predicação, verbalizar a participação dos gêneros, Platão consegue resolver o problema do fosso onto-epistemológico, uma vez que é concedido aos sensíveis a participação nas formas inteligíveis⁴⁷, na medida em que a predicação pode verbalizar a comunhão do sensível no inteligível⁴⁸.

Posto isso, sustentamos que o objetivo de Platão, ao tratar a predicação como expressão verbal da comunhão dos gêneros, é congregar duas instâncias que, segundo os

⁴⁷ Cornford (1935, p. 234 e 235) compartilha de pensamento semelhante, quando diz: “There is nothing against one thing partakes of any number of Forms”. Nessa perspectiva, se digo ‘este homem é bom’, significa que ‘homem’ participa da ‘bondade’ (a forma do bom), evidenciando que o ‘homem’ participar da realidade das formas inteligíveis. Entretanto, mais adiante, o comentador faz uma distinção esclarecedora: “(...) but it must not be assumed that this relation is the same that subsists between an individual thing (e.g. a man) and the Form and the Form (Man) that he ‘partakes of’.” (Ibidem, p. 256). Ou seja, não podemos supor que o modo de participação das formas é o mesmo estabelecido entre o ‘homem’ e a ‘forma do bom’, visto que existe uma relação simétrica, no primeiro caso e, uma relação assimétrica no segundo. Por exemplo, a existência do movimento e do repouso, depende da participação de ambos no gênero do ser, nesse caso, há uma relação de reciprocidade, tanto do movimento e do repouso em relação ao ser, bem como deste em relação àqueles (Ibidem). Fato que não ocorre na proposição o ‘homem é bom’, visto que o ‘homem’ participa da forma do bom, entretanto, a ‘forma do bom’ não participa do ‘homem’.

⁴⁸ Em outros termos, a linguagem medeia as competências cognitivas, compreendidas separadamente entre pensamento e sensações. Quando o filósofo enuncia “Teeteto voa” (*Sofista*, 263a), somente, é possível atribuir o predicado ‘voa’ a Teeteto, porque ele, que é uma existência individual, mais precisamente o interlocutor de Platão, e, portanto, uma realidade que não a dos gêneros, participa no ‘gênero dos voadores’ e, tal participação pode ser verbalizada na relação sujeito e predicado.

amigos das formas não se comunicam, mas que a linguagem, através da predicação, seria responsável por superar esse fosso e comunicar o sensível ao inteligível.

É nesse contexto, que a verdade e a falsidade emergem como a verbalização, que medeia a correspondência (verdade) ou não correspondência (falsidade) do pensamento e do discurso com o estado de coisas⁴⁹. A verdade e a falsidade dum determinado estado de coisas, somente, podem ser concebidas dentro dum enunciado que conecta sujeito e predicado. Isso nos evidencia que ambas são qualidades dos enunciados e, que, portanto, possuem algum significado dentro duma predicação, na medida em que a esta corresponde ou não com o estado de coisas. Por isso, não sustentamos a verdade e a falsidade, como propriedades das formas inteligíveis, como queriam os amigos das formas e, nem identificamos o ser com a própria verdade e a falsidade com o não-ser, como argumentava Parmênides. É a linguagem na forma do discurso, a qual só é viável a partir do momento em que a entendemos como uma referência às formas inteligíveis e jamais a si mesmas, que é possível sabermos se uma dada comunhão entre as formas, concebidas em pensamento, significa ou não alguma coisa na realidade⁵⁰.

A solução dos problemas explicitados surge no instante em que Platão define o regime dialético das formas (*Sofista*, 253d-e), na medida em que a capacidade de as formas se misturarem umas com as outras possibilitou que todas as formas, mesmo estando envolvidas

⁴⁹ Faremos uma reflexão, com o intuito de compreender quais condições onto-epistemológicas são imprescindíveis para que a verdade e a falsidade sejam compreendidas, não nas coisas, mas dentro de juízos e enunciados que as refere ou não. Tomemos como exemplo a frase ‘o homem é bom’. Neste caso, ‘bom’ não pode ser compreendido simplesmente como o ‘nome’ de uma ‘coisa individual’, sem nenhuma correspondência com a realidade das formas inteligíveis. Isso porque, se não houvesse uma correspondência da expressão linguística ‘bom’ com a forma do ‘bom’, não seria possível pensar a proposição o ‘homem é bom’, quem dirá mencioná-la, com o intuito de proferir um discurso verdadeiro ou falso sobre determinado ‘homem’. Sendo assim, qualquer palavra em si mesma está destituída de qualquer significado e impossível de ser expressa verbalmente, de modo verdadeiro ou falso. Posto isso, antes de tudo, é necessário que levemos em conta o significado universal das palavras, que estão atrelados sempre a sua forma inteligível (a palavra ‘bom’ à forma do ‘bom’), para que seja possível o pensar e, conseqüentemente, expressá-lo verdadeiramente ou falsamente. Desse modo, segundo Cornford (1935, p.254), é mero pedantismo objetar que a palavra ‘bom’ é somente o ‘nome da bondade’ presente no homem, sem expressar verbalmente, assim, a realidade das formas inteligíveis. Isto leva-nos ao seguinte questionamento: é possível predicar os nomes sem os predicados se referirem às formas? É possível pensar sem levar em consideração a dimensão das formas inteligíveis?

⁵⁰ É necessário fazermos um adendo. Cornford (1935, p.303 a 308) compreende que os nomes podem não ter um significado em si mesmo, de modo a não expressar as formas inteligíveis. Isto ocorre quando servem como mera representação de coisas individuais. Nessa perspectiva, o nome pode significar tanto o ser de algo, isto é, a natureza ou a definição de alguma coisa – neste caso, o enunciado expressaria a comunhão dos gêneros, visto que, aqui, o seu objetivo é dizer o que as coisas são -; bem como representar algo que possui uma existência individual, indicando-o por um termo convencionalizado. Notemos que, para Platão, é pertinente levarmos em consideração essas duas dimensões da linguagem: a sua capacidade de dizer o que algo é, de significá-lo através das formas inteligíveis e; sua capacidade de representar ou indicar algo individual, por meio de um nome obtido por convenção sem está atrelado às formas inteligíveis (lembremos o exemplo de Platão, quando diz ‘Teeteto está sentado’ (*Sofista*, 263a). Teeteto é um nome que não indica a sua natureza ou seu ser, mas é um vocábulo que se convencionalizou para representar o indivíduo Teeteto.

pelo ser, possa se opor ou não se opor, sem perder a sua capacidade de se distinguir das demais (*Sofista*, 253d-e).

4.3.1.1 Co-dependência entre a comunhão dos gêneros e o enunciado

Platão estabelece o enunciado enquanto gênero (*Sofista*, 260a-262e), assim como fez com os outros cinco deduzidos anteriormente (*Sofista*, 250a-259e), de modo a possibilitar que o enunciado se misture com eles e, conseqüentemente, sua combinação ou separação com tais gêneros possa ser expressa através da predicação dos nomes. A importância de estabelecer o gênero do enunciado se encontra na preocupação platônica de defini-lo, já que é somente possível dizer o que ele é, caso assumamos que o enunciado está inserido na realidade da comunhão dos gêneros, pois sua existência (participação com o ser), a sua identidade (participação com o mesmo), a sua diferença em relação aos demais gêneros (participação com o outro) e, inclusive, a sua falsidade (participação com o não-ser) dependem da inserção do enunciado no plano da comunhão das formas inteligíveis.

Percebamos, desse modo, que Platão, por um lado, sustenta a participação do enunciado com o ser e, por outro lado, advoga a sua comunhão com o não-ser, para que, assim, o enunciado exista e também possa ser disseminado falsamente (*Sofista*, 260a-262e). Ora, o enunciado não se realiza por si só, já que ele expressa, por intermédio da combinação dos nomes, a comunhão dos gêneros, seja pela opinião, afirmação ou negação que nascem através do pensamento na alma (*Sofista*, 263e-264b), seja pela imaginação, a mesma experiência das opiniões somada ao auxílio das senso-percepções (*Sofista*, 263e-264b). Nesse sentido, defendemos, com o intuito de viabilizar o enunciado e a sua falsidade, que ele seja compreendido tanto na sua perspectiva ontológica, tendo em vista que é um gênero, que estabelece comunhão com tantos outros, bem como na perspectiva da predicação dos nomes, momento no qual expressamos, na relação sujeito e predicado, a combinação entre os gêneros.

Posto isso, existe uma co-dependência dialética entre o âmbito ontológico dos gêneros e da predicação dos nomes, dado que, por um lado, o enunciado não seria se não participasse da realidade metafísica dos gêneros e, por outro lado, a comunhão dos gêneros jamais poderia ser expressa a outras pessoas, se não pudesse ser traduzida verbalmente em sujeito e predicado.

4.3.1.1.1 A verdade e a falsidade como qualidade do enunciado e não das coisas

A opinião, assim como o pensamento, é o resultado do diálogo interior da alma consigo mesma (*Teeteto*, 189e-190a). Contudo, cabe-nos ressaltar que, somente, pode existir opinião, quando o pensamento chega à conclusão a respeito de alguma coisa e a expressa verbalmente (*Teeteto*, 190a). Posto isso, fica compreendido qual o papel do enunciado em todo esse processo, na medida em que a sua função é afirmar ou negar verbalmente as opiniões (*Sofista*, 263e), as quais nasceram da conclusão do pensamento. Ou seja, o discurso, num sentido mais amplo, ou o enunciado, num sentido mais restrito e técnico de ‘proposição’, cumprem a tarefa de proferir uma afirmação ou uma negação duma opinião, transmitindo-as através do fluxo sonoro que sai da boca (*Sofista*, 263e-264d). Em síntese, o enunciado, por um lado, diz ‘do que é que é’, quando afirma uma opinião que opina o ‘que é’ e, por outro lado, diz ‘do que não é que não é’, quando nega uma opinião que opina o ‘que não é’ (*Sofista*, 263; *vide* Parmênides B7.1).

Diante do que foi explanado, Platão erradica o estatuto ontológico da verdade, pois, retira-a da dimensão das coisas (ou seria melhor dizer que retira a verdade do ser numericamente um de Parmênides ou das formas inteligíveis dos amigos das formas?) para deslocá-la para as qualidades do enunciado (verdadeiro ou falso) (*Sofista*, 263b). Isto é, a verdade e a falsidade são a afirmação ou negação enunciada, que corresponde ou não com a realidade dos fatos. Nas palavras de Santos (2011, p.131), “é neste ponto da argumentação – possivelmente a partir deste momento na história do pensamento – que se torna possível investir a linguagem da capacidade de ‘dizer o real’”. Ora, verdade e falsidade são, agora, qualidades do discurso, que ao afirmar ou negar uma opinião, sustentada pelo pensamento, dizem ou não o que são das coisas que são.

Nessa perspectiva, Platão trouxe à luz um novo sentido para a negativa. Se para Parmênides o sentido de não-ser é o totalmente inexistente, para o ateniense o não-ser existe, visto que possui o sentido de diferença em relação às coisas que são. Isto possibilitou a falsidade do pensamento e do discurso, uma vez que a forma do não-ser passou a significar o falso, permitindo-me possuir uma referência na realidade das formas inteligíveis. Contudo, não podemos entender a referência ou o significado do pensamento e do enunciado falsos, como uma identidade entre a falsidade e o não-ser, mas como uma qualidade que pode ser evidenciada apenas no âmbito do discurso. A falsidade se manifesta, quando o enunciado participa do não-ser. Entretanto, esta participação só é possível, porque não se teve uma

relação de correspondência entre o dito e a coisa. Assim, o não-ser não é a própria falsidade, mas, a forma da qual o discurso participa, a fim de que seja outro que não o verdadeiro.

A verdade e a falsidade não podem ser verificadas no enunciado como um todo, pois sabemos que ele se constitui de dois momentos distintos: primeiro, isolamos uma determinada forma/coisa, isto é, identificamos sobre ‘o que’ iremos falar para, posteriormente, emitirmos ‘algo’ ao seu respeito. É nesta parte predicativa do enunciado que podemos identificar se ele é verdadeiro ou falso, dado que um e outro somente podem existir a partir do que é dito sobre aquilo que isolamos. Nessa perspectiva, o problema do enunciado falso não está no objeto do qual falamos, mas se o que dizemos sobre ele é correspondente ou não.

Portanto, o enunciado, em todo esse processo, analisa se a opinião corresponde ou não com o real. Nesse sentido, a afirmação e a negação do enunciado passam a ocupar papel central na onto-epistemologia platônica, visto que é através do exame de correspondência entre o ‘que se diz’ e ‘do que se diz’, que nos é possibilitado sustentar que determinada opinião participa do não-ser, quando falsa. Dessa maneira, enquanto Parmênides diz, a grosso modo, que falar o ‘que não é’ é falar do nada e, portanto do que é destituído de sentido, Platão nos demonstra o contrário, que a falsidade tem referência na realidade.

4.4 A falsidade está na correspondência ou na não correspondência do predicado com o sujeito

Num enunciado falso, aquilo, a que nos referimos não é verdadeiro e também não é falso e nem, na pior das hipóteses, destituído de realidade. Nessa perspectiva, é preciso que foquemos nossas atenções ‘no que é dito sobre’ algo. Isto é, no sentido que atribuímos, através da predicação, ao sujeito do enunciado, com o intuito de saber se ele é verdadeiro ou falso. A questão é: a definição que enunciamos das coisas sensíveis ou das formas inteligíveis, ontologicamente falando, é-lhe correspondente? A interrogação nos mostra que o enunciado, seja verdadeiro, seja falso, não pode ser um enunciado sobre nada, mas referente a alguma coisa. Aqui, Platão parece levar a sério seus adversários teóricos, já que Antístenes identifica bem um dos componentes do enunciado, a saber, que toda coisa tem um nome específico. Porém, não leva em consideração outro componente, a qualidade do enunciado, que só pode existir se admitirmos a sua capacidade de dar significado às coisas, ou seja, de oferecer-lhes definições. Por isso nem as forma inteligíveis, nem as coisas sensíveis e nem o nome que usamos para expressá-los são verdadeiros ou falsos, na medida em que tais qualidades só

podem ser observadas na correspondência ou na não correspondência entre o predicado e aquilo que predico.

Por essa razão, conceber o enunciado como algo que não se refere às formas e nem às fenomenologias físicas, é atestar o seu fracasso e a sua incapacidade de falar sobre a realidade. Nessa perspectiva, todo e qualquer discurso possuirá a qualidade de verdadeiro, visto que nunca poderá ser falso, já que não faz referência a coisa nenhuma. Assim, o interlocutor, com o intuito de escapar da contradição e da falsidade, poderá dizer que o discurso que ele proferiu se refere a algo diferente e, portanto, é verdadeiro⁵¹. É temendo, dessa forma, a inviabilização da contradição e da falsidade que Platão divide o enunciado em dois componentes, os quais precisam ser rigorosamente compreendidos, num diálogo, entre os interlocutores (*Sofista*, 260a-262e):

- 1) Aquilo que é o tema do enunciado (sujeito);
- 2) O que é dito deste tema (predicado).

Posto isso, o enunciado falso é dizer algo outro do que aquilo que estabelece uma relação ou com as coisas sensíveis ou com as formas inteligíveis, ou seja, predicamos outro significado a um desses âmbitos da realidade. Num discurso falso dizemos que certos sensíveis participam/ não participam de certas formas, ou que algumas formas comungam/ não comungam com outras, quando de fato isso não corresponde com a realidade. Isto é, falamos de outra relação/ não relação que aquela estabelecida entre as coisas⁵².

⁵¹ O exemplo de Frede (2013, p.492) auxilia na compreensão do que estamos tentando dizer: “Sócrates está saudável” e “Sócrates está doente”, caso a predicação não significasse um determinado uma forma ou uma coisa, não haveria contradição e ambos os enunciados seriam verdadeiros. Bastaria dizer que o primeiro significa um Sócrates saudável e o segundo se refere a um Sócrates diferente, outra pessoa que está acometida por doença.

⁵² Frede (2013, p.418) exemplifica o que explicávamos, nesse parágrafo, com o exemplo “Teeteto está voando” (*Sofista*, 263a). ‘Voando’ não é com referência a ‘Teeteto’, na medida em que ele se encontra sentado. Ou seja, predicamos e significamos ‘Teeteto’ com outro predicado que não o predicado que realmente definiria como ele estava, sentado. Porém, é importante nos atentarmos para outra observação do intérprete, se ‘Teeteto’ estivesse voando e não sentado? Ainda assim, poderíamos dizer que ‘Teeteto não está voando’, porque Teeteto é outro (não é o mesmo que) que não a forma ‘voando’. Nesse sentido, a perspectiva de não-ser que possibilita identificarmos a verdade ou a falsidade de um dado enunciado é a da predicação negativa comum e não simplesmente a da não identidade, pois as qualidades de um enunciado são observadas na referência/ não referência a algo (ausência/não ausência de certo aspecto).

5 CONCLUSÃO

A predicação dos nomes é o meio pelo qual podemos expressar verbalmente a participação das instâncias sensíveis nas formas inteligíveis, visto que o enunciado, composto de nomes (ὀνόματα) e verbos (ῥήματα), combina duas instâncias diferentes, de modo que as formas inteligíveis permitem nomear e predicar as realidades sensíveis (*Sofista*, 250a-251e). A consequência dessa tese é tanto a teoria das formas se referir à comunhão (*koinônia*) entre as ideias, como à participação dos particulares nos inteligíveis, remetendo, assim, às realidades concretas da vida política e dos comportamentos humanos⁵³. Isso só é possível, porque as qualidades de verdadeiro e de falso deixam de ser uma identidade e não-identidade com as formas ou com as coisas sensíveis e passam a ser compreendidas na correspondência ou na não correspondência de um predicado a um sujeito, expresso na estrutura proposicional, através do *logos*. Nessa perspectiva, vejamos como Fronterotta (2014, p. 59) relaciona as coisas sensíveis com as formas inteligíveis nos âmbitos ontológico, epistemológico e lógico-linguístico, de modo a dar mais sustentabilidade a nossa tese:

(...) tanto à teoria dos dois mundos (com a conseqüente, e temida, separação entre opinião e conhecimento), quanto à separação ontológica, que implica uma hierarquia epistemológica à qual corresponde, por fim, uma análoga divisão do ponto de vista lógico-linguístico, a doutrina da participação opõe a hipótese segundo a qual, não obstante sua irreduzível diversidade, os termos separados possam de algum modo entrar em relação, tanto no plano ontológico – através do qual as coisas sensíveis participam das ideias, obtendo suas propriedades e a sua própria essência – quanto no plano epistemológico – porque o conhecimento (“doxástico”) do sensível e de suas propriedades remete ao conhecimento científico das ideias que são causa do sensível e de suas propriedades – quanto, enfim, no plano lógico-linguístico – porque as ideias, à medida que conferem ao sensível as suas propriedades, são predicados do sensível.

Diante disso, não é possível investigar as coisas sensíveis, enquanto tais, ou seja, em si e em relação a si mesmas, mas somente na *methexis* (participação) com as formas inteligíveis, pois são estas que conferem propriedades à multiplicidade dos particulares, isto é,

⁵³ É importante traçarmos uma distinção entre autopredicação e predicação comum. Platão, ao afirmar que “(...) dentre os que são, uns são, em si e por si, e outros são sempre ditos em relação aos outros” (*Sofista*, 255c), está distinguindo duas formas de predicação. Por um lado, temos a definição de autopredicação que, segundo Kahn (2018, p. 131), pode ser chamada de “predicação per se”, isto é, predicados que são ditos da própria natureza de algo. Nesse caso, a predicação é auto-referencial, como no exemplo o belo é belo, posto que o belo não participa do belo para ser belo, visto que é a própria forma da beleza. Por outro lado, temos a predicação comum que se difere da autopredicação, na medida em que o sujeito é predicado por uma forma que lhe confere um determinado atributo. Por exemplo, quando dizemos que as coisas belas são belas, não podemos inferir que o sujeito do enunciado é a própria forma da beleza, em si, mas que possui tal predicado em virtude de participar da forma do belo. Assim, temos coisas só são na relação com outras coisas (*onta auta kath' hauta logomena*).

são ideias que são a causa da definição das coisas sensíveis. É por essa razão que, na estrutura proposicional, a forma inteligível é representada na posição predicativa, pois é ela que definirá as propriedades da coisa sensível, que sofre a predicação em virtude de ocupar a posição de sujeito do sensível. A opinião, portanto, sobre algo sensível, só pode ser extraída, caso levemos em consideração a forma a qual este algo participa, e, dessa maneira, também tenhamos ciência da forma que lhe define.

Nesse caso, a relação da *República* com o *Sofista* é preciso ser estabelecida porque, tal como as formas da *República* (ex: o justo e o injusto; o belo e o feio), movimento e repouso são contrários excludentes. Mas há problemas sutis que precisam ser mais bem esclarecidos. O movimento e o repouso participam do ser no contexto do *Sofista*, mas o ser não participa de nenhum deles, na medida em que nem movimento nem repouso dizem respeito à definição ou podem estabelecer as propriedades da natureza do ser. Semelhantemente, podemos pensar isso na participação das coisas particulares nas formas inteligíveis, pois, quando dizemos que o corpo de Maria participa da beleza, a beleza não participa do corpo de Maria, e do mesmo modo, quando falamos que coisas móveis participam ou do movimento, ou do repouso, movimento e repouso não podem participar das coisas móveis. Isso porque os sensíveis não podem definir e nem dizer o que são as ideias. Como algo que é e não é poderia ser o predicado do que é?

Mas as idéias que são os conteúdos do conhecimento e, que, portanto, podem ser absolutamente conhecidas, podem ser também captadas, quando há uma participação da multiplicidade das coisas sensíveis nas formas inteligíveis, possibilitando, assim, que nós conheçamos a definição desses particulares. Desse modo, apesar de haver uma diferença ontológica constitutiva entre ambos, tornando inviável o modelo universal das formas ser reproduzido na realidade das coisas sensíveis, só podemos de alguma maneira conhecer as coisas concretas do mundo prático, da natureza e da história, através da participação dos sensíveis nos inteligíveis, na medida em que somente estes últimos são objetos do conhecimento.

Por essa razão, mesmo levando em consideração que a realidade constantemente mutável das coisas particulares impossibilita que as formas se realizem absolutamente no devir, só podemos dizer algo a respeito deste, a partir da sua participação nas ideias, pois se levássemos em consideração somente as coisas sensíveis, sem a participação no inteligível, só emitiríamos opiniões sobre elas. É por isso que as formas inteligíveis não participam das coisas sensíveis, pois o que está em constante transformação não pode servir como modelo universal para definir as propriedades e participando em formas opostas determinar o que uma

ideia é. Porém, o contrário é possível, as formas inteligíveis podem servir de parâmetro para as ações humanas e o mundo concreto da política, de modo a ficar sob responsabilidade do filósofo, conhecedor das ideias, determinar com que ideias os particulares estabelecem participação. Nessa perspectiva, nas palavras de Fronterotta (2014, p 60), “(...) as ideias estão de algum modo presentes no âmbito sensível, por outro, é impossível que as coisas sensíveis estejam presentes no âmbito inteligível (...) o que evidentemente representa uma restrição que protege a perfeição das ideias”. É em função disso que a 'participação' é reconfigurada no *Sofista*, com o intuito de resolver o problema da participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis.

Com a reformulação do sentido da negativa (*Sofista*, 258b-260b), tanto a verdade deixa de ser uma propriedade constitutiva das ideias, bem como a falsidade não é mais concebida como idêntica ao não-ser. Platão inaugura uma nova concepção de investigação da realidade que se difere daquela que abordamos a partir da *República* V, 476a5-479e1, na medida em que verdade e falsidade são entendidas agora como qualidades que somente podem ser averiguadas num discurso predicativo (*Sofista*, 263d). Isso ocorre em virtude de o ser e o não-ser passarem a se relacionar no momento em que a negativa ganha conotação de diferença, já que, assim, o não-ser deixa de ser o contrário do ser, não sendo mais compreendido como o inexistente à maneira parmenidica.

Essa reformulação obrigou, por um lado, o gênero do ser participar do não-ser para se distinguir dos demais gêneros; e o não-ser participar do ser a fim de que a diferença seja de algum modo no presente. Dessa maneira, a verdade e a falsidade passaram a ser compreendidas de maneira proposicional, isto é, para serem atestadas é preciso que levemos em consideração se o enunciado participa do ser (verdadeiro) ou do não-ser (falso). No entanto, para que estas participações sejam observadas, o filósofo precisa estar atento à expressão verbal da participação, nomeadamente a predicação dos nomes – que pode ser ou entre as formas ou entre as coisas sensíveis e as ideias inteligíveis.

Nesse caso, os amantes do saber precisam observar se o predicado, que pode representar uma ideia, pois predicar é dizer o que as coisas são, realmente corresponde com o sujeito – que tanto pode identificar uma forma inteligível, bem como uma coisa sensível. Havendo correspondência temos um enunciado verdadeiro e que participa do ser; caso contrário, não ocorrendo correspondência entre predicado e sujeito, temos um enunciado falso que, conseqüentemente, participa do não-ser. Com efeito, o diferencial, aqui, está no fato de a falsidade não ser mais concebida como inexistência, mas como aquilo que se difere do verdadeiro e que, participando do ser, existe de alguma forma na realidade.

Todavia, não estamos, com isso, subordinando a participação das formas inteligíveis ou das coisas particulares entre as ideias ao âmbito da predicação dos nomes, nem estamos afirmando que a participação para ocorrer dependa de um interlocutor que enuncie um discurso predicativo. Nessa perspectiva, aceitamos que a participação ocorre independente disso. Afinal de contas, não é preciso que alguém diga que a justiça é bela para o justo estabelecer participação com a beleza. Estamos, tão somente, assinalando a importância da predicação dos nomes para teoria das ideias de Platão no *Sofista*, como uma mediação entre o inteligível e o sensível, na medida em que permite ao filósofo, por um lado, expressar verbalmente a participação entre esses âmbitos a outras pessoas, bem como é sua ferramenta para avaliar se a participação enunciada por ele ou por outrem, entre as coisas particulares e as formas inteligíveis, está sendo expressa verdadeira ou falsamente. Por isso, chamamos a predicação dos nomes de mediação, pois ela auxilia conferirmos a verdade ou a falsidade dum pensamento que se dirige para as realidades concretas da existência humana, como, por exemplo, os comportamentos sociais e as relações políticas, que ao serem pensadas se são justas ou injustas, impele-nos fazer uso do recurso da predicação dos nomes para sabermos se o que predicamos, de fato, expressa a relação dessas realidades concretas com as formas inteligíveis.

REFERÊNCIAS

BRANN, Eva. **The Music of the Republic**: essays socrates' conversations and plato's writings. Paul Dry Books: Philadelphia, 2004.

BROWN, Lesley. Negation and not-being: Dark Matter in the Sophist, *In*: PATERSON, R.; KARASMIS, V.; HERMANN, A. (org.). **Presocratics and Plato**: A Festschrift in honour of Charles Kahn. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2013, p. 233-254.

BROWN, Lesley. The *Sophist* on Statements: Predication and Falsehood. *In*: FINE, G (org.). **The Oxford Handbook of Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2008, 437-262.

CORDERO, Néstor Luis. **Sendo, se é**: a tese de Parmênides. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

CORNFORD, F.M. **Plato's theory of knowledge**: the *Theetetus* and the *Sophist* of Plato. London: Routledge and Kegan Paul, 1935.

CROSS, R.C; WOOZLEY, A.D. **Plato's Republic**: A Philosophical Commentary. London, Macmillan, 1964.

DINUCCI, Aldo Lopes. Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 24, 2008, p. 5-22.

FERRARI, Franco. Conhecimento filosófico e opinião política no livro V da República de Platão. *In*: ARAÚJO, Carolina (org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

Ferrari, Franco. Conoscenza e opinione: il filosofo e La città. *In*: VEGGETTI, Mário (org.). **La Repubblica, V**. Napoles: Bibliopolis, 2000a.

Ferrari, Franco. Teoria delle idee e ontologia. *In*: VEGGETTI, Mário (org.). **La Repubblica, V**. Napoles: Bibliopolis, 2000b.

FINE, Gail. **Plato I**: Metaphysics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FREDE, Michael. O sofista de Platão sobre falsos enunciados, *In*: KRAUT, Richard (org.). **Platão**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p.469-500.

FRONTEROTTA, Francesco. Os sentidos do verbo ser no livro V da *República* e a sua "função" epistemológica na distinção entre conhecimento e opinião. *In*: ARAÚJO, Carolina (org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GONZALEZ, Francisco. De volta ao conhecimento e à opinião em *República V* sem Gail Fine. *In*: ARAÚJO, Carolina (org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

GÓRGIAS. Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. Apresentação e tradução do grego de Aldo Dinucci. **TRANS/FORM/AÇÃO**, São Paulo, v.31, n.1, p. 197-2003, 2008.

GÓRGIAS. **Testemunhos e Fragmentos**. Tradução portuguesa de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

KAHN, Charles. **Platão e o diálogo pós-socrático**: o retorno à filosofia da natureza. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

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

MONTENEGRO, M.A.P. Górgias e o despertar do sono eleático de Platão. **In**: AZEVEDO, C; BITTENCOURT, A; COSTA, A; MORAES, F. (org.). **Poder, persuasão e produção de verdade**: a ação dos sofistas. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2018.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução, notas e comentários José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013

PLATÃO. **Fédon**. Tradução e notas de M.T.S. Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLATÃO. **Ménon**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2012.

PLATÃO. **Parmênides**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2013

PLATÃO. **Sofista**. Tradução portuguesa de MURACHCO, H; MAIA JUNIOR, J; SANTOS, J.G.T. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. **República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

ROGUE, Christophe. **Comprender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

RYLE, Gilbert. Letters and Syllables in Plato. **The Philosophical Review**, Carolina do Norte, EUA, v. 69. n. 4, p. 431-451, 1960.

SANTOS, J.G.T. Linguagem. **In**: CORNELLI, G; LOPES, R (org). **Platão**. São Paulo: Paulus, 2018.

SANTOS, J.G.T. O argumento sobre “as coisas que são e não são”: *R. V 476a1-479b10*. **Prometheus**, Aracaju, v. 11, n. 32, 2020.

SANTOS, J.G.T. **Platão**: A construção do conhecimento. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTOS, J.G.T. Prefácio. *In*: MURACHCO, H; MAIA JUNIOR, J; SANTOS, J.G.T. (org). **Sofista**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

SAYRE, Kenneth. Falsehood, Forms and Participation in the *Sophist*. **Nous**, [s.l]. v. 4, n. 1, p. 81-91, 1970.

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

VEGETTI, Mario. **Platone**: La Repubblica, libro V. Napoli: Bibliopolis, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

WHITE, N.P. **A companion to Plato's Republic**. Indianapolis: Hackett, 1976.