

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

PHABLO JOSÉ DE LIMA PIMENTEL

**O SER COMO *DYNAMIS* NO *SOFISTA* DE PLATÃO:
suas relações e paradoxos**

Recife
2024

PHABLO JOSÉ DE LIMA PIMENTEL

**O SER COMO *DYNAMIS* NO *SOFISTA* DE PLATÃO:
suas relações e paradoxos**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Recife

2024

Catálogo de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Pimentel, Phablo José de Lima.

O ser como dynamis no sofista de Platão: suas relações e paradoxos / Phablo José de Lima Pimentel. - Recife, 2024.

95 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Orientação: Marcos Roberto Nunes Costa.

Inclui referências.

1. Ser; 2. Dynamis; 3. Movimento; 4. Repouso; 5. Sofista. I. Costa, Marcos Roberto Nunes. II. Título.

UFPE-BibliotecaCentral

PHABLO JOSÉ DE LIMA PIMENTEL

**O SER COMO *DYNAMIS* NO *SOFISTA* DE PLATÃO:
suas relações e paradoxos**

Dissertação apresentada ao Programa Acadêmico de Mestrado em Filosofia, na Área de Concentração: Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 20.08.2024:

Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Presidente/Orientador - UFPE)

Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior (Examinador externo ao Programa - UFPE)

Dr. Richard Romeiro Oliveira (Examinador externo a Universidade - UFSJ)

AGRADECIMENTOS

Dedico este trabalho, com toda a minha gratidão, aos meus pais Severino Ferreira dos Santos Pimentel (*in memorian*) e Dalva Maria de Lima, por todo o apoio e incentivos que recebi ao longo de toda a minha vida e também ao meu irmão, Felipe José de Lima Pimentel, pelos incentivos nos estudos da Filosofia.

Agradeço ao mestrando em Filosofia Gilvan José Silva do Nascimento, pelos diálogos e reflexões iniciais, fundamentais para elaboração do projeto desta pesquisa.

Agradeço aos amigos, o mestrando Guilherme Nunes Gama e o mestrando Ênio Roberto Bezerra Soares, pelos diálogos e por compartilharem seus conhecimentos e experiências filosóficas em filosofia antiga, sobretudo, nos estudos platônicos.

Gostaria de agradecer também ao Dr. Daisaku Ikeda (*in memorian*), ex-Presidente da Soka Gakkai Internacional e Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), por suas contribuições em prol da paz, cultura e educação, que tanto me inspiraram.

Faço um agradecimento aos Oficiais e Praças da gloriosa Polícia Militar de Pernambuco, pelos incentivos e apoio incondicional nos desafios dos estudos acadêmicos.

Agradeço ao corpo docente e aos servidores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de Pernambuco, pelo profissionalismo e dedicação abnegada em prol de uma educação de qualidade.

E, por fim, faço meus agradecimentos especiais ao Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador), ao Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior, ambos do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e ao Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira, da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), pelas suas disponibilidades para as orientações em meio aos seus inúmeros compromissos profissionais e pessoais e, pelas oportunidades de diálogo, com suas análises e observações, imprescindíveis, que contribuíram efetivamente para a elaboração desta pesquisa.

RESUMO

Nos diálogos platônicos estão permanentemente inseridas as temáticas da ontologia e da epistemologia, no qual o filósofo se debruçará em torno do ser (*tò ón*) e do saber como eixo do seu *corpus* literário. No *Sofista*, Platão visa apresentar uma revisão crítica de sua Teoria das Formas, herdada da tradição grega, sobretudo de Parmênides, refletindo, com isso, autocriticamente sobre suas obras predecessoras. Essa reelaboração da concepção sobre o ser contraria fundamentalmente com a noção de ser como uma unidade e imutabilidade proposta por Parmênides, e, concebe, então, a noção de ser como *dynamis*, na qual é pensada num caráter de potencialidade. Dessa forma, o problema que se propõe é o seguinte: como é possível uma condição ontológica composta por Ideias gerais ou “grandes gêneros” que são contrários e distintos, assentados numa estrutura de solidez conceitual, possa constituir-se como princípio fundante da realidade? Em vista disso, com base no plano argumentativo do diálogo, defendemos que a solução desse problema é indicada a partir da concepção de três Ideias gerais, que são: “Ser”, “Movimento” e “Repouso”. A Ideia do ser também possui relações de participação com o “Movimento” e o “Repouso”, na medida em que, dessa relação, ambos também são, resultando, com isso, em outras duas Ideias gerais: o “Mesmo” e o “Outro”, constituindo então, nos grandes gêneros. Sendo que, o “Mesmo”, assume uma condição de identidade, enquanto o “Outro”, entendido como o não-ser (*mè ón*), não significa algo negativo ao que existe, e sim, como diverso, assumindo uma condição de alteridade, tornando o discurso e o conhecimento inteligíveis. O contexto do *Sofista* condensa a sùmula dessas objeções numa estrutura aporética, na qual introduz as soluções para os problemas apresentados pelo filósofo. No entanto, a concepção do ser como *dynamis*, no *Sofista*, é concebida numa estrutura da realidade constituída por gêneros contrários, implicando assim, numa relação paradoxal.

Palavras-chave: Ser; *Dynamis*; Movimento; Repouso; *Sofista*

ABSTRACT

The themes of ontology and epistemology are permanently inserted in Plato's dialogues, in which the philosopher will focus on being (τὸ ὄν) and knowledge, as the axis of his literary corpus. In the *Sophist*, Plato aims to present a critical review of his Theory of Forms, inherited from the Greek tradition, especially from Parmenides, reflecting, in this way, self-critically on his predecessor works. This reworking of the conception of being fundamentally contradicts the notion of being as a unity and immutability proposed by Parmenides, and, therefore, conceives the notion of being as dynamis, in which it is thought of in a character of potentiality. Thus, the problem that is proposed is the following: how is it possible for an ontological condition composed of general Ideas or “great genera” that are contrary and distinct, based on a structure of conceptual solidity, to constitute itself as a founding principle of reality? In view of this, based on the argumentative plan of the dialogue, we argue that the solution to this problem is indicated from the conception of three general Ideas, which are: “Being”, “Movement” and “Rest”. The Idea of being also has relations of participation with “Movement” and “Rest”, insofar as, from this relationship, both are also, resulting, with this, in two other general Ideas: the “Same” and the “Other”, thus constituting the great genres. The “Same” assumes a condition of identity, while the “Other”, understood as non-being (μὲ ὄν), does not mean something negative to what exists, but rather as different, assuming a condition of otherness, making discourse and knowledge intelligible. The context of the *Sophist* condenses the summary of these objections into an aporetic structure, in which he introduces the solutions to the problems presented by the philosopher. However, the conception of being as dynamis, in the *Sophist*, is conceived in a structure of reality constituted by contrary genres, thus implying a paradoxical relationship.

Keywords: Being; Dynamis; Movement; Rest; *Sophist*

LISTA DE ABREVIATURAS¹ DAS OBRAS PLATÔNICAS

<i>Ban.</i>	<i>Banquete</i>
<i>Crá.</i>	<i>Crátilo</i>
<i>Fed.</i>	<i>Fedro</i>
<i>Féd.</i>	<i>Fédon</i>
<i>Par.</i>	<i>Parmênides</i>
<i>Pol.</i>	<i>Político</i>
<i>Rep.</i>	<i>República</i>
<i>Sof.</i>	<i>Sofista</i>
<i>Teet.</i>	<i>Teeteto</i>

¹ As abreviaturas foram adotadas conforme consta no *Vocabulário de Platão*, de Luc Brisson e Jean-François Pradeau, tradução de Claudia Berliner e revisão técnica de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010, p. 9-10.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	O PROBLEMA ONTOLÓGICO E DA LINGUAGEM NO <i>SOFISTA</i>	17
2.1	ONTOLOGIA E EPISTEMOLOGIA	17
2.2	O PROBLEMA DA REFORMULAÇÃO DA TEORIA DAS FORMAS.....	24
2.3	A QUESTÃO DA LINGUAGEM NO <i>SOFISTA</i>	29
2.4	O MÉTODO DIAIRÉTICO	34
3	AS DEFINIÇÕES DO SOFISTA	41
3.1	A ESTRUTURA ANALÍTICA DAS SEIS DEFINIÇÕES DO <i>SOFISTA</i>	52
3.2	A APARENTE SABEDORIA DO <i>SOFISTA</i> E A DIVISÃO DA ARTE DAS IMAGENS	54
4	O SER COMO <i>DYNAMIS</i>	57
4.1	AS APORIAS	57
4.1.1	As aporias do não-ser	61
4.1.2	As aporias do ser	66
4.1.2.1	A “batalha de gigantes”	67
4.2	A COMUNHÃO DOS GRANDES GÊNEROS	74
4.3	DISCURSO E PREDICAÇÃO	78
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
	REFERÊNCIAS	92

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa abordou a grande questão da filosofia antiga grega no que diz respeito à problemática do uno e do múltiplo no tocante à diversidade das coisas, a partir da análise da noção do Ser (*tò ón*) como *dynamis* no *Sofista* de Platão. A questão central a ser abordada nesta pesquisa se iniciará a partir dos diálogos que antecedem o *Sofista*, no tocante à problematização: como explicar a realidade sensível da qual partimos para construir o conhecimento verdadeiro, uma vez que essa realidade representa em certa medida em um erro ou aparência? Como explicá-la, uma vez que quando nos remetemos à dimensão conceitual, temos de lidar em última instância com o pensamento.

A grande questão da filosofia antiga grega no que diz respeito à problemática do uno e do múltiplo no tocante à diversidade das coisas, a partir da análise da noção do Ser como *dynamis* (potência) no *Sofista* de Platão. A análise desse problema será desenvolvida com base na noção do Ser (*tò ón*) como potência. Para tanto, o ponto de partida serão os diálogos que antecedem o *Sofista*.

Na *República*, no *Fédon*, no *Crátilo* e no *Parmênides*, o ser é considerado como unidade parmenídica. No *Sofista*, a análise sobre o ser reconstruirá o problema a partir dessas obras, uma vez que é necessário esclarecer a razão dessa mudança. Conceber o ser como potencialidade significa considerá-lo na relação com o Movimento, o Repouso, o Mesmo e o Outro, o que trata-se, portanto, da concepção de duas dimensões intrinsecamente imbricadas, ou seja, a epistemologia e a ontologia.

Conforme José Gabriel T. Santos (cf. 2012), nos diálogos platônicos está permanentemente inserida a temática ontoepistemológica², no qual o filósofo se debruçará sobre as problemáticas em torno do ser e do saber como eixo do seu *corpus* platônico. Nesse sentido, Platão se confronta com dois problemas consonantes herdados da tradição grega,

² O Prof. José Gabriel Trindade Santos cunhou a expressão “ontoepistemologia” para referir-se à própria teoria platônica das Ideias, que representa a indissociabilidade da filosofia platônica entre o ser e o saber, em especial, na sua Teoria das Ideias, exposta nos diálogos intermediários (cf. Santos, 2008-2009, vol. 3). A ontoepistemologia, para José Gabriel Trindade Santos, evidencia uma dupla natureza, sendo que uma ontológica e epistemológica das realidades inteligíveis, as quais, existem, em si e por si, bem como são conhecidas pela inteligência, ou seja, a ontoepistemologia é caracterizada pela associação íntima das abordagens ontológica (que corresponde à natureza das entidades referidas) e epistemológica (que corresponde à captação dessas entidades pela mente, ou “alma”). Essa íntima associação da ontologia à epistemologia tem como finalidade evitar a irrupção de dois problemas que para nós são distintos, no entanto, se fundem no argumento platônico, da seguinte maneira: o da “existência” das Formas, e, por outro lado, no tocante ao seu modo de captação, sendo levado a cabo pelo pensamento ou por meio da sensibilidade (cf. Santos, 2012, p. 55-61).

sobretudo de Parmênides³, que consiste na abordagem sobre o problema da constituição da “realidade”, que representa o mundo físico ou sensível e, por outro lado, em relação à questão das “competências cognitivas”, como o “saber” e a “opinião”, que tornam possível o conhecimento, efetivamente, daquela realidade.

A ontoepistemologia, portanto, é concebida com uma questão central nos diálogos platônicos (cf. Santos, 2012, p. 11). Nestas, são tratados os problemas em torno do ser e do saber. Nesse sentido, dois problemas convergentes são herdados da tradição grega, sobretudo de Parmênides: o primeiro problema diz respeito à constituição da “realidade”, ou seja, do mundo físico ou sensível; o segundo problema é relativo às “competências cognitivas”, isto é, como o “saber” e a “opinião” tornam possíveis o conhecimento efetivo da realidade. Esse segundo problema é sintetizado na máxima parmenídica, segundo a qual “pensar é o mesmo que o ser”. Essa máxima não expressa apenas uma síntese da dimensão epistemológica. Na verdade, ela institui uma identidade entre essa dimensão e a ontológica, pois ela identifica pensar e ser. Assim, essa tradição é o fio condutor de toda a ontologia subsequente. Os elementos genuínos da realidade, segundo Platão, são os objetos do entendimento. Consequentemente, a teoria da realidade exige uma epistemologia. Desse modo, questões como “há elementos mais e menos genuínos da realidade?” são respondidas na Teoria das Formas (cf. Moravcsik, 2006, p. 69).

Assim sendo, o platonismo, em seu aspecto disjuntivo⁴, inserido nos grandes diálogos, consiste numa vontade de escapar da multiplicidade sensível para alcançar a unidade da pura Ideia. No entanto, nos diálogos tardios, como o *Sofista*, o platonismo se volta para o problema da necessidade de se reintroduzir a unidade na desordem infinitamente múltipla do mundo sensível (cf. Rogue, 2011, p. 14-15).

Parmênides, ao inaugurar a concepção da univocidade do Ser em sua máxima “o ser é e o não-ser, não é” (cf. Parmênides, *Da natureza*, 2000, Frag. II) como eixo fundamental na contraposição à filosofia de Heráclito da impermanência das coisas, do eterno fluir dos contrários e a mudança constante. Nesse sentido, o caminho de Parmênides é o da negação do

³ Parmênides é chamado de eleata por ter ensinado em Eleia (hoje Veglia), no sul da Itália. A sua relação com Heráclito é considerada ambivalente. Pois, como Heráclito, Parmênides acreditava na possibilidade de uma percepção racional da essência das coisas, por outro lado, rejeitava a concepção heraclitiana de uma realidade dinâmica. Para Parmênides, o ser verdadeiro não conhece nem devir e nem mudanças, bem como refuta a ideia de multiplicidade, à medida que a pluralidade é excluída do ser verdadeiro e, contrariamente, afirma que a sua unidade afasta-se da tese pitagórica, no qual as coisas são manifestações de forma variada das unidades últimas. Por isso, também, o pensamento de Parmênides é chamado de monista, por considerar o ser como uma unidade (cf. Röd, 2014, p. 75-76).

⁴ Os aspectos disjuntivos, no platonismo, são caracterizados pelos temas específicos do dualismo ontológico dos grandes diálogos, com questões, tais como: anamnese, fuga do mundo, a reminiscência ou a participação, que ilustram bem a separação clara que Platão entende estabelecer entre o sensível e o inteligível.

múltiplo, do movimento e do devir. A escola eleata defende a estabilidade, a permanência, a plenitude do Ser, não havendo espaço para a transformação, logo, o Ser é compacto, uno, não admitindo outra coisa senão ele mesmo. Nesse sentido, a mudança, da mobilidade e de toda multiplicidade, nada mais seria que uma pura ilusão.

Dessa forma, o monismo é uma resposta aos desdobramentos da filosofia de Heráclito e culmina, de certo modo, com Protágoras em seu axioma que diz que “o homem é a medida de todas as coisas...” (princípio do *homo mensura*). Entretanto, era preciso assegurar a estabilidade e garantir a inteligibilidade do conhecimento enquanto *episteme* (ciência) em oposição à mera *dóxa* (opinião) e aos discursos da mera retórica daqueles que “corrompiam” o elo entre o *lógos* e o Ser. Nem todo o discurso é a verdade sobre o Ser. Seria necessário romper o argumento de que tudo o que se afirma é o dizer sobre o Ser verdadeiro. Urgiria restabelecer um critério competente sobre como se dá a correspondência da verdade, ou seja, em combater o relativismo dos Sofistas.

Assim, no tocante à realidade das coisas, esta pode ser dita de outra forma, como: “pensar é o mesmo que o ser”? (Parmênides, *Da Natureza*⁵). Essa tradição é o fio condutor de toda a ontologia subsequente. Afinal, por que existe a multiplicidade e qual é sua relação com a unidade conceitual? Conforme o pensamento platônico, o entendimento deve ter como seus objetos elementos genuínos à realidade, de modo que tal epistemologia se faz necessária uma teoria da realidade.

Portanto, as questões que são postas são as seguintes: há elementos mais e menos genuínos da realidade? A concepção de realidade platônica contrasta da mesma forma com as aparências ou só como não-existente ou irreal? Para tanto, as respostas para esses questionamentos estão inseridas na Teoria das Formas de Platão (cf. Moravicsik, 2006, p. 69).

Platão, inicialmente, procura conciliar os posicionamentos contrários de Heráclito e de Parmênides, dando-lhes um tratamento novo, aproveitando ambos os posicionamentos, mas mantendo um rigor conceitual notável. A elaboração de sua filosofia parte do princípio da divisão entre dois modos distintos da realidade: o sensível, estruturado sobre o pensamento de Heráclito, submetido às leis da física, do movimento, da mudança e das impressões dos fenômenos; e o supra-sensível ou inteligível, estruturado sobre o pensamento de Parmênides,

⁵ O poema *Da Natureza*, de Parmênides, obra as quais os pósteros a intitularam, é composta de uma introdução (*proemium*) e duas partes principais, sendo uma metafísica e outra cosmológica. A primeira parte é bem mais documentada e significativa em termos da história da filosofia. O que leva a concluir que as *démarches* do pensamento cosmológico culminaram na gênese da filosofia grega de forma gradativa e postergada, em favorecimento da especulação metafísica. Os fragmentos do poema didático pelos quais Parmênides expôs as suas teses principais possibilitam o reconhecimento do conjunto de seu pensamento (cf. Röd, 2014, p. 76).

somente alcançável pelo intelecto puro, pela alma racional contemplativa e pela inteligência, sendo então, uma realidade meta-fenômênica, permanente, imutável, plena, eterna, idêntica a si mesma, ontologicamente superior e que constitui verdadeiramente o real. Platão desenvolve, portanto, às Ideias ou às Formas como a hipótese fundamental para dar conta das dificuldades deixadas pelos seus antecessores (cf. Zingano, 2002, p. 49).

O termo *eidos*, na obra platônica, era empregado com muitos outros significados e já era encontrado desde Homero, tendo o sentido de caráter descritivo externo das coisas; compreendia-se, então, como a compleição física ou ainda como o aspecto visível externo das coisas. Platão, no entanto, reelaborará esse conceito dando-lhe o caráter de essência, de natureza íntima das coisas, somente alcançado através do esforço da “segunda navegação”⁶, pela inteligibilidade, ou seja, no qual as Ideias são captadas pelo intelecto e, com isso, demonstrando a existência de uma realidade transcendente que é modelo universal, subsistente, idêntica a si mesma, imutável, eterna, do qual o sensível extrai pouca realidade. Portanto, as espécies particulares das coisas são cópias de um paradigma universal, que são as formas inteligíveis, na qual essas espécies particulares imitam (*mimesis*) por participação (*methexis*). No entanto, é bastante problemática a relação entre os dois planos.

O cerne platônico é que as Ideias, de fato, existem concretamente, elas não são meras

⁶ Cf. Reale (1994, p. 52-56), a “segunda navegação” consiste numa expressão oriunda da linguagem dos marinheiros, e seu significado parece ser fornecido por Eustáquio, em que, ao se referir a Pausânias, explica: “Chama-se 'segunda navegação' aquela que se leva adiante com remos quando se fica sem ventos”. Nesse sentido, a “primeira navegação” é feita com velas ao vento e corresponde àquela no qual é levada a cabo seguindo os naturalistas e o seu método; enquanto que a “segunda navegação”, feita com remos e sendo muito mais cansativa e exigente, representa um novo tipo de método, no qual leva à conquista da esfera do supra-sensível. Portanto, as velas ao vento dos físicos correspondem aos sentidos e às sensações e os remos da “segunda navegação” correspondem aos raciocínios e os postulados, sobre os quais se funda o novo método (*logoi*) (cf. Platão, *Féd.*, 2000, 99d-100a). Por meio da “segunda navegação”, Platão constituiu um salto fundamental no seu pensamento, no qual as Formas ou as Ideias correspondem ao originário qualitativo imaterial, que são realidades de caráter não físico, e sim, metafísico. Conforme Friedländer escreveu: “Platão possuía [...] o olho plástico do heleno, um olho de natureza igual à daquele o qual Policlete viu o *cânon* [...]; e igualmente, da mesma natureza daquele matemático grego dirigia às puras formas geométricas. Poderia parecer que Platão fosse consciente desse dom que lhe coube em sorte mais do que a todos os pensadores [...]” (1964, p. 13, trad. ital. p. 15). Dessa forma, conforme Platão, a criação das expressões “a visão da mente” e a “visão da alma” indicam a capacidade da inteligência para captação e pensamento da essência. Analogamente, as coisas ao qual captamos com os olhos do corpo são formas físicas. Assim como, as pelas quais captamos com o “olho da alma” são, contrariamente, são consideradas formas não-físicas, como o ver da inteligência capta a formas inteligíveis, que são essências puras. Portanto, as Ideias correspondem às essências eternas do bem, do justo, do belo etc. Platão percebe uma conexão metafísica entre a visão do olho da alma e o objeto pelo qual existe tal visão. Portanto, o ver intelectivo resulta, como sua razão de ser, o objeto visto como intelectivo, que corresponde à Ideia. Sendo assim, a Ideia representa um nexó sintético radical, que consiste numa estrutura unitária entre visão-visto-forma-ser. Assim, os traços espirituais supremos da cultura grega são expressos na Teoria das Ideias platônicas (cf. Platão, *Banq.*, 219a; *Rep.*, VII, 519b). A “segunda navegação” representa a descoberta de um novo tipo de “causa”, que refere-se às realidades puramente inteligíveis. O que se resulta ao se postular a existência dessas realidades inteligíveis e o fato é que, todas as coisas são decorrentes de tais realidades. Nesse sentido, são excluídos o sensível e o físico como possibilidades de serem considerados no nível da “causa verdadeira”, e são reduzidos ao nível e de instrumento pelos quais se realiza a “verdadeira causa”.

representações mentais. Platão, em sua obra *O Sofista*, reelabora uma nova concepção sobre o Ser. Assim, após uma breve apresentação da trajetória histórica de seu pensamento sobre o Ser, é possível perceber que Platão, no *Sofista*, reintroduz o problema em torno do Ser, pois o Ser não é mais pensado como uma unidade parmenídica; a noção de Ser é tida como *dynamis*.

Dessa forma, o Ser é pensado num caráter de potencialidade. Portanto, o Ser não deve ser pensado como uma unidade, mas numa condição de multiplicidade. O Ser como *dynamis* não é movimento e repouso ao mesmo tempo, e sim, idêntico a si mesmo e diferente um do outro, ou seja, são tidos como gêneros supremos que trazem em si a noção de movimento, de repouso, de unidade e diversidade e o *lógos*, enquanto um complexo de relações possíveis entre as ideias.

No *Sofista*, Platão parte das três Ideias gerais, que são: “Ser”, “Repouso” e “Movimento”, sendo que nessas últimas duas Ideias, subsiste uma relação negativa entre ambas, haja vista que uma não participa da outra. Por outro lado, a Ideia do Ser possui relações de participação positiva com o “Movimento” e o “Repouso”, a partir da concepção de que o “Repouso” e o “Movimento” também é, daí o problema proposto que implica dessa relação paradoxal do Ser no *Sofista*. No entanto, as três Ideias (“Ser”, “Repouso” e “Movimento”), pelo fato de serem três, cada uma se torna “diversa” umas das outras e, ao mesmo tempo, assumem uma condição de identidade, ou seja, no qual se tornam, cada uma, “idêntica” a si mesma. Por conseguinte, temos no *Sofista* outras duas ideias gerais, que são: o “Mesmo” e o “Outro”.

Platão, no *Sofista*, reelabora uma nova concepção sobre o Ser no qual passará a ser pensado não com uma unidade parmenídica, e sim, com a noção de *dynamis* e, dessa forma, o Ser será pensado num caráter relacional com os gêneros⁷ “Movimento”, “Repouso”, “Ser”, “Mesmo” e o “Outro”. Dessa forma, no *Sofista*, Platão caracteriza os gêneros metafísicos de identidade, com o *mesmo*, e da alteridade, com o *outro*. Nesse sentido, a discussão central dos personagens Estrangeiro⁸ e Teeteto converge em torno do tema da existência do ser com

⁷ No *Sofista*, em sua Seção Central (236d-264c), especificamente na sua Subseção Aporética (236d-254d), os gêneros “Movimento”, “Repouso” e “Ser”, constituem uma aporia da “comunhão dos gêneros” (250a-254d), pelo qual “Movimento” e “Repouso”, que são contrários um ao outro e cada um deles é, torna impossível que ambos se movam ou se achem em repouso. Portanto, o ser é um terceiro gênero, ao lado dos outros, envolvendo-os, com ambos comungando sem que haja movimento ou esteja em imobilidade. Também na Seção Central (236d-264c) do *Sofista*, especificamente na sua Subseção Construtiva (254d-259e), que na tese da comunhão dos gêneros, “Movimento”, “Repouso” e “Ser”, que resulta que o “Mesmo” se torna um quarto gênero acrescentado. Consequentemente, o “Outro”, se torna o quinto gênero, totalizando cinco gêneros, constituindo, então, na dedução dos “cinco sumos gêneros”, ou chamados também de “gêneros supremos” ou “grandes gêneros”.

⁸ O personagem “Estrangeiro” no *Sofista*, em diversas traduções, é também comumente denominado por “Sócrates”, “Estrangeiro de Eleia”, “Hóspede de Eleia” ou até, simplesmente, por “Hóspede”. No entanto, para esta pesquisa, adotarei a denominação ao personagem por “Estrangeiro”.

dynamis (potência) como geração ou devir, bem como o aspecto de o corpo dos entes participar na geração, por meio dos sentidos e a alma, na participação da verdadeira substância (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 248a-b).

Existem argumentos convergentes que são comumente vistos como opostos, em especial, os gêneros do movimento e do repouso, que são defendidos, respectivamente, pelos pensamentos heraclítico e parmenidiano. De forma diversa das argumentações contrárias oriundas dos filósofos supracitados, o *Sofista* tem como proposta pôr em xeque a impossibilidade de o ser se compor por *movimento* e *repouso*, no qual o filósofo, enquanto dialético, defenderá, assim como consta na prece das crianças, “[que] todas as coisas imóveis, movam-se, o ser e o todo consistem de ambos” (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 249c-d).

No *Sofista*, o Estrangeiro, um dos principais personagens do diálogo, tido como “convidado de fora”, ou seja, o ‘outro’ que se apresenta como bem-vindo e ‘diferente’, pelo qual é recepcionado e a figura pelo qual o personagem representa, corresponde a um modo diferente, e, portanto, a de um estrangeiro, alguém alheio ao pensamento da percepção constituída da própria identidade, isto é, alguém com *modus existendi*, que se diferenciava em relação àquele local. Há de se ressaltar que, em Platão, essa denominação não é acidental, uma vez que se trata do outro, o diferente, o estranho, no qual possui condições ideais para direcionar outro caminho de uma compreensão mais apropriada e coerente do ser, ampliando a noção do ser parmenidiano (cf. Rohden; Kussler, 2021, p. 260-261).

No tocante à discussão sobre o não-ser é apresentada uma grande dificuldade, que consiste em dizer algo que não possui presença. De acordo com a concepção grega, mesmo que o não-ser não seja correspondente ao ser, uma vez que quando se concebe um discurso sobre o não-ser se institui o outro ou o diferente, o que na revisão da concepção platônica se torna determinante como possibilidade à partícula negativa como negação do ser (cf. *Ibid.*, 2021, p. 261).

O ponto nevrálgico, na discussão platônica no *Sofista*, consiste na possibilidade de alterar o sentido do ser, reestruturando-o à tradição e à doutrina parmenidiana. Nesse sentido, o diálogo apresenta uma recapitulação dos gêneros mais importantes, que são: o ser mesmo, o repouso e o movimento (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 254d, p. 234). No entanto, o ser é misturado com tais gêneros, de modo em estão/são ou existem, ou seja, cada gênero é outro dos outros dois (movimento e repouso), mas sendo idêntico a si mesmo (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 254d, p. 234). Dessa forma, há então cinco gêneros, que são: ser, movimento, repouso, mesmo e o outro, no qual cada um deles é ou existem por meio da participação do ser (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 256a, p. 237).

Sobre a questão do “não-ser” (*mè on*), apresentamos em dois sentidos distintos, que são: a) Ora o entendemos como contraditório do Ser (ou seja, como negação do Ser); b) Ou o entendemos não como contrário, mas como diverso do Ser. No primeiro sentido, o “não-ser” não pode existir, haja vista ser uma negação do Ser. De modo contrário, o “não-ser” pode existir porque possui sua natureza específica, ou seja, a natureza de alteridade. Dessa forma, há um suposto “parricídio”⁹ de Parmênides por Platão, em que, no diálogo *Sofista*, o Estrangeiro admite que há uma suposta transgressão ao mandamento supremo de Parmênides, ao afirmar que “o não-ser não é” (Platão, *Sof.*, 2011, 258a-259b). Então, contrariamente, conforme consta textualmente no *Sofista*, o Estrangeiro afirma que: “o não-ser é”, o que implica no entendimento do “não-ser” exatamente no sentido do “Outro”.

Dessa forma, o problema que nos propomos a abordar é o seguinte: como é possível uma condição ontológica, a partir do Ser como *dynamis*, composta por Ideias gerais ou “grandes gêneros”, expostas no *Sofista*, que são contrários e distintos, assentados numa estrutura de solidez conceitual e formando assim, um entrelaçamento entre esses gêneros, possam se constituir como princípio fundante da realidade? Entender como será construída essa relação entre esses gêneros se constitui o propósito desta pesquisa.

Portanto, essa pesquisa está estruturada da seguinte forma: no segundo capítulo, será analisada a questão ontológica e da linguagem no *Sofista*, no qual será desenvolvido a problemática entre ontologia e epistemologia, a questão da linguagem no *Sofista*, o método diairético e o problema da reformulação da Teoria das Formas; no terceiro capítulo, será analisado o problema do ser no *Sofista*, no qual será desenvolvido sobre as definições do sofista, com a estrutura analítica das seis definições do sofista, apresentando a aparente sabedoria do sofista e a divisão da arte das imagens; e, no quarto capítulo, será tratada a questão das aporias, com as aporias do não-ser e do ser, e também será desenvolvido o problema do ser como *dynamis* e a comunhão dos gêneros supremos, bem como a questão do discurso e da predicação.

⁹ “Parricídio”, comumente, significa matar o pai ou genitor. No entanto, no âmbito filosófico, analogamente, refere-se no diálogo o *Sofista*, a possível intenção do personagem Estrangeiro em “agredir” o seu “pai” (Parmênides), filósofo pré-socrático da Escola Eleata da filosofia antiga, percussor das bases da ontologia, o qual tinha a concepção do ser como imutável. O que o próprio Platão chamou de “parricídio” de Parmênides, no *Sofista*, Platão se disfarça de Estrangeiro, ou seja, de eleata, para posteriormente transgredir o mandamento supremo de Parmênides, no qual o “não-ser não é”. De modo contrário, como diz textualmente Platão, ‘o não-ser é, se entendido exatamente no sentido de “outro”’. No entanto, o “parricídio” não acontece, ocorrendo apenas na concepção ontológica, isto é, no campo da discussão dos conceitos de ‘ser’ e ‘não-ser’, em especial, em razão da aceitação deste último. Assim sendo, Platão invoca a temática henológica do Uno e dos Princípios Primeiros e aponta igualmente a necessidade da admissão da estrutura hierárquica do ser. Conforme Francis Wolff (2021, p. 40-43), a expressão de Platão: “rogo-me que não me tomes como parricida”, o que, a intenção de matar o pai teria sido como afirmar que “o não-ser é”, ou seja, o nada existe – o nada absoluto, o que tornaria a concepção do ser como contraditória, o qual, então, Platão evita falar. Cf. *Sofista* 241d-242a; 258a-259b e 242c-d-245d.

2 O PROBLEMA ONTOLÓGICO E DA LINGUAGEM NO *SOFISTA*

2.1 ONTOLOGIA E EPISTEMOLOGIA

O *Sofista* se desenvolve em três momentos, que são: a primeira seção (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 218b-236d), a segunda seção (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 236d-264d), nesta é comumente identificada como o núcleo ontológico do diálogo e a terceira seção (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 264d-268d). A primeira e a terceira seções são pautadas pelo método dicotômico, que tem como finalidade o esclarecimento da verdadeira natureza da arte sofisticada, em que o Estrangeiro recorre ao método das dicotomias a fim de buscar uma definição satisfatória do sofista. Na segunda seção, há um abandono desta metodologia para percorrer uma variedade de problemas, com foco nas relações entre ser e não-ser, verdade e falsidade.

As discussões desenvolvidas são concernentes aos assuntos relativos à ontologia, como a questão do ser e do não-ser, do estatuto ontológico da imagem, por exemplo; a epistemologia, que trata do problema do discurso verdadeiro e do falso; e a lógica, na qual se atém a aplicabilidade do método da divisão e da dialética.

Na primeira seção do diálogo, concluída a sua introdução dramática (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 216a-218b), que tem como finalidade a apresentação da personagem que conduz o diálogo, que é o Estrangeiro, se inicia com a investigação sobre a figura do sofista. Nesse ínterim, o Estrangeiro confronta-se com o problema da definição da arte praticada pelo sofista. Dessa forma, o recurso ao método das dicotomias permite-o chegar a cinco perspectivas complementares. Contudo, a conclusão da sexta dicotomia traz à tona uma dificuldade inesperada. O que até então, o sofista devesse ser incluído no gênero das artes aquisitivas, a sua ação como “purificador da alma” o insere fora dessa categoria, fazendo com que o Estrangeiro pudesse ensaiar uma nova metodologia.

Na segunda seção do diálogo, a investigação abandona o método das dicotomias para se debruçar na resolução de problemas relacionados ao não-ser e da falsidade, que estão diretamente relacionados ao problema na natureza do ser, que não são resolvidos até a resolução do problema do ser. Essa seção pode ser subdividida em duas subseções, que são: a primeira subseção aporética (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 237a-253c) e a segunda subseção construtiva.

Na subseção aporética estão contidas as aporias do não-ser, do ser, da “entidade” (*ousía*) e da predicação. Nesse sentido, a finalidade das aporias consiste em denunciar a incompreensão de caráter geral do “ser” e do “não-ser”, na qual os problemas como os da falsidade e da predicação se tornam impossíveis de serem solucionados. Na subseção construtiva constitui na

apresentação das duas grandes teses inter-relacionadas, que solucionam os problemas acima apresentados, que são: a comunhão dos gêneros e a natureza do não-ser.

Na terceira seção do diálogo há uma retomada ao método dicotômico, a partir do momento em que se alcança soluções satisfatórias para todos os problemas expostos pelo não-ser, pela falsidade e pela imagem. A investigação regressa ao sofista, permitindo que este, finalmente, possa ser identificado na última intervenção do Estrangeiro, conforme a seguinte passagem do diálogo:

Então, o gênero imitativo da arte produtiva de contradição, da parte dissimulativa da arte opinativa, do gênero fantástico a partir da arte produtiva de simulacro (268d), não divino, mas humano, separando da criação a parte produtiva de ilusões; aquele que por acaso disser que o sofista é ‘dessa estirpe e desse sangue’, realmente, ao que me parece, dirá a pura verdade (Platão, *Sof.* 2011, 268d).

No final do diálogo, o retorno à metodologia dicotômica representa um epílogo de uma investigação, cuja unidade não será afetada pela ampla diversidade das situações que são percorridas, tampouco pelas questões que ora são sucessivamente confrontadas. Assim sendo, as dicotomias representam um exercício dialético na qual tem como propósito demonstrar a possibilidade a partir de paradigmas, ou seja, a partir de exemplos comuns obtidos pela experiência em definir uma entidade como a do sofista, levando-se em consideração toda a sua complexidade. Essa estratégia consiste no modo de praticar a divisão de cada entidade, prolongando-a até chegar ao gênero buscado ou na indivisibilidade, que ao atingir esse ponto, fica encontrada a “definição”.

O *Sofista* é estruturado a partir de um eixo horizontal, e que, em certo momento, é cruzado por eixo vertical, no qual o Estrangeiro apresenta uma série de divisões da técnica ou da arte (*tékhnē*), na qual é produzida formulações (*lógos*) que o possibilitam uma aproximação gradual do gênero do sofista (*tò tou sofistou génos*). O caminho percorrido tem como proposta a possibilidade de homologar a coisa mesma, por meio dos discursos, definições e formulações.

Em outras passagens dos diálogos platônicos (cf. Platão, *Rep.*, 2017, VII S10d e Platão, *Carta VII* 342a-e), de forma frequente, se parte do nome (*ónoma*), que é comum, e assim se esse pretende chegar a um acordo sobre a coisa mesma (*tò prágma autó*), por meio do discurso compartilhado (*dià lógon*). Nesse sentido, um modelo ser posto, por sua simplicidade, é proposta uma divisão, na qual é possível dizer as diferenças próprias ao objeto que se visa. A pesquisa compartilhada tem como propósito a obtenção de um *lógos* que supere as perspectivas de seus interlocutores, e, assim, a partir do nome, em contrapor os diferentes *lógoi* particulares, tem como objetivo o acordo sobre a mesma coisa. Dessa forma, o caminho a se seguir, consiste,

primeiramente, na busca de um objeto simples, enquanto modelo de um grande objeto.

O *Sofista* é fundamentado na hipótese em que Platão se propõe à apresentação de uma síntese crítica do problema em torno do Ser e do saber, no qual ele herda da tradição grega, sobretudo de Parmênides. Com isso, o referido diálogo representa uma autocrítica de sua obra, na qual é conhecida como a “versão canônica da Teoria das Formas” e teorias associadas.

Conforme José Gabriel T. Santos (cf. 2012), a construção do conhecimento está atrelada ao processo pelo qual a crítica em que os diálogos platônicos, ao submeterem as concepções cognitivas que fluíam na Grécia antiga, convergirão para o que entendemos por conhecimento¹⁰, na atualidade. Essa questão da cognição abordada por Platão se fundamenta a partir da sua interpretação do poema de Parmênides, *Da Natureza*, no qual as teses do eleata influenciam no âmbito da cosmologia, com Empédocles, Anaxágoras e os atomistas, e no âmbito da epistemologia, com os sofistas e os “socráticos”.

Em *Da Natureza* de Parmênides, o pensamento é tido como estado cognitivo, que se caracteriza pelo “conhecimento efetivo” de algo. Ao analisar um fenômeno físico, por exemplo, que é percebido pelos sentidos, bem como, a igualdade de duas expressões numéricas, são percebidas pela inteligência. Portanto, um fenômeno físico que se manifesta no mundo exterior à faculdade que se designa pensamento, assim que a compreensão da igualdade, que é representada numa expressão numérica, por exemplo, ocorre no íntimo da mente do sujeito (cf. Santos, 2012, p. 13).

Parmênides, ao notar essa diferenciação, se ateuve à questão do pensamento, nesse sentido, ao denunciar a duplicidade dos registros cognitivos, tais como senso-percepção e pensamento, ao evidenciar a distinção ao fato de apenas um deles se poderia propor e resultados significativos. Diante desse contexto, o eleata estipula que todo caso de “pensamento”, ao implicar o “conhecimento efetivo” do que é conhecido se caracteriza pela infalibilidade, ou seja, um processo cognitivo ao “conhecer” algo como de fato é, evidencia-se aí o “pensamento” (ou “conhecimento”).

Contrários ao pensamento parmenidiano, os sofistas se debruçaram à exploração dos paradoxos e das questões aporéticas resultantes no considerado pensamento infalível. Portanto, essas questões são sustentadas pelo argumento, que se constitui em um verdadeiro dilema, de

¹⁰A concepção de conhecimento moderno difere da concepção de conhecimento da concepção platônica, tendo em vista que, na era moderna, o conhecimento se consolidou a partir da Revolução Científica, que teve início em 1550, no qual encorajou a visão de que conclusões plausíveis acerca do funcionamento da sociedade devem se basear em evidências sólidas e não apenas em especulações. Em meados do século XVII, filósofos como René Descartes, na França e Thomas Hobbes, na Inglaterra chamaram a atenção para a necessidade de uma ciência da sociedade.

que a falsidade e a contradição não existe e também não é possível, respectivamente. Todavia, se o pensamento não for infalível, o acesso a essa realidade se torna impossível.

Christophe Rogue (cf. 2011) discorre sobre o combate platônico contra os sofistas e toma raiz em uma recusa obstinada de um relativismo que se traduz pela pluralidade dos discursos. Para Platão, o ser e o *logos* que o exprime não podem ser senão um, sem o que é preciso a ideia de verdade, e em consequência, toda a moral.

Sendo a teoria do homem-medida para ele a justificação teórica de uma pluralidade de discursos que ele recusa, o qual Platão irá atacar com veemência. Dessa forma, se todos os discursos são verdadeiros, ou seja, não há mais verdade e a própria ideia de realidade se desvanece. A cada um, pois seu discurso e sua realidade.

Nesse sentido, o conhecimento se tornará impossível e, está submetido às contradições dos pontos de vista e aos acasos do devir universal. Nesse caso, tudo perde o seu sentido. Sendo assim, se a refutação das doutrinas pitagórica e heracliteana não aparecem desde os diálogos socráticos¹¹, ela consolidará a legitimação *a posteriori* de uma exigência relacionada à concepção socrática do discurso, no qual a verdade é uma, e para alcançá-la será reaplicando o *lógos* às coisas. Pois só há um *lógos* verdadeiro das coisas.

No *Sofista*, Platão se fundamenta em três pontos centrais que se inter-relacionam: a própria obra, o grupo dos diálogos críticos¹² e o problema da relação, no *corpus* platônico, do problema da ontologia com a epistemologia. Portanto, no *Sofista*, há uma junção das dificuldades e objeções na qual Platão discorre através de seus personagens, em uma estrutura aporética nas suas possíveis soluções.

No contexto amplo do *corpus* platônico, no tocante ao problema

¹¹Os “diálogos socráticos” ou também chamados de os “primeiros diálogos”, são os escritos de Platão nos anos que se seguiram à morte de Sócrates e caracterizam-se pela influência dele tanto no plano da forma, como nas conversas curtas, que consistiam em trocas de perguntas e de respostas breves em torno de um problema de definição e tendo como pano de fundo, a importância dos temas ligados ao saber e do não saber, da consciência das virtudes e do domínio de si. Esses diálogos apresentam muitas vezes um caráter aporético. Os “diálogos socráticos” são os seguintes: *Apologia de Sócrates*, *Criton*, *Laques*, *Lísis*, *Cármides*, *Eutífron*, *Hípias Menor*, *Hípias Maior*, *Protágoras*, *Górgias* e *Íon*.

¹²Os “diálogos críticos” em Platão são tidos como os chamados “terceiros diálogos” ou “diálogos tardios” referem-se sobre o conjunto de problemas estruturais da Teoria das Formas, no qual os diálogos “anteriores”, não teriam se resolvido. Tem como finalidade demonstrar uma concepção consistente e coerente da cognição, em que é possível adequar o conhecimento do mundo instável, construído pela sensibilidade, em atendimento à exigência da estabilidade do “ser”. Considerando que os diálogos platônicos em toda a extensão de vida do filósofo possuem teorias que são apresentadas, discutidas e aplicadas, nos induz a refletirmos que o próprio Platão em algum aspecto, poderia ter mudado as suas concepções em algum momento. Nesse sentido, a maioria dos estudiosos consideram que esse momento são os chamados “últimos diálogos”, que são também chamados de “críticos”. Entretanto, não há uma concordância que o objeto da crítica seja a Teoria das Formas, ou que as autocríticas platônicas visem desarticulá-la ou na intenção de sua correção. Esses “diálogos críticos” são considerados os seguintes: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Critias*, *Filebo* e *Leis*.

ontoepestemológico,¹³ duas questões são constituídas da seguinte forma, que são: a primeira questão constitui-se em como é possível estruturar o conhecimento a fim de que seja possível atingir essa realidade?; e na segunda questão constitui-se em como é possível estruturar a realidade de forma que possa ser conhecida?

No intuito em responder as questões ora mencionadas, Platão constrói um conjunto de teses e hipóteses que tem como finalidade a aglutinação dessas teorias propostas. A primeira questão é respondida pela teoria da anamnese, e enquanto a segunda questão tem como resposta a Teoria das Formas, que aborda o problema em como é constituída a realidade, ou seja, como conhecemos o mundo físico. Sobre a questão da anamnese ou reminiscência, Platão pretende demonstrar como a cognição, em especial, a partir de uma aquisição nova, é inscrita no contexto daquela que já é possuída por quem se busca o conhecimento (cf. Santos, 2012, p.16).

Desse modo, a reminiscência pode ser compreendida a partir de dois aspectos: primeiro, no tocante a dependência de qualquer captação de um sensível, ou seja, tanto de algo que é percebido, como do modo pelo qual esse algo é percebido, a partir de um episódio cognitivo anterior. Isso significa que a mente humana, em especial, a inteligência, são estruturadas pelas Formas, na qual estão nelas a ideia de “Belo”, de “Grande”, por exemplo. Nesse sentido, para Platão, a *anamnese* ou reminiscência como solução, demonstra que toda a cognição, em particular a aquisição de informação nova, se inscreve no contexto daquela que já é possuída por aquele que busca o conhecimento (cf. *Ibid.*, 2012, p.16).

A reminiscência, em primeiro lugar, exprime a dependência de qualquer captação de um sensível, ou seja, tanto a coisa percebida como o modo no qual é percebida de um episódio cognitivo anterior, que é constitutivo da mente de todos os cognoscentes. Isso significa dizer que a mente de todos os humanos, ou a sua inteligência são estruturadas pelas Formas. Dessa maneira, todas as mentes (ou almas) humanas são dotadas dessa mesma estrutura eidética (o todo englobante da totalidade das Formas), em que todos os indivíduos devem esforçar-se por recordar as Formas, que se dá através do exercício da dialética (cf. Santos, 2012, p.16).

No segundo aspecto, a partir da concepção que todas as mentes são possuidoras de uma estrutura eidética, no qual os indivíduos, através da dialética, necessitam se esforçar para recordar as Formas. Nesse sentido, através da compreensão de que a reminiscência das Formas é possibilitada a configuração as impressões percebidas pelos sentidos, que são construídos em decorrência da cópia das Formas. Além disso, faz-se necessário que esse exercício possibilite a

¹³O Prof. José Gabriel Trindade Santos cunhou a expressão “ontoepestemologia” para referir-se a própria teoria platônica das Ideias, que representa a indissociabilidade na filosofia platônica da ontologia e a ontologia, em especial, na sua Teoria das Ideias, exposta nos diálogos intermediários (cf. Santos, 2008-2009, vol. 3).

plenitude da recordação das Formas. Dessa maneira, atingiram o “estado de saber”. No entanto, esta pesquisa não tem pretensão de aprofundar essa questão da anamnese ou reminiscência.

Conforme Fronterotta¹⁴, Platão, em sua concepção epistemológica, parece estruturar-se articulada e rigorosa, em que o conhecimento e seus diversos graus dependem da natureza e da colocação ontológica de seus objetos. Sendo assim, para que o conhecimento seja verdadeiro, ou seja, para que não haja mudança, bem como uma avaliação subjetiva, se faz necessário que se assumam, em sua condição de conteúdo próprio, certos objetos eternos e universais, que são as ideias inteligíveis, inseridos além das coisas sensíveis em devir.

Por outro aspecto, essa postulação das Ideias concebidas como realidades distintas e separadas da realidade do mundo sensível traz à tona um requisito concernente à possibilidade de acesso a essas realidades do gênero que não se encontram disponíveis de imediato a experiência comum. Então, a hipótese suplementar de uma alma imortal que possibilita a contemplação das Ideias na sua vicissitude eterna e de conservar memória delas, ao modo que, mesmo que vivam sua vida no mundo sensível durante a sua vida mortal, sejamos capazes, tendo em vista à sua alma imortal, de ter acesso ao conhecimento das Ideias, com a sua recordação recuperada (cf. Fronterotta, *In*: Cornelli; Lopes, 2018, p. 207).

A trajetória para esse fim consiste numa série de etapas ascendentes, que implicam em outros tantos graus epistêmicos de um processo que vai da simples percepção dos objetos que estão no mundo sensível aos quais possui unicamente os traços da opinião incerta e mutável ao conhecimento pelo intelecto dos objetos inteligíveis e eternos, que tem como característica a interferência do raciocínio e, por fim, pelo acesso de imediato às Ideias, as quais só cabe pela verdade e a certeza (cf. Fronterotta, *In*: Cornelli; Lopes, 2018, p. 207). Platão, em sua especulação desenvolvida no *Sofista*, acerca das condições do verdadeiro conhecimento, aglutina-se à rigorosa investigação dos procedimentos metodológicos¹⁵, concomitantemente à proposição de uma “metafísica” da linguagem, que proporcione que coisas sejam definidas de forma adequada. Assim, se discorre, com nova positividade, condições que possibilitaram o modo correto de afirmar “o que é”, em uma conjuntura que garantisse uma maior transparência à identidade entre o pensar e o que se diz (cf. Santos, 2012, p. 274).

As questões que são postas são as seguintes: há elementos mais e menos genuínos da

¹⁴Ver Capítulo Epistemologia, de Francesco Fronterotta, de *Platão*, sob a coordenação de Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes, 2018, p. 207 (cf. Fronterotta *In*: Cornelli; Lopes, 2018, p. 207).

¹⁵Platão, sobretudo nos “diálogos tardios”, não se ateve apenas em saber a natureza da coisa inteligível, mas qual o método que pode conduzir ao conhecimento dela. No tocante a crise do pensamento platônico a partir de Parmênides, uma teoria com a complexidade como as Ideias, normalmente, se reverbera no filósofo, em um questionamento que o induz a um aprofundamento e uma sofisticada sistematização.

realidade? A concepção de realidade platônica contrasta da mesma forma com as aparências ou só como não-existente ou irreal? Para tanto, as respostas para esses questionamentos estão propostos na hipótese fundamental da Teoria das Formas de Platão (cf. Moravcsik, 2006, p. 69).

Sobre a questão das Formas, a hipótese que Platão propõe é a de que qualquer conceito se manifesta através do discurso, por meio de uma estrutura ontoepistemológica, no qual a denomina de Forma. Portanto, ao se afirmar algo sobre determinada coisa, o predicado desse sensível representa uma entidade inteligível na qual não se pode confundir com aquilo no qual é dito, independente de quem o diz. Dessa forma, nenhum sensível pode ser considerado de modo incondicionado aquilo que alguém diz dele. Portanto, o que agora é isto ou aquilo, não o será posteriormente, e o que é para uns, não necessariamente poderá ser para outros (cf. Santos, 2012, p. 17).

Para Platão, as Formas constituem de fato “o que é”, e que só estas constituem o que é o “ser” e na qual em sua recuperação constitui o “saber”. Como decorrência dessa condição, qualquer outra modalidade cognitiva, atrelada com a sensopercepção, é desprovida de qualificação. Essa desqualificação pode ser como “crença”¹⁶, ou como “opinião”¹⁷, e levadas pela aparência¹⁸. No entanto, a partir dessa estrutura dualista, decorre dois problemas: primeiro, se só nas Formas há saber, qual a finalidade da opinião?; e se todo o saber corresponde ao inteligível, que conhecimento haverá deste mundo?

Respondendo à primeira questão, a preservação da identidade entre saber e Formas, e no decorrer do processo cognitivo desenvolvido pela “crença/opinião”, para esse estado ideal, na qual essa função que se atém à relação da reminiscência com a prática da dialética. Na segunda questão, considerando as dificuldades de uma solução satisfatória e admitindo que algum conhecimento possa haver do sensível, resta determinar como esta tentativa de exploração das aparências instáveis poderá ser conduzida as Formas como saber infalível.

No tocante aos elementos teóricos oriundos da influência de Parmênides na gênese e na construção da teoria platônica das Ideias, duas características são ressaltadas. A primeira característica delas é a distinção entre “conhecimento” (*epistème*) e “opinião” (*dóxa*), sendo, portanto, tal distinção possuir um cunho epistemológico. Entretanto, não só corresponde a parte constitutiva da teoria das Ideias, como também é concebida em uma estreita relação com a ontologia, presente nessa mesma teoria das Ideias, como na *República*, nos livros VI e VII desse

¹⁶A crença representa a *dóxa*, no sentido de uma “faculdade” ou estado cognitivo.

¹⁷A opinião representa a *dóxa* como produto de processo discursivo.

¹⁸A aparência representa a *dóxa* como aquilo no qual é percebido a partir da sensibilidade.

diálogo¹⁹, no qual pode ser vista com toda a clareza, em que a teoria das Ideias em Platão é, de forma simultânea, um núcleo teórico único, portanto, uma junção entre ontologia e epistemologia (cf. Soares, 2011, p. 107).

2.2 O PROBLEMA DA REFORMULAÇÃO DA TEORIA DAS FORMAS

Platão, com o objetivo de superar as questões ora elencadas, é forçado a rever alguns de seus fundamentos da Teoria das Formas, nos quais ele expôs nos “segundos diálogos”²⁰. A revisão proposta por Platão se inicia pela análise de competência cognitiva “crença/opinião” (*dóxa*), que trata a cognição como um processo e como um resultado a que conduz. Posteriormente, essa análise, constituídos o processo da *dóxa*, se tornará equacionada com o chamado “saber”.

A “crença” se manifesta como um processo gradual, em que as operações mentais supracitadas se articulam, até que o resultado se torne suscetível para a sua verbalização. Assim, o que é dito é o que consiste na “opinião”. Dessa forma, com a liberação da opinião das operações mentais, se apresenta uma neutralização de que o saber consiste no “conhecimento efetivo”.

O propósito dessa análise é propiciar a ascensão de um sujeito do conhecimento, sem relação ao objeto no qual suas faculdades são direcionadas. Contudo, a intenção de Platão de viabilizar o acesso da opinião ao saber infalível não é bem-sucedida. Dentre as diversas combinações, se mantém na análise platônica a incapacidade de se conjugar uma faculdade ou processo, que é suscetível ao erro, seja através da “crença” ou “opinião”, com a faculdade ou estado que tem a infalibilidade como característica.

Conforme José Gabriel T. Santos (cf. 2012, p. 20), Platão, pelo insucesso de intenção de viabilizar a opinião ao saber, o leva a sucumbir esse percurso ao saber, que fora iniciado pela junção da reminiscência às Formas. E, na intenção em modificar a sua concepção anterior, o leva a pôr em causa a sua herança do eleatismo, abandonando pressupostos e princípios

¹⁹Cf. Platão, *Rep.*, 2017, livros VI e VII, 506d-509b: “sol comparado ao Bem”, e 509d-511e; 533e-534a: “linha dividida” e 514a-518b: “caverna”.

²⁰Os “segundos diálogos”, também conhecidos como os “diálogos intermediários”, são direcionados no desenvolvimento dos pressupostos cognitivos das Teorias das Formas e da “reminiscência”. Ambas propõem duas concepções inter-relacionadas, que são: a de que é constituída a realidade, e de modo pode ser conhecida; e de como é o conhecimento e de que modo se possa, então, captá-lo. Essas linhas se relacionam num contexto ontoepistemológico. Essa expressão representa que através das duas modalidades cognitivas definidas por Parmênides, como o “pensamento” e “opinião”, as quais os homens captam as duas “realidades” que são distintas e elas associadas, que são: os mundos “sensível” e “inteligível”. Esses “segundos diálogos” são considerados os seguintes: *Ménon, Fédon, República, Banquete, Fedro, Eutidemo, Menéxeno e Crátilo*.

defendidos por Parmênides, seja de uma forma direta ou indireta.

O primeiro aspecto desse abandono consiste na sua exigência de identificação com o “conhecimento efetivo”, o que assim lhe confere a infalibilidade. Nesse sentido, Platão sem expor a sua negação, se limita em renunciar a abordagem cognitivista do saber para optar pela estruturação do conhecimento da realidade a partir de três perspectivas, que são: o ser, o conhecimento e a linguagem.

Dessa forma, o monismo parmenidiano, no qual o ser é tido como uma unidade única e englobante é “atomizado”, no qual Platão a concebe como uma pluralidade de Formas, e em cada uma delas é tida como “todo uno”. Portanto, a tese que defende o imobilismo e a imutabilidade parmenídica do ser é preterida para uma concepção de ser, que, no *Sofista* (254d-256d), se admite a coexistência com o mundo sensível, que se interage com as Formas de Movimento e Repouso.

O fato de pensarmos que o filósofo, na sua dedicação à extensão de sua vida na composição dos diálogos, na qual essas teorias são expostas, veementemente discutidas e aplicadas, se torna quase que impossível que não tenha em algum momento, mudado o seu ponto de vista acerca de algum aspecto de suas concepções teóricas. O que grande parte dos estudiosos apontam, nesse momento, é para os “últimos diálogos”, que por essa razão também são conhecidos como “críticos”. Entretanto, nem todos concordam que o objeto da crítica corresponde à Teoria das Formas, ou que haja por Platão a intenção, de algum modo em corrigi-la ou desarticulá-la.

Conforme Auguste Diès (cf. 1932), o ponto central do *Sofista* se desenvolve pelo embate entre as identidades e diferenças no desenvolvimento da inquirição, no qual revela numa constatação da existência de um princípio primordial, perfeitamente pleno, que contém em si a totalidade das generalidades, em que essa estruturação no plano epistemológico está expressa da seguinte forma:

Em sua natureza heterogênea, coexistem, ao mesmo tempo harmonicamente, a capacidade de agir e de sofrer, de mover-se e de ser movido, como termos mutuamente irredutíveis e inseparáveis. Para haver ciência não é indispensável a existência de algo permanente, de modo que seu objeto não seja arrastado por um fluxo contínuo e sem regra? E, por outro lado, como estabelecer um conhecimento verdadeiro a partir de oujiva perpetuamente imóvel, sem nenhuma atividade anímica? O valor dessa concepção do ser, proposta no *Sofista*, consiste em defini-lo, concomitantemente, como objeto e sujeito do conhecimento²¹ (Santos, 2001, p. 278).

²¹Platão, de forma sucinta, apresenta o argumento sobre as condições de que a ciência é possível, no qual é desenvolvido no *Crátilo* (cf. Platão, *Crá.* 2001, 440a-b).

Num segundo aspecto, a concepção de incognoscibilidade do não-ser, ancorada no princípio fundamental do eleatismo, é também rejeitada. Como consequência dessa reformulação negativa, em que a contrariedade passa a ser tida como “diferença”. Dessa forma, ser e não-ser não são mais contrários, mas passam a coexistir na diferença que os distinguem. Assim, o não-ser adquire uma condição de “um outro ser”, no qual se torna passível de ser captado e conhecido.

Nessa nova análise, nas relações entre “conhecimento” e “ser” se dá a cisão da ontologia e da epistemologia, no qual o ser se apresenta como uma concepção englobante, ou seja, como uma totalidade inclusiva das múltiplas unidades existentes em si, em que se permite uma relação da realidade inteligível com a sensível, ambas adquirindo, com isso, condição de objeto da cognição.

As operações cognitivas, tais como o: senso-percepção, memória, imaginação e pensamento, deixam de se associar aos seus domínios estritos, que pode ser a mutabilidade da aparência sensível, bem como a identidade da realidade inteligível. Decorre então, que o percurso do conhecimento é concebido na relação entre um sujeito cognoscente e um objeto conhecido.

Como consequência desse processo, na revisão da Teoria das Formas, tanto a verdade como a falsidade poderão coexistir nas opiniões diversas. Portanto, por meio de um processo mental íntimo, quando alguém, ao emitir uma opinião por meio de um enunciado e por meio desse processo mental, que é considerado “verdadeiro” ou “falso”, não é esse processo mental em si, mas a expressão pública desse enunciado (cf. Santos, 2012, p. 21).

No *Sofista*, o problema, por excelência, consiste no problema de uma ciência absoluta, isto é, de uma filosofia. Nesse sentido, o *Sofista* apresenta-se para uma estrutura lógica que representa uma ciência humana das Ideias, ou seja, em uma ciência do inteligível puro, no qual a intuição e o discurso se relacionam de forma coerente, como unidade (cf. Vaz, 2012, p.14).

No *Sofista* ecoam críticas à teoria das Ideias do diálogo *Parmênides*, com uma revisão da ontologia de Platão, necessária ao enfrentamento à filosofia de Parmênides do ser-uno. Então, no *Sofista*, sob a expressão do necessário “parricídio metafísico” de Parmênides, Platão é imbuído em libertar-se da concepção do ser-uno eleata, permitindo, assim, construir uma ontologia em que a “diferença” e a “multiplicidade” ampliem espaço no âmbito do próprio ser. Com isso, a necessidade de pensar a multiplicidade e a diferença no próprio ser, ou simplesmente, na realidade, tenciona a ser resultado imediato da autocrítica de Platão à teoria das Ideias, no *Parmênides*.

Convém ressaltar que é significativo a necessidade da crítica à filosofia parmenídica,

em que no *Sofista* é descrita pela figura do “parricídio metafísico” contra Parmênides, coincida com a revisão da teoria das Ideias, haja vista o diálogo *Sofista* ser subsequente ao *Parmênides*. Isso representa um indício suficiente da influência de Parmênides e da ontologia eleata na gênese e na construção das Ideias de Platão, conforme é estabelecida nos diálogos intermediários, como a *República*, *Fédon*, *Fedro* e o *Banquete* (cf. Soares, 2011, p. 105-106). Nas críticas à manutenção da Teoria das Formas, em que nos diálogos críticos exploram as objeções de Parmênides, na primeira parte do *Parmênides*, à noção de ‘participação’ e à hipótese das Formas, enquanto que na segunda parte do referido diálogo, são reforçadas pelo caráter aporético das ‘hipóteses sobre o uno’. Há no *Teeteto*, o seu argumento mais forte se assenta na alegação de que a ausência das Formas, representa o abandono da teoria por Platão. Contra essas posições, José Gabriel T. Santos (cf. *In*: Cornelli; Lopes, 2018, p. 13) aponta a persistência dos mesmos argumentos em contextos bastantes distintos, que são: os erísticos, como no *Eutidemo* (283e-284c, 285d-286e, 293b-d, 296b-d) e do *Crátilo* (385e-386a, 429b-430a); no contexto construtivo, precisamente em defesa da Teoria das Formas, no final do livro V da *República*; e nos contextos aporéticos do *Teeteto* e do *Sofista* (237a-ss).

Nesse sentido, enquanto as Formas se caracterizam como “em si” e “por si”, ou seja, como idênticas a si mesmas e sem causa, não será possível admitir mudança ou movimento. Em decorrência disso, os diálogos platônicos evidenciam que o filósofo optou pela reformulação da noção de ‘Forma’, e com ela, toda a teoria das Formas.

Eliane Souza (2009) discorre sobre a crítica à interpretação analítica da Teoria das Formas e, conclui que a participação e a predicação não correspondem à problema lógico, ou seja, relativo à forma da proposição, mas dialético, isto é, sobre a compreensão do conteúdo da Forma (Dixsaut, 2000a, p. 10). Sendo assim, ao se pensar que Platão, na intenção em responder as questões lógicas por meio de um argumento ontológico, no qual é desenvolvido no *Parmênides* e no *Sofista*, não se debruçaria no problema da predicação, haja vista que a compreensão do conteúdo da Forma não se exprime por meio das proposições.

Para Platão, a Forma não seria uma “coisa”, bem como não teria propriedades para existir, pois não precisaria senão de si mesma. Então, ao tratar as Formas conforme a lógica da predicação, implicaria supor que o discurso é anterior às Formas, o que não ocorre no pensamento platônico (Cf. Souza, 2009, p. 141).

Dessa forma, a resposta a uma questão lógica por meio de um argumento ontológico é defendida por Eliane Souza (2009), ao afirmar que o discurso e ontologia constituem um único tema. No entanto, isso não resulta numa anterioridade do discurso em relação ao ser, bem como numa prioridade da estrutura lógica em relação à realidade. Dessa forma, ser e discurso possuem

uma interdependência, no qual o Estrangeiro constata nas relações ontológicas oriundas das combinações que são aceitas ou não no âmbito do discurso, resultando assim, a ciência da dialética (cf. *Ibid.*, 2009, p. 141).

Considerando a vinculação sobre a questão da linguagem com a questão ontológica, Eliane Souza (2009) propõe uma interpretação que não se restringe à limitação às Formas por meio da crítica à interpretação analítica, fazendo excluir as formas do discurso e havendo, seria uma limitação à própria filosofia. Sendo assim, essa questão é apresentada por Platão, na seguinte passagem do *Sofista*:

Estrangeiro – O quê? Uma vez que já estamos de acordo que também os gêneros se misturam uns com os outros, segundo as mesmas regras de mistura, será que não é com certa ciência que é necessário que avance quem vai demonstrar o reto discurso acerca de quais dos gêneros se harmonizam, e quais e com quais não aceitam reciprocidade? E também, por sua vez, se há alguns gêneros que congregam todos, de modo a serem capazes de se conjugar; e novamente, nas separações, se, através de todos, são outras as causas de separação?

Teeteto – Com efeito, como não há precisão de ciência e talvez quase da maior ciência?!

Estrangeiro – E então, que nome daremos a essa ciência, Teeteto? Ou, por Zeus, tropeçamos se perceber na ciência dos homens livres e, ao buscarmos o sofista, corremos o risco de termos encontrado o filósofo?

Teeteto – Como dizes?

Estrangeiro – O ato de fazer divisões segundo os gêneros e de não considerar a mesma forma diferente, ou outra a mesma, acaso diremos que não é da ciência dialética?

Teeteto – Sim, diremos (Platão, *Sof.*, 253c-253d, 2011, p. 232).

Sendo assim, as Formas participam entre si, bem como são temas de enunciados, iguais aos sensíveis. Pois, assim como os sensíveis, as Formas são unidades nas quais são constituídas de uma multiplicidade. Diante da questão da unidade e da identidade da Forma, Eliane Sousa (2009) discorre que ao tratá-la sob a lógica da predicação, implica numa dificuldade da sua unidade e da sua identidade, em que: primeiro, predicação envolverá a multiplicidade e a diferença; e num segundo aspecto, a multiplicidade e a diferença não são compatíveis com a natureza da Forma.

A unidade é, portanto, não é compatível com a predicação. E, havendo uma exclusão entre unidade e predicação, é possível concluir que o sensível, tema da predicação, não é determinado e nem uno. É estabelecida, então, a questão acerca da possibilidade de nomeação de algo indeterminado. Dessa forma, a nomeação consiste numa exigência não apenas relativa à predicação, mas sim, da nomeação, que representa uma condição básica do discurso, que

abrange tanto o sensível quanto a Forma.

2.3 A QUESTÃO DA LINGUAGEM NO *SOFISTA*

Francis Wolff (cf. 2021) descreve os destinos da ontologia por duas ou três vias a partir do *Poema* de Parmênides, conforme o seu Fragmento 2, no qual: “é” ou “não é”.

A primeira (via enunciando): “é” e também: não é possível não ser é caminho de persuasão, pois a persuasão acompanha a verdade. A outra (enunciando): “não é” e também: é necessário não ser, este, digo-te já, é uma trilha da qual nada se pode aprender. Com efeito, o não ser, não poderás conhece-lo – pois não é acessível – nem fazê-lo compreensível (Parmênides, *Poemas*, Frag. 2 *apud* Wolff, 2021, p. 23).

E, conforme sugere o Fragmento 6, as vias seriam, sinteticamente, da seguinte forma: a primeira necessária (“é”), a segunda impossível (“não é”) e a terceira vedada (“é e ao mesmo tempo não é”).

Pois dessa primeira via de investigação afastote, e dessa outra também, a que é feita pelos mortais, que não sabem de nada, criaturas de duas cabeças. Pois a impotência guia dentro do peito deles um espírito perdido; deixam-se levar, surdos e cegos, boquiabertos, multidões incapazes de decidir, para quem “ser”, tanto quanto “não ser”, são o mesmo – e não o mesmo; o caminho deles, de todos eles, conduz a si mesmo Parmênides, *Poemas*, Frag. 2 *apud* Wolff, 2021, p. 24).

Nesse sentido, algumas questões são levantadas por Francis Wolff (cf. 2021), tais como: há duas ou três vias em Parmênides? Quais vias se ofereceram ao pensamento depois de Parmênides? Nesse sentido, foi que se tornou necessário percorrer a via considerada impossível por Parmênides (a do não-ser), com o intuito de demonstrar, em certo sentido, que o não-ser é. No entanto, essa via era dupla desde o princípio.

Assim, o discurso “ontológico” se separou segundo uma alternativa, e havendo duas vias opostas para proclamar o ser do não-ser, que então se justifica porque uma e outra mantinham o pensamento de dois perigos distintos, que poderiam evitar somente ocultando a outra via. A primeira via foi tomada por Platão que, por sua vez, foi seguido por Aristóteles, sendo seguido pelos estoicos, o qual a chamará de via categorial; enquanto que a segunda via, tomadas pelos atomistas Leucipo e Demócrito e, posteriormente, pelos epicuristas, será chamada de via física.

Desse problema, decorre que, após Parmênides, houvesse uma única solução apresentada para explicar os fenômenos e que, ao mesmo tempo, preservasse todo o possível das exigências do pensamento puro, que é: a solução do não-ser; portanto, apenas uma solução,

porém com duas vias, em duas formas incompatíveis da concepção do não-ser, que é a diferença ou vazio; além de dois fenômenos distintos que precisam ser preservados, que são a linguagem e o movimento, bem como, duas ciências distintas que necessitam ser fundadas, que são a dialética ou a física. Nesse sentido, essas duas vias são inconciliáveis, sendo talvez as únicas que se ofereciam à ontologia, o que em algum momento, fazia com que o próprio empreendimento ontológico fosse condenado (cf. Wolff, 2021, p. 24).

A primeira via, a categorial, leva Parmênides aos “grandes gêneros” de Platão, no *Sofista*, e termina nas “categorias” aristotélica. Na via categorial, o que deve ser concebida contra Parmênides é a “diferença”, na qual se deve preservar a linguagem e se deve fundar a dialética.

Com isso, a dialética representa a arte do diálogo, no qual exige que seja possível predicar, ou seja, em dizer alguma coisa de alguma coisa; contradizer-se, em dizer coisas contrárias em relação a mesma coisa; e dizer o falso, em dizer alguma coisa que não é alguma coisa que é. Assim, a teoria das categorias explica essa tripla possibilidade fundamentada no ser, bem como, na sua diversidade. Pois, o “ser” é dito de vários sentidos, o que corresponde às categorias com suas diferenças. Portanto, a teoria das categorias (substância, quantidade, qualidade, relação etc.) preserva a linguagem e fundamenta a possibilidade da dialética em oposição aos eleatas e sua “lógica”. E, apesar da concepção aristotélica, ela é herdeira da teoria dos “grandes gêneros” (Ser, Movimento, Repouso, Mesmo e o Outro) do *Sofista*. Assim, a via “ontológica” que culmina nas categorias aristotélicas, foi então, no *Sofista*, inaugurada (cf. Wolff, 2021, p. 31-32).

Na questão da linguagem nos diálogos críticos, como o *Teeteto*, Platão deixa de lado o problema da opinião falsa e tem como foco a nova abordagem em determinar como um enunciado explicativo (*lógos*) é capaz de atingir o saber. Nesse sentido, se conclui que não é possível, porque ou a opinião é falsa e o enunciado não pode ser verdadeiro, ou é verdadeira e o enunciado não tem nada a acrescentar (cf. Platão, *Teet.*, 2005, 208c-210b; vide 189e-190a). Assim, superando essa conclusão, faz-se necessário, praticamente, reinventar a função da linguagem como instrumento de investigação do real, no qual será desenvolvido no *Sofista*, esse programa (cf. Santos, *In: Cornelli ; Lopes*, 2018, p.159).

Sendo assim, no *Sofista*, a linguagem é utilizada para se alcançar duas finalidades complementares: primeiro, em formular linguisticamente problemas filosóficos (cf. Platão, *Sof.* 2011, 237d-245d); e num outro aspecto, a partir desses problemas, definir e aplicar os conceitos e teorias que permitem propor soluções apropriadas no tocante às suas resoluções (*Sof.* 253d-259b).

A questão da linguagem, ao analisar a sua seção central, demonstra os elementos capazes da apreensão da realidade. Assim, Platão se debruça na tentativa de demonstrar como é concebido o ser e o discurso (*lógos*) a partir de seus traços estruturais, de modo a garantir que esses dois âmbitos estejam relacionados, ou seja, a fim de que o discurso se mantenha epistemologicamente inserido na comunicação da verdade.

Na seção inicial do diálogo, no qual se apresenta como o seu contexto dramático, expõe as condições as quais os interlocutores históricos, pelos quais os personagens debatem, vindo então, na questão da investigação sobre o funcionamento do discurso. Sendo assim, a palavra *lógos*, que é muito utilizada por Platão no decorrer de sua obra, assume um caráter polissêmico, no qual exprime, na maior parte, o sentido de discurso, raciocínio, argumentação, enunciado ou definição (cf. Oliveira, 2019, p. 10).

No entanto, é possível notar uma mutação na significação do termo, em que, desde os primeiros diálogos, essa palavra não se afasta dos seus usos pré-filosóficos, e até nas obras do período intermediário esse termo se aproxima do arcabouço conceitual, que é próprio da filosofia. Assim, a partir do processo gradativo dos seus usos do *lógos*, no *Sofista*, no qual pertence ao período tardio das obras platônicas, representa o momento culminante de uma nova noção do discurso filosófico, no qual supera as dificuldades que se impõem, como o modelo relativista do discurso sofístico (cf. Cordero, 2016, p. 211-212).

No *Sofista*, na análise da relação entre o discurso e o ser, exige-se uma compreensão de dois tipos antagônicos de *lógos*: o do filósofo e do sofista. De forma distinta do *lógos* filosófico, cujo propósito é no estabelecimento de uma relação objetiva com a realidade, de modo a afirmar como efetivamente ela é, e para a sofística, a linguagem não se atém à realidade das coisas, sendo, então, desprovida de profundidade.

Dessa forma, o discurso é compreendido como um instrumento que opera de forma exclusiva no tocante às relações humanas, haja vista que o seu objeto constitui em menos relevância do que seu efeito sobre o público. Portanto, a linguagem deixa de ser considerada como instrumento de transmissão do conhecimento, sendo a função do *lógos* a persuasão, por excelência (cf. Aubenque, 2012, p. 96-99).

De outro modo, o pensamento platônico é referenciado pela concepção referencialista da linguagem, no qual o discurso adquire sentido quando remete a elementos não discursivos. Portanto, a linguagem não representa um domínio fechado em si, mas remete-se ao plano dos seres, a fim de assegurar a pretensão da verdade, em que a prática do filósofo é norteada (cf. Oliveira, 2019, p.11).

O *lógos* filosófico, para Platão, mantém uma relação objetiva com a realidade, ou seja,

significa dizer que o ser anterior ao discurso e, em decorrência disso, o discurso verdadeiro é capaz de discorrer sobre as coisas, de modo que se possa revelar como as coisas são realmente. Sendo assim, esses critérios, ao serem obedecidos, reverbera o compromisso epistemológico do discurso. Isso significa dizer que a escolha entre um enunciado que afirma e outro enunciado que nega a relação de dois entes, resulta no conhecimento prévio da real relação que existe entre estes dois entes (cf. *Ibid.*, p.11). Assim, conforme Eliane Souza (cf. 2009, p.16), no *Sofista*, é a partir da perspectiva da relação com o conhecimento que o discurso é abordado.

No *Sofista*, é delegado aos seus personagens a necessidade de se estabelecer a distinção entre o discurso filosófico e o discurso sofístico, uma vez que o adversário representa um inimigo com à intenção de frustrar as pretensões de Platão. Portanto, a relação entre o pensamento de Parmênides e a sofística expõe esse contexto. Dessa forma, a necessidade da crítica à doutrina eleata, com grande influência no pensamento platônico, se tornará inevitável, visto que a rigidez da ontologia prevalecente nos diálogos intermediários necessitará ser reformulada, a fim de proporcionar a Platão, na sua batalha, elementos fundamentais para vencê-la. Assim, nos debates contemporâneos da filosofia, a investigação da natureza e o funcionamento da linguagem não necessitam da vinculação desta investigação a uma ontologia. No entanto, no *Sofista*, os âmbitos ontológico e discursivo estão relacionados (cf. Oliveira, 2019, p.12).

No *Sofista*, as questões oriundas sobre o funcionamento do *lógos* sempre se atém ao nível ontológico, haja vista que corresponde à relação entre os gêneros, na qual é estruturada a realidade. Somente a partir desse aspecto é possível expressar o nosso conhecimento sobre o ser é que o discurso se consolida como um instrumento elementar para esse fim (cf. Seligman, 1974, p.12).

Conforme Francis Wolff (cf. 2021), a partir da teoria dos cinco gêneros é proposta a conclusão de um raciocínio em que se entrelaçam linhas distintas de argumentação e questionamentos constituídas desde o princípio. No entanto, percebemos, no *Sofista*, a composição de três problemas que possuem relação com a própria linguagem. Podemos elencá-los da seguinte forma:

- a) O primeiro problema é o da contradição, que supõe que um dos dois adversários possa dizer o falso, sobretudo aquele que não sabe nada da coisa, como diz Platão (233a), ou seja, foi introduzida na possibilidade da contradição a questão do ser da imagem, isto é, do que não é o que parece;
- b) O segundo problema se coloca a partir da seguinte questão: como se pode dizer o

falso, como se pode falar de uma coisa que é, sem dizer o que ela é? Portanto, esse segundo problema lógico, tramado no *Sofista* (236d-237b), consiste na possibilidade do enunciado falso, ou seja, foi introduzida a possibilidade do discurso falso a questão do ser daquilo que se fala, isto é, do que não é o que se diz dele;

- c) O terceiro problema, primeiro, se mostra em consonância com Parmênides, trata o não-ser absoluto, como o nada, e, não é (237b-239b). Num segundo aspecto, admite que a imagem produzida pelo discurso falso é, na medida em que é uma imagem, que consiste em um ‘ser real’, mesmo se não é realmente aquilo tal como é a imagem, o que se faz necessário estabelecer contra Parmênides que o não-ser, em um sentido, é (239c-242b). E, por fim, discorre a questão do ser desde Parmênides como ser absoluto, em que se opõe ao nada (242b-251b). No qual esse problema está relacionado à própria possibilidade da linguagem, o que denomina de atribuição ou predicação. Portanto, foi introduzida a possibilidade da predicação à questão do ser múltiplo do que é uno, isto é, do que não é apenas o que ele é (cf. Wolff, 2021, p. 35-37).

Para Francis Wolff (cf. 2021), os “grandes gêneros” resolvem os três tipos de problemas, no qual a solução ontológica possui duas faces: o ser múltiplo do que é uno se explica em virtude de haver outras maneiras de ser, que não é o mesmo que se é; e o ser do que é o que parece (imagem ou falsidade) se explica pelo fato do “não-ser” é, e na realidade, “ser outro”.

O *Sofista* consiste em demonstrar que há outras maneiras de ser que não o ser, e que há, da mesma forma, outras maneiras de não-ser, de ser “outros”. Assim, todas as soluções propostas convergem para uma teoria do não-ser como outro, em que Platão demonstra a conclusão dupla de sua análise dos “grandes gêneros”, no qual mostra que toda a coisa é, ou seja, é ela mesma, e num outro sentido ‘não é’ o que são todas as outras (255e-257a); e de forma recíproca, que toda coisa que ‘não é’, ou seja, é outra coisa que não as outras, em outro sentido ‘é’ (257b-258c). Portanto, ao refutar o dogma de Parmênides, mostrou o ser do não-ser, houve, no *Sofista*, a demonstração de como a linguagem se tornou possível e foram desconsiderados os argumentos contrários a essa possibilidade (258c-259d).

2.4 O MÉTODO DIAIRÉTICO²²

²²Platão no *Fedro*, no *Sofista* e no *Político* insiste no método duplo de divisão (a *diairesis*) e de reunião ou

A dialética nos diálogos platônicos se apresenta face a diversas teorizações, em que vários caracteres são acentuados. Nesse sentido, não se fala da dialética simplesmente em relação a um desenvolvimento ou de uma concepção de uma evolução platônica da dialética, em que é cadenciada por precisos momentos temporais. E, considerando a dificuldade em estabelecer uma sucessão exata dos diálogos, a não ser muito geral, e de outro modo, em vários textos, encontramos face a um enriquecimento e uma imagem caleidoscópica²³ da concepção da dialética proposta por Platão, o que implica, portanto, no que se refere a uma focalização de diversos aspectos de um núcleo conceitual unitário, seja em situações dialógicas diversas, como nos textos dramáticos. Nesse sentido, o que se manifesta do exame dos diálogos é um quadro problemático da dialética que reverbera em campos diversos, tanto do lógico ao gnosiológico, como do ético ao político (cf. Casertano, *In: Cornelli; Lopes, 2018, p.159*).

Giovanni Casertano (cf. Casertano, *In: Cornelli; Lopes, 2018*), em linhas gerais, nos diálogos platônicos, apresenta três grandes núcleos teóricos, que são:

1. A dialética pensada como diálogo, método de investigação, nasce da discussão que não só busca a verdade, bem como a correção metodológica do discurso, na qual deve ser reconhecida e aceita pelos interlocutores variados. O que consiste primordialmente no método de bem saber, interrogar e responder, devendo respeitar uma exigência lógica e metodológica, que tem como finalidade a centralidade e a imprescindibilidade do discurso, sendo, portanto, demonstrada como uma ciência do uso das outras ciências, e que é representada nos diálogos como o *Ménon*, o *Eutidemo*, o *Crátilo* e o *Fédon*;
2. A dialética pensada autenticamente como ciência, diferentemente de outras que usam uma lógica à dialética, apresenta-se, ainda, como um processo e um método. No entanto, se caracteriza fundamentalmente como uma consideração sinótica da realidade e, sendo capaz de possuir o *lógos*, o que representa a razão de ser das coisas e se apresenta também como o fim de todas as aprendizagens, na qual se adquire uma

unificação (*synagogé*), no qual de ser possível definir a especificidade de um objeto, como reportar uma multiplicidade de elementos a uma forma única, no qual seguem a ordem e as articulações do real. Essa divisão inicia-se de uma noção genérica, do gênero em que se crê e, pode situar o objeto que nos preocupa, dividindo-a de forma progressiva em espécies distintas, até a condição em que se atinge a diferença a quem já não é possível nenhuma divisão. Nesse sentido, a divisão procede, assim, através de sucessivas dicotomias, no qual o conjunto da investigação adquire o aspecto de um surgimento em profusão mais ou menos longo (cf. Platão, *Pol.*, 1972, 258b-264e).

²³ Expressão utilizada por Giovanni Casertano (cf. Casertano, *In: Cornelli; Lopes, 2018*), que possui o significado de um instrumento óptico que serve para criar efeitos visuais simétricos com o auxílio de um conjunto de espelhos e vidros coloridos.

conotação lógica e ética e é representada especialmente na *República*;

3. A dialética pensada não só como a capacidade de conexão de ideias, seja no estabelecimento de possíveis relações e as eventuais incompatibilidades (distinguir por gêneros). Entretanto, também, e principalmente como o conhecimento mais verdadeiro e, em consequência, como fim de todas as outras ciências, que representa na filosofia a sua característica mais própria, na qual é representada nos diálogos como o *Parmênides*, o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo* e o *Timeu*.

No tocante à ciência platônica como ciência das Ideias, a experiência que demonstra cabalmente a legitimidade dessa teoria compreende três aspectos: a relação das Ideias e do sensível, a relação das Ideias entre si e a relação das Ideias e da alma. Sendo assim, mesmo nos diálogos predecessores dos chamados “diálogos metafísicos”²⁴, Platão já havia exposto esse problema, no qual já aparece no *Fédon* com relevância, e, no momento mesmo em que Platão insere as Ideias como as únicas causas inteligíveis e reais (cf. Platão, *Féd.* 2011, 99 b). Portanto, como único objeto de uma ciência que atinge a verdade dos seres (cf. *Ibid.*, 2011, 99e).

Platão, ao referir-se às exigências da ação moral que determinam o ideal político da *República*, estabelece a estrutura objetiva do mundo das Ideias, que tem como centro a Ideia suprema do Bem. No final do *Teeteto*, em que contra Protágoras é expressa a impossibilidade de se colocar o objeto da ciência inserido no plano dos sentidos e da opinião. Assim como no início do *Parmênides*, é apresentada a discussão de Sócrates com Zenão e Parmênides, na qual é exposta a necessidade de se conceber o mundo ideal como inteligível puro e transcendente, inteiramente *a priori* com relação ao sensível, abdicado, portanto, das implicações espaço-temporais. Dessa forma, para Parmênides há a necessidade de subsistir a posição das Ideias para a possibilidade da dialética (cf. Platão, *Par.*, 2003, 153c).

No *Sofista*, a problemática é posta, oriunda de uma aparente contradição incipiente, na qual é apresentada da seguinte forma:

Se as Ideias são unas em si mesmas, separadas e imóveis em oposição ao fluxo do sensível, como podem ser objeto de uma ciência (a Dialética) que procede por atribuição e negação e avança, portanto, através de um movimento lógico que – pela força do objetivismo radical do pensamento platônico – responde ao estatuto ontológico de seu objeto? (Vaz, 2012, p. 17).

Sendo assim, no *Sofista*, essa questão assume um enfoque maior, sobretudo na

²⁴Henrique C. de Lima Vaz (cf. 2012) apresenta os diálogos metafísicos de forma cronológica após o *Fedro*, na seguinte sequência: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*. Essa ordem foi adaptada por A. Diès, na qual é considerada a mais provável para a cronologia dos diálogos em geral (cf. Simeterre, 1948, p. 27-47 e Ross, 1951, p. 1-10).

atribuição fundamental do “ser”, que dá sentido a todas as outras atribuições ideais, essa discussão, em que o objeto é a definição do sofista, em que se reúnem Sócrates, Teodoro, Teeteto e o Estrangeiro, no qual Platão se depara no enfrentamento do problema da atribuição lógica de dois objetos reais. Portanto, o problema surge da seguinte questão: ao se dizer que o sofista é um “artífice de ilusão”, e, conseqüentemente, de falsidade e erro (Platão, *Sof.*, 2011, 235ss.), somos conduzidos a encarar a questão da possibilidade do “dizer falso” (*Ibid.*, 2011, 236c).

Dessa forma, os sofistas negam essa possibilidade, fundamentados na admoestação de Parmênides em que diz: “Tu nunca obrigarás o não-ser a ser, mas, na tua inquirição, tal caminho proíbe à tua mente” (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 237a). Então, é construída a seguinte questão: se o erro tem por objeto o não-ser, como alguém poderá exprimir ou pensar o erro, haja vista que ninguém pode pensar ou exprimir o não-ser?

Se considerarmos que toda proposição é verdadeira, nenhuma o é. Assim, a atribuição lógica não possui fundamento real estável, o que implica em dissolver a ciência das Ideias num relativismo universal. Platão, ao considerar o “real realíssimo”²⁵ como as Ideias e no *Sofista*, configura o problema da constituição da dialética como ciência, aos quais se demonstram ao se questionar sobre quais as relações ideais supremas e universais que devem ser implicadas em todo o juízo dialético, capaz de preservar a sua identidade a um tempo, consigo mesmas, bem como a sua comunhão mútua das Ideias? (cf. Vaz, 2012, p. 19).

A partir de uma demonstração eminentemente positiva, Platão se propõe em determinar na ciência a sua natureza. No *Sofista*, a definição do próprio sofista se expressa em refutar a pretensão sofística a um relativismo total, que corresponde em estabelecer as condições de possibilidade de uma ciência do ser, ou seja, do verdadeiro (cf. *Ibid.*, 2012, p. 19).

Há, no *Sofista*, uma convergência de todos os dados e as diversas soluções do problema central da filosofia pré-socrática que trata do problema do ser, em que se discutiam (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 246a) todos os pensadores e escolas. Nesse sentido, a argumentação platônica vai percorrer o caminho da pluralidade das opiniões, a fim de que, por fim, haja uma reconciliação dos aspectos parciais na unidade sintética de uma ideia de ser, na qual se realize sem contradição.

No *Sofista*, a pergunta sobre o ser se inicia sobre a natureza do sofista, sobre qual o seu gênero e sua técnica, ou seja, na intenção de se definir o que é o sofista (218c). A partir dessa questão, o Estrangeiro, por meio de uma *lógos*-definição, procura demonstrar o que é o sofista

²⁵Expressão utilizada por Henrique C. de Lima Vaz (cf. 2012) para referir-se às “Ideias”.

e, para tal intento, se utiliza do método diairético²⁶, em que Platão realiza uma série de divisões que resulta em formulações (*logoi*) que se aproximam cada vez mais, gerando, com isso, divisões sucessivas, do gênero sofista (cf. Santos, 2021, p. 2).

No entanto, o método diairético, conforme no *Fedro* (cf. Platão, *Fed.*, 1988, 256e), por si só, exige que as divisões sejam realizadas por suas articulações naturais, que necessita, de certa forma, de um conhecimento e entendimento metodológico, na qual a divisão é realizada onde ela deve acontecer. Assim, essa técnica, no *Sofista*, tem como o ‘corte por articulações naturais’ e é exposta como a técnica da divisão (*diaretike*) ou da separação (*diakritike*) (226c).

Na tradição do discurso platônico, a questão da unidade sempre se fez presente, então, nenhum discurso poderia, mesmo até com vislumbres aporéticos, tornar-se plural em seu fim, no qual este é vista da dialética (cf. Santos, 2021, p. 3). Nos diálogos em que o interlocutor é o Sócrates-platônico, assim como o Estrangeiro no *Sofista*, que visa “aquilo que permite, no plano das Formas, que haja uma unidade que seja a unidade de uma multiplicidade” (Marques, 2006, p. 226).

Na *diairesis* platônica, o interlocutor escolhe uma das duas espécies postas num gênero superior. Por exemplo, na medida em que o objeto a ser definido é posto como colorido, o interlocutor deve afirmar se ele é branco ou preto, conforme a alternativa em que o condutor do diálogo propõe, havendo pouca importância se a alternativa resulta entre contrários ou contraditórios, desde que, no transcorrer da *diairesis*, o interlocutor seja persuadido de que o objeto individualizado de acordo tais propriedades, venha a ser definido (cf. Giannotti, 2008, p. 36).

Essa indiferença posta entre contradição e contrariedade está relacionada na forma em como Platão, referenciando a sua teoria da participação das Formas, interpreta a proposição, na qual é pensada pela composição por um nome e um verbo, em que este se reporta sempre a uma ação, aquele, ao sujeito da ação (cf. Platão, *Sof.* 2011, 262). Dessa forma, a proposição está sempre reportando a uma atividade, que se afirma como modo ser, sendo ela afirmativa, e um modo de não-ser, quando é negativa. Mas o não-ser sendo alteridade, um ir além para um outro indefinido, uma vez que a proposição negativa sempre se reporta a uma aspiração que o sujeito traz consigo em participar de outro no seu intento de estacionar nele, não consegue (cf. Giannotti, 2008, p. 36).

No *Sofista*, em sua formulação clássica, torna-se evidente essa capacidade de pensar e de falar corretamente, na qual pressupõe o hábito que distingue e reunifica ideias. E, assim

²⁶Bárbara Helena Santos (cf. 2021) considera a *diairesis* como um método eficiente e dialético.

como na *República*, no *Sofista*, a dialética é a maior de todas as ciências (cf. Platão, *Sof.* 2011, 253c4-5) e é a verdadeira ciência dos homens livres (253c7-8), em que caracteriza o filósofo em relação a todos os outros homens, que encontramos na afirmação ‘distinguir por gêneros’ (cf. *Ibid.*, 2011, 253d1), na qual é a função própria desta ciência.

A partir dessa compreensão clara de uma ideia única que se estende por todas as direções através de muitas outras, sendo que cada uma dessas ideias se mantém como uma unidade (cf. *Ibid.*, 2011, 253d6) e, por outro aspecto, diversas ideias entre si relacionadas externamente por uma só ideia; e, por fim, uma ideia única que, através de muitos inteiros se reencontra numa unidade, bem como muitas são distintas e estão separadas completamente. Nesse sentido, isto compreende o que representa distinguir por gêneros (cf. *Ibid.*, 2011, 253e1-2), o que demonstra que cada ideia possui ou não a capacidade de comunicar (cf. Casertano, *In: Cornelli; Lopes*, 2018, p. 181-182).

No *Sofista*, a dialética configura-se como a “capacidade de ligar ideias num mapa de relações que determine a possibilidade de se implicarem ou de se excluírem” (cf. *Ibid.*, 2018, p. 182). Nessas relações e, por conseguinte, de ver a relatividade das relações que são estabelecidas entre as ideias e entre as coisas, e nestes parâmetros postos, de forma precisa, não se permite afirmar que o fim da filosofia platônica é a contemplação estática de cada ideia, na condição apenas ‘em si e por si’, não havendo com as outras, conexão (cf. *Ibid.*, 2018, p. 182).

Platão, explicitamente, no *Sofista*, procura separar cada coisa, cada ideia, das outras coisas, não representa uma incorreção (259e1), entretanto, é típico também de um homem ‘completamente alheio às Musas e à filosofia’ (259d9-e2). Portanto, o que consiste na ‘destruição mais completa’ (259e4) do discurso é ‘separar cada coisa da relação que ela tem com todas as outras’ (259e5), o que resulta em que ‘de fato, o nosso discurso pode nascer só da conexão recíproca das ideias (259e5-6), pois, sem o discurso, estaremos desprovidos da filosofia (260a6-7).

A dialética é a capacidade típica do filósofo, na qual lhe permite falar e pensar de forma diversa dos outros ‘técnicos’ e dos outros homens. Portanto, não se restringe apenas à capacidade de pensar e falar, e sim, à capacidade de agir, a fim de consolidar a ligação estabelecida por Platão, que visa sempre o bem pensar e o bem agir. Dessa forma, a dialética não é integrada ao filósofo *tout court*²⁷, mas sim para aquele que filosofa com pureza e justiça (253e5-6).

No *Sofista*, a dialética é estruturada a partir das contradições internas expostas nas teses

²⁷Termo em francês empregado por Giovanni Casertano (cf. *In: Cornelli; Lopes*, 2018), que significa que a dialética não se restringe simplesmente ao filósofo.

que defendem a imobilidade, e a outra, o fluxo permanente de tudo (251d-252c) é reafirmada a ‘participação’ de algumas coisas nas outras (253a; 253d-e).

José Gabriel Trindade Santos (cf. *In: Cornelli; Lopes, 2018, p. 162*) apresenta um quadro de relações possíveis entre os gêneros em quatro perspectivas no âmbito dialético, que são: 1. Uma Forma que envolve muitas outras; 2. Por sua vez, envolvidas por ela; 3. Uma só forma, que integram vários conjuntos; e 4. Muitas outras, separadas (253d-e).

A partir desse quadro apresentado são acrescentados aos três gêneros (Ser, Movimento e Repouso) mais dois, que tem como função permitir o relacionamento lógico e epistemológico dos primeiros três gêneros. Assim, o Mesmo e o Outro são os novos gêneros que consentem ao dialético identificar e caracterizar cada gênero em si, considerando as suas relações, seja nessas relações que são mantidas com um, ou mais, entre os que restam²⁸. Portanto, essas possíveis combinações se expressam por meio da dialética dos Sumos Gêneros (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 254d-256d), em que se conclui com a definição do ser²⁹ e é rematada pela dedução do ‘outro ser’: que é o ‘não-ser’ (cf. Santos, *In: Cornelli; Lopes, 2018, p. 162*).

Nos Sumos Gêneros, a dialética constitui a matriz das relações consentidas entre as Formas, em que se distinguem os ‘nomes’ das Formas dos ‘Predicados’, que, por meio delas, conferem às coisas em que delas participam³⁰, e está implícita nesta distinção a tese da referência dos ‘nomes’ às coisas, aos quais eram contestadas pelos sofistas (cf. Platão, *Sof.* 2011, 244b-d).

Platão, como pensador de orientação histórica abrangente, no *Sofista*, desenvolve a sua própria dialética, que se manifesta sobre a relação entre unidade e multiplicidade em todas as formas, como uma evolução natural, não “parricida” (241d3) da dialética e da doutrina do ser dos eleatas (cf. Szlezák, 2011, p. 156).

²⁸Esses gêneros, ao contrário dos primeiros, não representam Formas que existem em si, mas possibilidades de combinação destas.

²⁹A definição do ser, no *Sofista*, é iniciada em 247d.

³⁰Essa configuração pode ser exemplificada da seguinte maneira: os ‘móveis’ participam do ‘movimento’, movem-se, enquanto que os ‘imóveis’ participam do ‘repouso’, estão parados; o ‘outro’ é outro em relação aos ‘outros’ (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 255a-b).

3 AS DEFINIÇÕES DO *SOFISTA*

Retomando a Seção Inicial do *Sofista*, para a definição do sofista se faz necessário proceder com o método, mais precisamente por meio da divisão dicotômica, no qual o Estrangeiro aplica o exemplo do pescador. Esse método, no *Sofista*, é um procedimento de investigação, o método da divisão dicotômica serve, então, para especificar essa fórmula e tem como pretensão transformar a opinião em ciência.

No *Sofista*, é apresentada uma reviravolta fundamental no pensamento de Platão, na qual se destaca a característica de seu último período intelectual de produção e, obscurece outras questões relacionadas a outras esferas do saber, como as questões de ordem prática, na qual existem também nesse diálogo. No entanto, no *Sofista*, tais questões de ordem prática são abordadas, em que evidencia-se por meio da busca do próprio objeto de pesquisa que o Estrangeiro se propõe: que se trata da definição do sofista, também conhecido como mestre no ensino na virtude, portanto, falar do sofista implica em tratar de questões de cunho ético e político (cf. Silva, 2021, p. 149-150).

Dessa forma, o método da divisão não mais informa acerca do objeto a ser analisado do que a imagem (ou da opinião). E, sim, tem como foco estudar o objeto no gênero de forma mais vasta e não cede à nenhuma preferência de cunho passional, o que implica o campo de prospecção, de modo a incluir nele todas as imagens e todas as opiniões possíveis. Então, no *Sofista*, as divisões dicotômicas fornecem uma chamada “definição satisfatória” (Platão, *Sof.*, 2011, 221b1-2) do pescador de anzol, no qual, aplicadas ao sofista, nos remetem à dificuldade análoga à que suscitavam as respostas-imagens dos primeiros cinco diálogos (cf. Goldschmidt, 2002, p. 159-160).

A divisão se dá por meio da divisão sucessiva e sistemática em dois, daquilo ao qual vai ser examinado. Nessa divisão, um dos termos obtidos é dividido em dois, segundo ou em diversas perspectivas, e assim, continuamente, até que a multiplicidade seja explicitada enquanto multiplicidade inteligível. Sendo que, essa multiplicidade é estruturada por uma unidade, pois, os elementos aos quais são resultantes de uma divisão, devem ser reunidos, e, a cada vez, relacionados a uma unidade englobante, a da forma na qual foi questionada e que se queria definir de início (cf. Marques, 2006, p. 68).

No *Sofista*, o modelo mais simples ao qual se permitirá apresentar as divisões da técnica é do pescador (com anzol), em que o pescador, possuidor de uma técnica no qual é uma potência de aquisição (não de produção), representa um modo de apropriação (não de troca, locação ou compra) que é captura de (não a luta com) seres vivos animados (não de seres inanimados), o

que, em síntese, corresponde à caça (cf. Marques, 2006, p. 62).

Então, a caça aos animais nadadores (não aos animais que caminham) em que se atinge a presa (não através de cercas), na qual é feita de dia (não à noite) corresponde à pesca que prende a vítima pela boca ou cabeça e é puxada de baixo para cima (não de cima para baixo), que representa, desse modo, a pesca através de anzol (cf. *Ibid.*, p. 62).

O contexto dramático do *Sofista* se dá em continuidade à investigação com início no diálogo *Teeteto*, no qual o Estrangeiro assume o lugar de Sócrates, aproveitando a colaboração do personagem Teeteto para a definição do sofista.

No *Sofista*, o Estrangeiro é concebido para fazer as vezes de líder do debate, e que é apresentado como filósofo por Teodoro, aos amigos que estão reunidos. O que enseja ao se perguntar o que realmente é um filósofo, a diferença de ambas as figuras com as quais é confundida com frequência, que são: o sofista e o homem de Estado (cf. Natorp, 2012, p. 102).

O Estrangeiro e Teeteto partem de gêneros mais universais, que corresponde a *tékhnē*, e passam pelos gêneros subordinados, que são: a técnica produtiva (*poiētiké*) e a técnica aquisitiva (*ktētiké*), dentre as quais algumas características são comuns a outros gêneros e seguem numa direção de uma forma indivisível, em que se possa revelar a diferença própria ao ser que está em questão.

Segundo Marcelo Marques, as divisões dicotômicas não ocorrem de forma arbitrária e se desenvolvem da seguinte forma:

As divisões são geralmente dicotomias, mas isso não é o mais importante com relação a elas. O importante é dividir “segundo as articulações naturais” e não arbitrariamente. Dividir não é quebrar. Ora o Estrangeiro não é um “mau sacrificador” (*Sof.* 223c1), mas é anunciado como um homem divino e, aos poucos, revela-se como um verdadeiro dialético. A referência à objetividade das articulações deve prevalecer sobre o aspecto dicotômico. É verdade que em cada “gesto” de corte em dois o que é cortado; mas a divisão de uma unidade pode levar a uma multiplicidade de partes, “organicamente” articuladas, o que significa que a “redução” dierética não é exatamente “dualista”, mas, antes, um método de análise que pressupõe a objetividade da relação uno-múltiplo no ser em questão (Marques, 2006, p. 68-69).

Para Marcelo Marques (cf. 2006, p. 69), a divisão se trata de uma descrição de uma estrutura hierárquica de formas nas quais se dividem entre si, bem como de um procedimento analítico de cunho estritamente conceitual ou lógico. Sendo assim, Marcelo Marques (cf. 2006) defende que a divisão corresponde a um procedimento heurístico de busca e exploração, e, mesmo tendo sido procedido tendo em vista articulações reais, nem sempre é possível alcançar coisas reais (*prágmata*, *ónta*) ou nem sempre ultrapassa os meros nomes (*onómata*). Portanto,

mesmo com o aparente fracasso no sentido estritamente definicional do ponto de dialético, há relevância.

No método, é típico abordar de forma gradual o objeto, fazendo um recorte em volta dele, de tudo aquilo em que ele não é. A divisão não é dedução que não se falha, mas que é inserida no percurso dialético na busca por *lógos* verdadeiro, na qual diz a natureza do que é visado, mesmo que não se possa ser dito de forma definitiva (cf. Marques, 2006, p. 70).

A divisão expõe a oposição de um ser a um não-ser, ou a não-seres. Nesse sentido, é conferido ao diálogo uma suficiente coerência entre o método da divisão (*diairesis*) e os objetos da pesquisa. Desde o início, trata-se de um método heterológico, ou seja, um método no qual é determinado pelo seu objeto, que representa a forma do sofista. No entanto, há uma única divisão (*diairesis*) a que se refere a técnica (ou a arte) (*tékhnē*), feita com o intuito de um discernimento do gênero do sofista em diversos momentos em aspectos diferentes, mas que se complementam, que implica em dar conta da sua definição e todo o seu componente de complexidade (cf. Marques, 2006, p. 75).

O Estrangeiro afirma que a divisão começa pelas artes aquisitivas e produtoras, no qual a divisão é pensada como um processo de pesquisa unificado, mas que há uma necessidade de uma multiplicidade de etapas. Portanto, o objetivo final da divisão consiste em desenvolver como um fator unificador que a direciona, a cada vez, a partir de outro gênero. E, no momento em que é deixado de lado uma divisão parcial, ao antecipar-se o fim da divisão, se torna um guia para a escolha de um gênero ou subgênero para ser dividido. Dessa forma, os dois interlocutores, inicialmente, dividem a técnica em produtora e aquisitiva, no qual, na técnica aquisitiva, o sofista aparece sob diferentes aspectos, seja na caça, no comércio, bem como em outras formas semelhantes.

Na sequência, a técnica da produção é dividida em duas, pois o sofista está cercado por esta técnica, a *mímesis*, na qual é, de certa maneira, uma produção; uma produção de imagens, mas não de cada uma das coisas mesmas, bem como, de certo modo, faz parte de um gênero em que outras técnicas são absorvidas. E, são pertencentes a um mesmo gênero por possuírem características em comum, mas, ao serem divididas, visando o que é comum (o mesmo que os outros), se evolui ao que é específico (outro). Ao se dividir por dois, é retido ao que se comunica ao sofista, para, posteriormente, deixá-lo à esquerda e guardar apenas o que o possui de mais próprio, e em graus diferentes, inserido na perspectiva da natureza em que se visa (cf. Marques, 2006, p. 75).

Dessa forma, a técnica de produção é escolhida e a técnica de aquisição é refutada, o que acontece no segundo momento. Por fim, é abandonada a parte divina e preservada a parte

humana. O que de fato se constrói é que, ao se visar o que é comum, para separá-lo, resulta por abandoná-lo e guardar o específico, ou seja, o que lhe é próprio, e de forma progressiva, determinando-o. Portanto, a intenção é buscar o que é o mesmo ou tem algo em comum, num plano, para que, na sequência, seja separado da arte do sofista, num outro plano; e, o que é retido num momento, em outro momento, pode ser abandonado, a fim de que se preserve, de forma progressiva, em meio às diferenças encontradas, algum elemento que preserve a sua identidade. Então, busca-se, em um sentido, o que é a técnica do sofista, para subdividi-la em seguida. E, em outro sentido, com aquilo que ela não é, e assim, de forma sucessiva, até se chegar, realmente, ao que ela é (cf. Marques, 2006, p. 76).

Assim, conforme Marcelo Marques, o método se configura da seguinte forma:

Podemos ver, assim, o quanto o método depende da possibilidade de se estabelecer seres e não-seres a propósito de um ser determinado. Guardamos progressivamente os seres que ‘pertencem’ à arte do sofista e abandonamos os seres que não são ‘deles’, seus não-seres. Guardamos os seres que fazem parte de sua forma, distinguindo os seres aos quais ele se opõe, como seus não-seres (Marques, 2006, p. 76).

Dessa forma, a divisão no *Sofista* é, de fato, um percurso dialético, que tem como objetivo, através de retomadas sucessivas, os seres e os não-seres que, na técnica do sofista estão inseridos, em que a abordagem é relativa e progressiva. A abordagem relativa se desenvolve a partir de um certo olhar, no qual depende da escolha do gênero como ponto de partida. Nesse sentido, representa um percurso que pode implicar em resultados que são igualmente relativos. No entanto, é progressiva porque também é discursiva, haja vista em que se busca estabelecer a natureza própria do ser pretendido inserido no discurso e por meio deste. Esse propósito serve como um referencial para as abordagens em sucessão, e, só é alcançado nas e por meio das oposições dos discursos que buscam o ser em questão (cf. *Ibid.*, p. 76).

Com essas antilogias, faz-se necessário se os discursos desenvolvidos são verdadeiros ou falsos. Isso possibilitará o reconhecimento das verdadeiras contradições, em oposição às contradições que se aparentam. Portanto, a contradição, assentada no exame rigoroso e inserida à perspectiva na natureza própria do ser em questão, possibilita a refutação verdadeira dos discursos falsos e o estabelecimento dos discursos verdadeiros, progressivamente (cf. *Ibid.*, p.76).

Essa demonstração se desvia daqueles que, efetivamente, acompanham a inteligibilidade do discurso, inserida nas relações entre seres e não-seres. Relações essas que são compreendidas pelo modo como aparecem à inteligência aos que participam do exame compartilhado. Conforme Marcelo Marques (2006), a demonstração possui legitimidade e se

funda, no qual os discursos compartilhados têm sempre como fim último determinar a natureza do objeto (ser).

A demonstração dialética tem como finalidade o acordo com o outro, mas sendo qualificado, se faz necessário ter compartilhado o percurso dialético para a sua validação. Portanto, nessa demonstração, não há intenção de convencer o interlocutor para a sua causa, mas inseri-lo num engajamento de percurso de análise e de descoberta. E que, por meio desse percurso, são aceitos os resultados dos que dialogam, através da própria inteligibilidade que é manifestada, bem como da justeza com o que é dito (cf. Marques, 2006, p. 77).

O método das dicotomias tem como objetivo partir de um gênero concreto, no qual se submeterá a sucessivas divisões em novos gêneros até o gênero a ser buscado, ser isolado. A sua definição é obtida pela adjução de todos os gêneros apontados até então. Nesse sentido, para ilustrar a metodologia que vai se seguir na definição do sofista, o Estrangeiro escolhe um gênero insignificante para iniciar o processo dicotômico, que é o pescador à linha.

Essa exemplificação se dará a partir do pescador como praticante de uma arte. Assim sendo, as artes correspondem à agricultura e os cuidados em geral *versus* imitativas, que se reúnem nas artes produtivas. No entanto, as produtivas se opõem às aquisitivas³¹. Nas aquisitivas, umas são por troca e outras são por submissão. A caça é do inanimado *versus* animado. Nesse sentido, a pesca à linha tem como objetivo a captura de seres vivos *versus* não vivos; de animais aquáticos *versus* pedestres; de peixes *versus* pássaros; por ferimento *versus* armadilha; de baixo para cima *versus* de cima para baixo. E, o ferimento de baixo para cima, com anzol, é a pesca à linha. Então, na sequência, o Estrangeiro aplicará nas definições do sofista, a metodologia ora exemplificada (218d-221c).

A primeira dicotomia, no qual tem o sofista como caçador. E nesse caso, todo caçador persegue sua presa. Analogamente, nesse caso, o do sofista é o homem. Portanto, a caça é de animais selvagens *versus* domesticados. E, no caso do homem, é de forma violenta, que pode ser por pirataria, escravidão, tirania, guerra de rapina *versus* persuasiva, como também por oratória forense *versus* conversa. E, na conversa, é em particular *versus* em público. Quanto em relação a gratificação (amantes) *versus* relativa ao salário. Bem como, pelo favor *versus* em moeda e a sofisticada quando é de jovens ricos (221c-223b).

Da segunda a quarta dicotomias, o Estrangeiro retorna à divisão anterior da arte aquisitiva, que consiste na caça e na troca, como também, presentear e vender, na venda de produtos próprios e alheios, seja no comércio, no varejo ou por atacado, sendo para o corpo ou

³¹Arte relativa à competição, ao combate ou à violência.

para a alma. E, nesse sentido, o sofista consiste em quem vende, que é o mercador de ensinamentos, que são também relativos às outras artes ou à virtude (223c-224e).

Na quinta dicotomia, que corresponde a erística, temos a agonística como uma das partes da arte aquisitiva. Tem relação à questão da competição ou ao combate, e, conseqüentemente, à violência. Que por palavras, pode se chamar de discussão, e que por discursos longos, corresponderá do judiciário *versus* entrecortado por perguntas resposta, relativo ao gênero antilógico³². E, ao ser conduzido sem arte, implica em diversos gêneros sem interesse, e, ao ser conduzido com arte, encontra-se no gênero erístico. Além do que, uma das suas divisões tem relação ao gasto de dinheiro, enquanto que a outra, ao lucro. Nesse sentido, o sofista é designado por este gênero (224a-226e).

Na sexta dicotomia, que trata da purificação (*katharmos*), neste caso, pode ser do corpo, pela ginástica e medicina, bem como relativa ao banho ou à alma, pela catarse (226a-231b). Após um curto prólogo na fase inicial do diálogo, o Estrangeiro inicia juntamente com Teeteto um exame, em que o método opera por uma divisão de um gênero em espécies, até se obter a definição do objeto a ser investigado.

Com a ilustração desse método, no caso do pescador, o Estrangeiro se lança na intenção de definir o sofista. Entretanto, a sua busca torna-se bem mais complexa de que anteriormente, e, conseqüentemente, resultará em dificuldades ainda maiores, apresentadas numa “digressão ontológica” (cf. Silva, 2021, p. 157). Isso implicará que, nas seis definições do sofista, através desse método empregado pelo Estrangeiro, todas se tornaram frustradas. Sendo assim, as grandes questões do diálogo serão postas após a sexta definição, pois se faz necessário estabelecer uma definição definitiva do sofista, mas que só possibilitará após um longo desvio.

Numa digressão metodológica, há uma comparação do método dos argumentos com o das dicotomias, demonstrando que o primeiro método, ao cuidar apenas ao que é afim em cada uma das artes, não tem uma preocupação com o mérito relativo de cada uma delas, havendo uma distinção entre as mais respeitáveis e as de pouca significância (227a-c).

Portanto, o método da divisão, em que é aplicado na sexta definição, toma como gênero, inicialmente, a arte de separar (*diakritiké*) (226c), e no qual será dividido pelo Estrangeiro em duas espécies: primeiro, a que separa o melhor do pior e o que separa o semelhante do semelhante. Portanto, toda separação (*pásadiákrisis*) do primeiro tipo pode ser nomeada por

³²Conforme José Wilson Silva (cf. 2021), antilogia significa a arte de controverter, de contestar, de argumentar contra, ou seja, é uma arte que tem a capacidade de contra-argumentar sobre todas as coisas com habilidade. Portanto, com essa habilidade, o sofista se torna capaz de discorrer sobre os mais diversos assuntos, tais como: das coisas divinas e invisíveis, bem como sobre o devir e o ser, além das questões particulares e de ordem pública e, por fim, sobre toda e qualquer arte.

uma purificação (*katharmós tis*), haja vista que a purificação decorre em separar o melhor do pior (*tò kheîron apò bletíonos*), na qual é inserida necessariamente no âmbito dos valores de forma coerente com o contexto das práticas discursivas, que corresponde ao âmbito ético e político (cf. Marques, 2006, p. 105).

A partir dos gêneros de purificação, que são: do corpo e da alma. E, a fealdade da alma é remover o mal de si mesma. Dentre as duas formas de mal da alma, uma é semelhante à doença do corpo e a outra corresponde à deformidade. Nesse sentido, ao identificar a doença como sedição, é então definida como dissenção das afecções da alma umas com as outras; e a deformidade é tida como uma desproporção. Portanto, uma alma ignorante, mesmo de forma involuntária, é deformada e desmedida pela ignorância ou pela maldade.

Contrariando a deformidade do corpo, há a ginástica; e contra a doença, a medicina. E, contrariando a doença da alma, há a justiça. Assim, contra a deformidade e a ignorância, há o ensino. E existem, portanto, dois gêneros de ensino: no que concerne ao não reconhecimento da ignorância, e educação, que se dirige em admoestação e outro gênero. No entanto, pelo fato de ser inoperante a admoestação, haja vista a ignorância ser involuntária, bem como pela presunção do saber, se faz necessário um outro gênero de educação. E, ao ser questionado sobre as opiniões e demonstrando as suas contradições umas com as outras, a sua remoção é facilitada, a qual é entendida como um gênero da purificação.

Na sexta definição aborda-se a técnica sofisticada enquanto um tipo de purificação, no qual o ponto de partida é o campo dos trabalhos domésticos (223c1). Então, a partir de uma reunião (*sunagogé*), há a unificação de diversas noções que possuem relação com a divisão e a seleção, em que são desenvolvidas com procedimentos que necessitam de se manifestarem, de se estabelecerem e dizer diferenças, que são: filtrar (*diethêin*), peneirar (*diattân*), triar (*bráttein*), separar (*diakrínein*); e, também cardar (*xáinein*), desembaraçar (*katágein*), tecer (*kekrízein*) (231b10-c2; 224d2; 231c10). Assim, o Estrangeiro, ao chegar à técnica da divisão (*diaretiká*), será então assimilada à técnica da separação (*diakritiké*). Portanto, nesse momento crucial por excelência, o Estrangeiro faz uma espécie de divisão da divisão, mantendo essa mesma noção de diferenciação por todos os lados (cf. Marques, 2006, p. 105).

A purificação significa o estabelecimento de diferenças, na qual visa destacar o melhor. Logo, para purificar, é necessário ter a capacidade de perceber que as coisas são diferentes umas das outras e só são constituídas nas relações que são estabelecidas umas com as outras. No entanto, para se estabelecer a diferença entre a verdadeira refutação que corresponde à purificação e o início é só a sua aparência, no qual se faz necessário, ainda que a possibilidade da verdadeira diferença seja estabelecida (cf. Marques, 2006, p. 111).

Conforme Marcelo Marques (cf. 2006, p. 111), a purificação pode ser exercida na política, na legislação, na religião, na medicina, na retórica, na dialética e em todos os campos, bem como corresponde a alma, suas misturas e separações. Pois, para se conhecer os males, necessita que, de certo modo, se avalie as diferenças. Portanto, a purificação corresponde à pesar as diferenças. Representa os planos de alteridade e, na diferença, o “como” é constituída, ou seja, se conhecendo em que modos uma coisa é outra, diversa de uma outra coisa.

O *Sofista* é um diálogo estruturado pela articulação de três elementos, que são: o protagonista do diálogo, o caminho seguido e o objeto perseguido, todos relacionados pela diferença. Portanto, a divisão consiste num método de pesquisa no qual se estrutura no seu aspecto fundamental enquanto determinação do que é o outro, de que cada coisa não o é. Sendo assim, o *Sofista* assume uma estratégia retórica em que provoca a capacidade de discernimento do que é o mesmo e da sua diferença. No diálogo, a caça ao sofista é desenvolvida no mesmo lugar onde as técnicas dos homens são exercidas, bem como suas práticas discursivas, e são necessárias ser diferenciadas, com suas pretensões, tanto do saber, quanto do poder (cf. Marques, 2006, p. 112).

Conforme Francis Wolff (cf. 2021), trazendo à tona a definição de “sofista”, em que seis definições (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 221c-226a) são inicialmente propostas, na verdade consistem em descrições de práticas, ditas sofistas e distintas, nas quais podemos divisar a do próprio Sócrates (cf. Platão, *Sof.*, 2011, 226b-231b). Nessas definições, a arte do sofista é considerada uma arte de “aquisição”, no qual o intuito do diálogo é permitir a transposição de falsas definições da sofística para a verdadeira, em que a sofística é a arte de produção (de imagens). Por outro aspecto, o ponto central em comum entre esses primeiros “sofistas” consiste na prática da contradição universal (cf. Wolff, 2021, p. 34).

Após as definições, na sua síntese recapitulativa, as dicotomias demonstram que o sofista é um caçador de jovens ricos, um mercador de ensinamentos da alma, no qual se tornou um varejista desses ensinamentos, sendo considerado um fabricante-vendedor deles por meio dos discursos, enfim, um erístico. E, ao final, se tornou um purificador das opiniões, no qual a aprendizagem é aprendida (231b-e).

Logo, diante do problema de saber, no qual alguém é chamado por uma única arte e parecer saber de tantas, se estabelece que se trata de um praticante que se expressa de forma controversa em vários tópicos, tais como: de coisas visíveis e invisíveis, sobre o ser e sua geração, de leis e assuntos políticos, bem como de tratados, que tem relação com a arte da contradição. Portanto, o Estrangeiro aponta que os sofistas alcançam esse resultado ao inculcar nos jovens a opinião de que são mais sábios que todos os outros homens, aparentando ser

conhecedores sobre as coisas que disputam, por serem dotados de algo relacionado à arte da opinião, sem saberem na verdade. E na sua arte, o segredo está na capacidade de produzirem imagens que imitam todas as coisas com palavras, como se fossem ilusionistas e mágicos (232a-235a).

Portanto, a descoberta de que o sofista é um produtor, faz com que se interrompa a busca por meio do método das dicotomias. Nesse caso, o Estrangeiro se confronta com a arte de imitar, que são duas: a arte de copiar e a arte fantástica, em que os simulacros são criados. No entanto, estas são caracterizadas como produtivas e orienta a investigação para a temática na qual é suscitada por meio da natureza da imagem (235a-236d).

Para Maura Iglésias (2009)³³, a diferença fundamental entre modelo e imagem, que Sócrates parece vislumbrar no *Parmênides*, não consegue sustentar em oposição a um argumento falacioso de Parmênides, esta será, então, no *Sofista* tematizada e explorada. Essa questão não é desenvolvida de forma mais elucidativa neste diálogo, na perspectiva da relação entre ideias transcendentais e coisas sensíveis. No entanto, no *Sofista*, bem como nos demais diálogos tardios, com exceção do *Timeu*, no qual Platão teria renunciado à Teoria das Ideias, ou seja, na ruptura sensível/inteligível.

Platão compara a produção de aparências de saber à “mimética”, ou seja, à produção de imagens. O que pode ser exemplificado, tal como um pintor parece, pelo menos uma criança, ao produzir tudo, pelo fato de produzir imagens de tudo. Da mesma forma que o sofista parece saber tudo, pelo menos para os ingênuos, pelo motivo de que sobre todas as coisas são produzidas “imagens faladas”. Dessa forma, a sofística, então, só poderá ser a mimética no discurso, ou seja, uma técnica da palavra, conforme consta na seguinte passagem do *Sofista*:

Estrangeiro – Então desse que promete ser capaz de fazer tudo com uma só arte, de maneira alguma sabemos isto: que, produzindo coisas imitadas e homônimas das que são realmente, pela arte da pintura, será capaz de, mostrando de longe as pinturas ineptas das crianças, sem ser notado, demonstrar pela obra que é o mais apto para realizar o que quer que tenha sido desejado.

Teeteto – Pois, como não?

Estrangeiro – E então? Não esperamos que haja uma outra arte das palavras com que esse possa ser, por sorte, capaz de encantar pelos ouvidos os jovens afastados da verdade e ainda longe dos fatos; com palavras que apresentam imagens faladas de tudo, de modo a parecer que o que se diz fazer é verdade e que esse que fala é absolutamente o mais sábio de todos? (Platão, *Sof.*, 234c, 2011, p. 197).

A imagem é concebida a fim de caracterizar a fala sofística, que parece ser verdade, o

³³Ver o capítulo intitulado ‘Por uma relação entre sensível e inteligível: *methexis* ou *mimesis*?’ por Maura Iglésias, In: Perine, 2009, p. 106-107.

que não é. Da mesma forma que as imagens feitas pelos pintores parecem. No entanto, não são as verdadeiras coisas de que são imagens. O reconhecimento de que o sofista produz imagens não é suficiente. Se faz necessário que se enquadre em uma das divisões que o Estrangeiro reconhece na mimética: *eikastike* (produção de *eikones*, ou seja, imagens que guardam proporções do original) e *phantastike* (produção de *phantasmata*, ou seja, imagens que distorcem o original, com a intenção de iludir (cf. Iglésias, *In: Perine, 2009, 2009*, p. 107-108).

Há, portanto, nesse enquadramento procedido pelo Estrangeiro, um problema a ser resolvido, no qual o sofista possui em sua defesa um argumento plausível, que negará que há imagens e invocará a Parmênides o seu apoio:

Estrangeiro – Essa declaração teve a ousadia de supor que o que não é é, pois de outra maneira a falsidade não viria a ser. E o grande Parmênides, meu filho, testemunhava contra isso diante de nós, que éramos crianças, e repetia, compondo verso e falando: ‘Pois, não imporás isto de modo nenhum, disse que coisas que não são são, porém, tu afasta o teu pensamento desse caminho de investigação’. Pois bem, eis o que é testemunha por ele; sobretudo posto à prova, o argumento dele haverá de revelar perfeitamente. Contemplemos então essa questão em primeiro lugar, se não te faz diferença (Platão, *Sof.*, 237a-b, 2011, p. 201).

As palavras citadas de Parmênides não representam, de forma direta, a negação da possibilidade de imagens, e sim, se referem quanto à impossibilidade do não-ser. No entanto, é o próprio Estrangeiro que discorre que se o não-ser não é realmente, então se tornam impossíveis as imagens, haja vista que são misturas inextricáveis de ser e não-ser (cf. Iglésias, *In: Perine, 2009*, p. 108).

Assim, o sofista, se apoiando em Parmênides, parece ter razão, ao se fundamentar que é possível manter que nada é, em si mesmo, sendo imagem de outra coisa. No entanto, cada coisa só é de forma verdadeira aquilo que é em si mesma. Se for mantido esse argumento, a tese platônica de que o mundo sensível como imagem do inteligível não se manterá, uma vez que essa tese depende do reconhecimento de que existem coisas que são imagens, essencialmente.

O Estrangeiro, ao se lançar em demonstrar contra Parmênides, o interesse aparente do Estrangeiro é poder afirmar com veemência de que o saber do sofista é aparente, uma técnica de produção de imagens da realidade, da verdade e do discurso (cf. Iglésias, *In: Perine, 2009*, p. 108).

Para Maura Iglésias (cf. *In: Perine, 2009*, p. 108-109), não se pode negar a importância da refutação e da afirmação sobre a possibilidade de existirem imagens para a questão da definição do sofista, bem como a crítica à sofística por Platão. No entanto, há para a maioria

dos intérpretes, a concepção de que a refutação de Parmênides, resultando do não-ser como alteridade, como também de uma elaboração de uma estrutura do inteligível em Platão. Assim sendo, a definição do sofista, como tema ostensivo do diálogo, corre o risco de se tornar incidental, o que poderá ser considerado um pretexto para se refutar Parmênides e de uma inserção de uma ontologia, capaz de admitir o movimento e a multiplicidade, que permite, em oposição a Parmênides, fazer com que se torne inteligíveis tanto o mundo sensível como o pensamento e a linguagem ao qual conhecemos.

Para Marcelo Marques (cf. 2006, p. 153), o problema da produção de imagens resulta do fato de ele saber que este problema está essencialmente ligado à possibilidade da produção do discurso, seja verdadeiro ou falso. E o discurso corresponde a esta espécie de imagem, no qual tem a incumbência de comunicar a verdade, enquanto discurso verdadeiro para os outros homens. Sendo assim, a técnica corresponde a uma relação entre os seres humanos, no qual tem a pretensão de transformá-la em ciência fundada na objetividade do ser e do bem, para se conduzir uma vida verdadeiramente excelente. Então, a técnica consiste num bem humano que não se deve ser compreendido como auto-suficiente.

Na cultura da Grécia antiga, os homens estavam prestes a se descobrir em sua autonomia de *métron* (aquilo que pode ser medido) enquanto olhar sobre a natureza e fonte de valores autônomos, resultou-se, com isso, a falta de capacidade de manter a coesão da cidade, a ordem, a justiça e a *eudaimonia* (felicidade)³⁴. Dessa forma, para que a comunidade dos homens se torne viável, faz-se necessário reconhecer o seu limite, ou seja, o seu *métron* fora dela mesma, fundamentada no inteligível divino e transcendente; o que não se trata da *mimesis* (imitação) nela mesma, mas do valor que é atribuído e do uso que é feito dela. Nesse sentido, o engano só é realizado numa posição de uma hierarquia de valores no qual traz consigo implicações no âmbito epistemológico e ontológico, o que significa que a dedicação de fabricação de imagens não se trata de uma escolha inocente. Pois, o homem, ao fazer, saberá que são as mesmas coisas, nem tampouco aquilo que dá sentido à vida de um homem (cf. Marques, 2006, p. 153-154).

No *Sofista*, a *mimesis* é definida pelo Estrangeiro por meio da divisão das técnicas, subsumindo-a ao gênero da técnica produtiva, uma vez que foram estabelecidos os parâmetros para se compreender a *mimética* na *República* no âmbito ético-político. No *Sofista*, a sua abrangência na pesquisa da imagem será no âmbito ontológico. Portanto, o que estará posto será o ser da imagem, levando-se em conta o seu caráter de coisa produzida, ou pelo fato de ser resultado da arte humana da produção. O jovem ao qual é submetido a ela, observava-se aquele

³⁴Cf. *República* IV 421a (na qual trata da felicidade na cidade), IX 575e-576c (na qual versa que o tirano é infeliz) e X 619d7-e5 (no qual versa sobre o filosofar de modo saudável como condição para a felicidade).

que tem como prática a *mimética*, tanto como produto da sua arte. No entanto, há um aprofundamento, que vai além de uma mudança de perspectiva, pois na sexta divisão, bem como na sétima divisão, o sofista é tido como um educador (231b3-8; 232b8-9).

3.1 A ESTRUTURA ANALÍTICA DAS SEIS DEFINIÇÕES DO SOFISTA³⁵

Definição 1 (221c 5 – 223b 6): caçador interessado de jovens ricos

Caçando:

- Para nadadores: pescador
- Para caminhantes:
- Caçar animais selvagens
- Caça de animais domesticados:
- Caça violenta
- Arte da persuasão:
- Caça dirigida ao público
- Caça dirigida a indivíduos:
- Caça ao amor, cujo meio é a dádiva
- Caça cujo objetivo é o lucro, caça por interesse próprio:
- Buscar o próprio sustento, bajulação
- Fingir que busca a virtude e ser pago

Definição 2 (223b 7 – 224d 5): grande negociante nas ciências para o uso da alma

Arte de aquisição:

- Caçando
- Intercâmbio:
- Troca corpo a corpo
- Troca comercial:
- Venda direta pelo produtor
- Tráfego
- Intercâmbio dentro da mesma cidade, pequenos negócios
- Troca de cidade para cidade, negociação
- Comércio de objetos relativos ao corpo

³⁵Estrutura das definições do sofista, apresentadas por El Murr, 2007-2008.

- Comércio de objetos relacionados à alma:
- Exposição de arte
- Grande comércio em ciências:
- Grande negociação técnica

Definições 3 e 4 (224d 6 – 225a): grande comerciante varejista (apenas vendedor) em ciências para o uso da alma e grande comerciante fabricante (produtor e vendedor) nessas mesmas ciências.

O sofista pertence indiferentemente a uma ou outra espécie do gênero da troca comercial.

- Definição 3: o sofista é um pequeno comerciante de segunda mão.
- Definição 4: o sofista é um pequeno comerciante de primeira mão (fabrica ele mesmo e vende).

Definição 5 (225a – 226a 4): atleta em discurso erístico visando ganhar dinheiro

Arte de aquisição

- Aquisição por troca
- Aquisição por captura:
- Captura por caça
- Captura por luta:
- Rivalidade simples
- Combate:
- Combate mão-a-mão
- Protesto:
- Desafio legal
- Disputa contraditória:
- Tendo por objeto contratos e realizados sem arte
- Erístico:
- Desperdício de dinheiro, fofoca
- Ganhador de dinheiro, sofisma

Definição 6 (226a 6 – 231a): purificador na alma das opiniões que obstruem a Ciência

Arte de classificar:

- Dissociar semelhante de semelhante

- Dissociar o melhor do melhor, purificação:
- Purificação do corpo
- Purificação da alma:
- Correção (contra o primeiro tipo de vício, as doenças que existem em nós: covardia, intemperança, injustiça)
- Ensino (contra o segundo tipo de vício, feiúra: ignorância)
- Ensinar ofícios (sem saber)
- Educação (não saber e acreditar que sabe):
- Por advertência
- Pela refutação e pelo questionamento/resposta (filósofo e sofista)

3.2 A APARENTE SABEDORIA DO *SOFISTA* E A DIVISÃO DA ARTE DAS IMAGENS

Na discussão relativa à imagem, o Estrangeiro retoma a quinta definição, no qual o sofista é um contraditor. Nesse caso, Teeteto expressa quanto aos inúmeros sentidos encarnados pelo sofista, cuja pretensão seria o ponto focal em que todos os conhecimentos convergem para uma necessidade de uma definição mais precisa (232b). Sendo assim, o ponto focal da arte do sofista e de todos os tipos de conhecimento é a antilogia, que corresponde à capacidade de contestar, de contra-argumentar com habilidade sobre todas as coisas.

O sofista, então, com essa habilidade, é capaz de discorrer sobre os seus mais diversos assuntos, tais como: as coisas divinas e invisíveis, das coisas visíveis, sobre o devir e o ser, e as questões particulares de ordem pública, bem como toda a arte. Essa condição possibilita o sofista, em decorrência de sua arte, de discorrer sobre todas as coisas, assuntos e todas as ciências, e tendo em vista que, aquele que *aparece* com essa habilidade *parece* possuir o conhecimento de todas as coisas, no qual esse indivíduo aparenta possuir o conhecimento³⁶ de todas as coisas anteriormente apresentadas. Assim, aparência do que é sábio e não realmente o que seria um, haja vista que o Estrangeiro postula quanto à impossibilidade de saber de todas as coisas. Portanto, a sofística representa uma enganação, um fingimento (cf. Silva, 2021, p. 163).

Na argumentação que estabelece uma analogia de que o sofista é tal qual um pintor, o Estrangeiro observa que toda a técnica que tem pretensão de dar conta de tudo, sem ter ciência

³⁶Cf. Platão, *Sof.*, 2011, 233c, em que o Estrangeiro conclui: “[...] logo, *eles parecem ser sábios* sobre todos os conhecimentos”.

das coisas as quais se trata, corresponde com a técnica da imitação (234b).

Como exemplo da arte mimética, temos a arte da pintura, no qual representa todas as coisas, entretanto, somente aquelas que podem ser representadas por meio de imagens visuais. Dessa forma, o pintor é um imitador de todas as coisas que apreendemos visualmente e que as reproduz enquanto imagens que são vistas (cf. Notomi, 1999, p. 126).

Diferentemente do pintor, o sofista, então, imita todas as coisas e produz imagens delas. Assim, as imagens produzidas pelo sofista são chamadas de “imagens faladas”, conforme nomeou o Estrangeiro. No caso dos discursos, há uma outra técnica, que afasta ou desvia os jovens de alcançar as coisas que são verdadeiras, que, causando ilusão pelas palavras, demonstra sobre todas as coisas as imagens faladas. E, com relação ao discurso, o Estrangeiro aponta as aparências que a norteiam, no qual correspondem às imagens faladas, levando-se em conta que as imagens (*eídola*) são aparências (*phantásmata*) (234c-d; 234e).

Dessa forma, a mimética é dividida em: imitação que produz imagens visuais e imagens faladas. No entanto, a divisão que se procede na arte mimética ocorre em dois tipos, que são: a primeira, que é chamada arte da cópia (*eikastiken*) (235e), no qual é a arte que reproduz a devida proporção do modelo, copiando de forma exata a largura, comprimento e profundidade. No outro tipo de imitação, não há preocupação na fiel reprodução das proporções do modelo, pois, assim acontecendo, não teria o efeito que se esperava. Sendo assim, esse tipo de imitação tem como preocupação a representação da proporção relativa ao belo, apreciado em seu objeto original (236a). Nesse tipo de reprodução, o que se assemelha ao belo é uma aparência (*phantásma*), arte denominada de arte das aparências (*phantastiken*). Portanto, o sofista se localiza na modalidade da arte de imitar aparências (cf. Silva, 2021, p. 164).

As aparências que são produzidas pela arte das aparências podem ser visuais e faladas. No âmbito do discurso, parecer dizer a verdade, parecer que fala com justiça, mas é uma falsidade, corresponde a uma aparência. E, ao admitir que a técnica da sofística produz esses exemplos de aparência, corresponde em afirmar que o falso pode, portanto, ser falado e pensado. Disso resulta que um dos grandes princípios ontológicos da tradição deve ser negado, o que constitui num real problema, com a possibilidade de se falar ou de que se existe. E, na necessidade que o não-ser é, o Estrangeiro afirma não existir outra forma para explicar o falso, ou seja, nada de falso é possível, se não houver essa condição (237a).

Para todo o argumento do *Sofista*, essa premissa é fundamental para o entendimento da noção de imagem, uma vez que afirmar o falso representa um problema, a partir do pressuposto de que o não-ser não é absolutamente. Contudo, ao se dizer, não importa o que seja, se admite que se fala de algo, que é um dizer de ti, seja de algo ou alguma coisa e, enquanto o não-ser

absoluto corresponde à negação absoluta de qualquer coisa. Logo, na condição de não-ser absoluto, não haveria a possibilidade de se dizer o falso, haja vista que não seria possível absolutamente falar alguma coisa. Na compreensão da possibilidade do discurso falso, se faz necessário compreender em qual sentido algo é falso ou não é realmente. Portanto, é imprescindível tratar do não-ser, pois é o que torna possível a existência de um discurso falso. E, sendo possível, o negativo que o compõe, não pode ser o não-ser absoluto, estabelecido pela tradição parmenidiana.

4 O SER COMO *DYNAMIS*

4.1 AS APORIAS

Na segunda seção do diálogo, há uma digressão que possibilita as problematizações acerca da demonstração da possibilidade do discurso falso, no qual o sofista é acusado de se favorecer, o que decorre então, a necessidade de se resolver as aporias concebidas nas noções do ser e do não-ser.

No *Sofista* (237d-241b) é atribuída às aporias³⁷ patentes, que são utilizadas recorrentemente e de forma tradicionais de 'o que não é' (237b-239b), como também nas expressões em que as formas do verbo 'ser' é utilizado na relação de originais com as suas imagens e simulacros (239d-240b).

Dessa aporia, decorre o primeiro tipo de problemas a partir da impossibilidade de ligar 'o que não é' a 'algo que é', na qual pode se alegar que quem o assim fizer, não fala sequer (237e, 238c, e 239a). Como exemplo, o segundo tipo de problema está inserido na seguinte frase: 'uma imagem é uma imagem, mas não é (verdadeiramente) um original' (240a-b).

O Estrangeiro, na segunda seção aporética do diálogo, concentra-se nas dificuldades oriundas da expressão 'o que é', assim como o simples uso de formas do verbo 'ser' para descrever o real, bem como no discurso corrente e na tradição reflexiva (242d-245d). Conforme as doutrinas propostas, a partir das concepções sobre 'o que é' (ou 'o ser'), reúnem monistas e pluralistas. Contudo, há de se considerar que ambos definem que 'o que é' corresponde também outra coisa 'que é'. Como exemplo, é proposta a seguinte questão: como podem os pluralistas defenderem 'o que é' 'quente e frio'? (cf. Santos, *In: Cornelli; Lopes, 2018, p. 159*); e, ao afirmarem o que é 'quente' e 'frio', defendem com isso, que os três 'são' apenas dois ou um só deles é (243d-e)? Essas aporias são expostas por José Gabriel T. Santos da seguinte forma:

Por sua vez, quando os monistas postulam que 'só um é' (244b), a que dão os nomes 'ser' e 'um'? Como podem sustentar que são dois nomes, quando dizem também que 'o tudo é um', apesar de que só 'um é' (244b)? 'Servem-se de dois nomes para o mesmo' (244b-c)? Então, o nome que usam é diferente ou o

³⁷José Gabriel Trindade Santos discorre sobre a aporia como uma situação de bloqueio que impede a progressão da argumentação dos investigadores, em que ocorre muitas vezes nos diálogos platônicos. Fora o contexto elêntico, - que vem de *elenchos* (significa “refutação”, “desafio”, “exame”) - corresponde a uma estratégia argumentativa que por meio do diálogo é avaliada a tese (*logos*), inicialmente oferecida como resposta à pergunta “o que é?” O objetivo do condutor do *elenchos*, ao assumir a função de interrogador, tem como objetivo levar o seu interlocutor a contradizer-se até reconhecer numa aporia, ou seja, o equivalente a reconhecer que não sabe. Nesse sentido, a aporia pode referir-se à “perplexidade” ou ao “embaraço” de quem investiga, no qual é forçado a reconhecer a sua incapacidade para resolver um problema que inicialmente julgava ser fácil, quanto a própria “dificuldade” que foi motivada (cf. Platão, *Sofista*, 2011, p. 36-39).

mesmo que a coisa? Se é o mesmo, é o nome de nada ou nome do nome, 'nome de um' e 'um do nome' (244d)? E 'o todo': é outro ou o mesmo que 'o um' (244d)? (Santos, *In: Cornelli; Lopes, 2018, p. 160*).

Dessa forma, José Gabriel T. Santos complementa sobre as aporias com as seguintes questões: “Pode 'o que tem partes' ser um, sendo 'todo e ser todo um', embora não 'o próprio um' (pois 'o um não pode ter partes': 245a) (cf. *Ibid.*, p. 160)”? Assim, se 'é um por ter a afecção do um'³⁸, será ou não 'um todo' (245b)? E, havendo afecção do um, não é o mesmo que ele, e 'todas as coisas serão mais do que um', ou 'o ser é carente de si mesmo e será não sendo' e 'não virá a ser' (245c-d). Portanto, como 'o que vem a ser' vem 'a ser sempre como um todo', e se o 'um' ou o 'todo' não são, não será possível falar de identidade (*ousía*), de geração e nem do que tenha quantidade (245d) (cf. *Ibid.*, p. 160).

Essas aporias conduzem a uma retomada dos filósofos predecessores, no qual se preocupavam em analisar aquilo que é, e que culmina na dedução dos gêneros supremos, pensados a partir das relações estabelecidas entre si. E, a partir dos resultados alcançados, a seção da sua conclusão, é demonstrada que a finalidade é possível e de forma concomitante com a exposição das condições de possibilidade de todo e qualquer enunciado, ou seja, o *lógos* que não tem a pretensão apenas de nomear, mas de discorrer sobre algo (cf. Oliveira, 2019, p. 9).

A primeira seção aporética (237d-241b) é relativa às aporias patentes com usos correntes e tradicionais de ‘o que não é’ (237d-239b), como expressões nas quais são usadas do verbo “ser”, a fim de relacionar as coisas originais com as imagens e simulacros (239d-240b). Disso decorre o primeiro tipo de problema, que está na impossibilidade de ligar ‘o que não é’ a algo que é, alegando que quem o fizer, não se fala (237e, 238c e 239a), como consta no seguinte exemplo: ‘uma imagem é uma imagem, mas não é (verdadeiramente) um original’ (240a-b).

Na segunda seção aporética, o Estrangeiro dá ênfase nas dificuldades oriundas da expressão ‘o que é’, como também no uso simples de formas do verbo “ser” como forma de descrever o real, no discurso corrente e na tradição reflexiva (242d-245d).

Conforme as doutrinas que foram propostas as concepções sobre o que ‘o que é’ (ou ‘o ser’), estão inseridos os monistas e pluralistas. Entretanto, todos admitem que ‘o que é’ corresponde também a qualquer *outra coisa* ‘que é’, como consta no seguinte exemplo: como é possível os pluralistas defenderem ‘o que é’ é ‘quente e frio’, simultaneamente? E, ao afirmarem que é ‘quente’ e ‘frio’, admite-se a possibilidade que os três ‘são’, apenas dois ou só

³⁸Conforme José Gabriel Trindade Santos (*In: Cornelli; Lopes, 2018*), significa dizer que, se lhe é atribuída a 'unidade' como predicado.

um (243d-e)?

Os monistas, ao postularem que só um é (244b), o que se dirão dos nomes ‘ser’ e ‘um’? Como sustentar que são dois nomes quando se afirmam que ‘o tudo é um’, se apenas ‘um é’ (244b)? Dois nomes podem ser para o mesmo (244b-c)? Assim, o nome a que se usam é diferente ou a coisa mesma? Esses e outros problemas se originam de Parmênides e das leituras sofisticas do poema *Da Natureza*, no qual é exposto o conflito entre o contexto antepredicativo em que estão inseridos e o *lógos* como ‘enunciado predicativo’, exposto pelo Estrangeiro. Nesse sentido, no *Sofista*, a apreciação conferida sugere problematizações relevantes, que serão essenciais para constituírem as bases da investigação filosófica, nas quais serão abordadas por Platão nas vertentes ontológica, epistemológica e lógica (cf. Santos, *In*: Cornelli; Lopes, 2018, p. 160).

As tentativas de definir o sofista resultou em classificar que o sofista trata-se de *antilogikos*, ou seja, aquele que é versado na arte de contradizer, sendo, na realidade, versado em contradizer qualquer coisa. O que não significa afirmar que se compreende todas as coisas, mas que sabe utilizar essa aparência para impedir que se perceba, da mesma forma que ele, os que não possuem essa capacidade de entendimento. Sendo assim, a sofística representa uma espécie de arte de imitação, que nem consegue ao certo imitar a coisa real, mas sua aparência apenas (cf. Natorp, 2012, p. 102).

Conforme Paul Natorp (cf. 2012, p. 102-103), aqui, então, é posto o problema em sua profundidade, e o que o originou foi o único intento e sério dessas tentativas nas definições, e, sobretudo, em defender o sofista, o que resulta na seguinte questão: ‘parecer, mas não ser, ou acreditar em algo e enunciar algo que não é?’ (236b-264b) A partir dessa concepção, há uma inclinação que parece imputar certo ser ao não-ser, contrariando do *Parmênides*, ou seja, de que algo no qual não é de nenhum modo pode ser, isto é, se obter.

Nessa resolução do problema, a determinação conceitual do sofista (com exceção a essas aporias, sobretudo mais substanciais, o que já foi estabelecida de forma suficiente) é submetida a uma nova abordagem, como havia sido previamente, e, levada, no mesmo sentido, à sua completude.

No *Sofista*, a investigação central é fundamentada com relação ao problema e sua solução. Portanto, o problema se desenvolve iniciando-se com o conceito do não-ser, que então, remete-se ao conceito positivo de ser ao qual lhe é anteposto. A solução, de forma contrária, se fundamenta na questão radical que confere à possibilidade de ser, na qual deve ser entendida como da possibilidade da predicação em geral. A predicação tem como intenção que os conceitos sejam capazes de terem combinação. Assim, a dialética consiste na tarefa de

determinar quais conceitos devem se combinar com os demais conceitos. Portanto, a dialética coincide em essência com a filosofia, no qual, antes mesmo de desvelar o conceito do sofista, o conceito do filósofo já é posto.

A partir dessa elucidação introdutória, o conceito de não-ser, e simultaneamente do ser, são determinados de forma definitiva. Dessa forma, o não-ser, uma vez idêntico à diferença, não será contrário puramente ao ser, o que torna possível que o não-ser venha possuir o ser, e, a partir de então, se resultar na possibilidade de um enunciado falso, bem como, de um juízo e aparências falsas, se tem o conceito do sofista, que pressupõe a possibilidade da falsa aparência (cf. Natorp, 2012, p. 103-104).

Platão, no *Sofista*, aborda de forma crítica a noção de que um caminho apenas é válido do poema de Parmênides que ao expor a verdade é possível de ser alcançada como produto resultante de vários caminhos, e que, se convergem, no limite. Dessa forma, dentro da perspectiva da própria dialética, Platão esmiúça, portanto, a lógica eleata (cf. Dixsaut, *In: Aubenque*, 1987). Isso afeta a filosofia platônica, haja vista que o monismo contraria a múltipla participação das Formas com as outras, o que resultaria na impossibilidade do reconhecimento da articulação entre a unidade e a multiplicidade. Dessa forma, as divisões no *Sofista* se situariam em um limbo de não participação de um todo, ao não se derivar de uma única rota (cf. Santos, 2021, p. 8).

No rompimento com essa estrutura eleata, Platão reconhece a articulação entre unidade e multiplicidade e, para isso, o Estrangeiro precisa renunciar a via da impossibilidade da deusa, significando, então, na renúncia da impossibilidade de um discurso entre o não-ser e o ser (cf. O'Brien, 1995, p. 13). No entanto, conforme Denis O'Brien (cf. 1995), não se condena a via do não-ser totalmente, haja vista que para o Estrangeiro o não-ser se torna, quando isolado, indizível e incognoscível, enquanto uma completa ausência de ser. Portanto, este não-ser absoluto, é comum a Parmênides e ao Estrangeiro, uma vez que torna-o impossível ser tema do *lógos*, pois, não se liga nada a ele, não se refere a ele, bem como não se predica alguma coisa.

No sentido absoluto do não-ser há uma comunhão de pensamento entre os dois eleatas, em que o Estrangeiro apresentará um não-ser com 'outro' ou diferença. Convém ressaltar, que este 'novo' não-ser não é apresentado como uma terceira via, sendo tão apropriada e cognoscível como a via do ser (cf. Santos, 2021, p. 9).

Para José Wilson Silva (2021), Platão parece apontar que o não-ser consiste em 'partes do outro' (258c), tais como: o não-alto, o não-belo e todas as Formas que são similares, contrastando com outras formas já existentes. Assim, este não-ser representa não como algo contrário ao que já é existente, mas sim, como algo diverso. Com efeito, o não-ser torna o

conhecimento inteligível como um todo, e torna o discurso também inteligível, assumindo um caráter informativo, no qual possibilita com que o *lógos* diga o ser e o não-ser das coisas (cf. Santos, 2021, p. 9).

4.1.1 As aporias do não-ser

Na Seção Central (236d-264c) do *Sofista* examinaremos a sua Subseção Aporética (236d-254d), na qual será desenvolvida em três aspectos, que são: é iniciada com a concepção do não-ser entendido tal qual em Parmênides, ou seja, o exame se volta para ao não-ser como absoluto nada (237b-239c); posteriormente, o não-ser é relacionado com o conceito de imagem; e, por fim, o não-ser é associado à possibilidade do discurso falso (240c-242b), na qual o não-ser se associa às dificuldades oriundas pela tentativa de conceber pela possibilidade do discurso falso, isto é, retoma, então, a questão lógica que deu origem a toda série de aporias (cf. Oliveira, 2019, p. 36).

Os três primeiros aspectos da aporia referem-se à possibilidade de dizer o não-ser no sentido absoluto eleata. Sendo assim, o primeiro aspecto da aporia resulta da impossibilidade de dizer o não-ser conforme a concepção parmenidiana, ou seja, como aquilo que não é de forma alguma. Desse modo, o primeiro aspecto dessa aporia refere-se à impossibilidade do discurso do não-ser, apresentando ao mesmo tempo, as exigências do discurso informativo (cf. Santos, 2021, p.10).

A aporia se origina a partir da audácia de supor o não-ser como ser e em pronunciar o que absolutamente não é (237a-b). Nesse caso, o Estrangeiro se propõe a investigar sobre aquilo pelo qual o nome não-ser pode ser aplicado, no entanto, este não pode ser à qualquer ser que seja ou à alguma coisa, haja vista que aquilo que não é, não há o que se referir, bem como não há o que descrever, uma vez que se torna impossível atribuí-lo ao ser (237e). Sendo assim, não é possível que o não-ser seja referível à “alguma coisa”, tendo em vista que ao se “dizer alguma coisa” significa em comunicar sem com aquilo “o que é” (cf. Aubenque; Narcy, 1991, p. 373).

De acordo com a concepção de que o não-ser é referível, bem como descritível, haja vista que na descrição, alguma coisa é remetida àquilo que é. No entanto, se torna impossível acrescentar algo àquilo que não é, uma vez que enunciar algo é o mesmo que enunciar alguma coisa. Nesse sentido, a aporia surge a partir do momento em que, ao mesmo tempo, é impossível falar ou pensar o não-ser sem nenhuma determinação, uma vez que, para se enunciar ou pensar o não-ser, se faz necessário que ele se refira a algo (*ti*), no qual este algo seja singular, distinto dos demais e que possua determinação própria (cf. Seligman, 1974, p.15).

Sendo assim, esse algo determinado sempre se faz referência ao que é, e o discurso sempre diz um algo (237d), não sendo possível atribuir, com isso, ao não-ser uma determinação, uma vez que não é possível ser “algo” que lhe possa ser atribuído; dizê-lo, o implicaria, então, dizer um não algo, o que fez o Estrangeiro concluir que o não-ser não se pode enunciar, e, havendo essa possibilidade de enunciá-lo, significaria em nada dizer.

No qual Marcelo Marques (2006) corrobora ao afirmar que: “não se pode admitir que aquele que enuncia alguma coisa (*tí*) não enuncie nada (*medem*), mas por outro lado, pronunciar o que não é (*mè ón fthéngesthai*) implica em dizer nada (*ondè légein*)” (cf. Marques, 2006, p. 163). Portanto, como não é possível atribuir ser, unidade ou pluralidade ao não-ser, o Estrangeiro adota o silêncio como a única possibilidade ante a esse problema (cf. Santos, 2021, p. 11).

A partir dessa concepção do não-ser como absoluto, em que não é atribuível a nada, na qual é decorrente essa primeira aporia, fez com que o sofista se escondesse num refúgio indissociável (cf. Cornford, 1935, p. 10).

O não-ser, não podendo dizível, e sequer, pensável, não se torna possível acusar os sofistas de criar simulacros em seus *logoi*, como também não seria possível acusá-los de mostrar (*Sof.* 236e), haja vista que é conferida por Parmênides aos *logoi* sofistas em que, na justa medida, a vida do não-ser se torna impossibilitada. Sendo assim, conforme a perspectiva eleata, para o sofista, dizer o não-ser, corresponde não dizer nada, o que nenhum discurso falso é proferido, na qual a deusa impossibilita essa via (cf. Santos, 2021, p. 11).

Ao recusar a via do não-ser, a deusa precisa, necessariamente, pronunciar o nome “não-ser”, ao designá-lo por um termo, e, com isso, faz dele um caminho que, na verdade, não o é. Dessa forma, o Estrangeiro realça e transforma-a em aporia, uma vez que a própria deusa falava do não-ser como sendo um caminho impossível e impensável.

Então, desse não-ser explicitado, um nome (*onoma*), no qual se refere a algo inexistente, e assim, o não-ser absoluto, ou seja, o não-ser nos moldes dos eleatas, em que não pode ser predicado de alguma coisa, haja vista que a via de denominar algo com determinação encontra-se impedida, o que resulta também, na incapacidade de se referir ao ser (cf. *Ibid.* 2021, p. 11).

No *Sofista*, ao examinar a questão do não-ser como absoluto, Thiago Oliveira (2019), apresenta como um grande paradoxo que se estabelece em três momentos distintos, que são: a pergunta pelo referente do termo “não-ser”; o questionamento do interdito parmenidiano ao separar o ser do não-ser; e por fim, o esclarecimento sobre a situação de autocontradição a quem pretende refutar o não-ser.

Esse paradoxo se inicia pelo questionamento no tocante a ousadia, em pronunciar o que

de nenhum modo é (*Sof.* 237b9), no qual o Estrangeiro analisa inicialmente em um contexto de discussão, cuja argumentação não seja desenvolvida ao modo dos erísticos, como então: para onde aponta o nome não-ser? (237c3-5), ou seja, o não-ser possui um referente? Sendo assim, para Thiago Oliveira (2019), a conclusão de Platão é paradoxal, haja vista que o termo não-ser, por definição, não se refere a nenhum ente.

No entanto, sempre que um termo é proferido, deve, necessariamente, referir-se à algo. E, este algo é impossibilitado pronunciar uma palavra que seja desvinculada das coisas que são. Dessa forma, ao se dizer “algo”, está sendo pelo menos dito “um algo” (237d1-8). E, ao se dizer um “não algo”, está sendo pronunciado nada (237e1-2) (cf. Oliveira, 2019, p. 38).

O segundo aspecto da aporia é demonstrado quando o Estrangeiro faz menção à aporia, em que diz: Estrangeiro – “Não te empolgues tanto, meu jovem, pois ainda há aquela que dentre as dificuldades é a maior e a primeira, pois é em torno do seu próprio princípio que tudo acontece” (Platão, *Sof.* 238a, 2011, p. 203). Essa análise se inicia com o personagem platônico nessa dificuldade como uma espécie de princípio a ser seguido, no qual não há problema na ligação em uma coisa que é a outra coisa que é igual também.

No entanto, conforme a seguinte passagem: Estrangeiro – “E ao que não é diremos que é possível alguma vez acrescentar alguma das coisas que são”? (Platão, *Sof.* 238a5-9, 2011, p. 203), não é possível relacionar o ser ao não-ser. Assim como, em relação ao número, Platão demonstra da seguinte forma:

Estrangeiro – “E ao que não é diremos que é possível alguma vez acrescentar alguma das coisas que são?”

Teeteto – Mas, como?

Estrangeiro – Colocamos o número entre o total das coisas que são.

Teeteto – Se é que outra coisa se deve colocar como sendo.

Estrangeiro – Pois bem, nem tentemos aplicar ao que não é nem o singular, nem o plural do número.

Teeteto – Na verdade, não estaríamos a proceder corretamente, como o próprio discurso diz.

Estrangeiro – E, como então poderia alguém pronunciar pela boca ou captar completamente pelo pensamento as coisas que não são, ou o que não é, sem ser com o número?

Teeteto – Dize; de que modo?

Estrangeiro – Sempre que dizemos as coisas que não são, será que não estamos tentando atribuir-lhes a pluralidade do número?

Teeteto – Mas, o quê?

Estrangeiro – Pelo contrário, o que não é será que não é singular?

Teeteto – É muito claro.

Estrangeiro – Na verdade, dissemos que não é justo nem correto tentar ajustar o que é ao que não é.

Teeteto – Dizes a pura verdade (Platão, *Sof.* 238a5-9, 2011, p. 203-204)

O número, se torna, então, possível unir-se ao ser, na afirmação que o ser é, enquanto unidade, da mesma forma em que os seres são, enquanto pluralidade. No entanto, conforme exposto, não seria possível ligar o número ao não-ser. Com efeito, para que se possa, então, falar do não-ser, faz-se necessário que se tenha relação ao número, à unidade, e com relação à “não-seres”, à multiplicidade (238b6-238c4).

Dessa forma, a aporia se torna evidente conforme a seguinte passagem: Estrangeiro – “Concordas então que é não possível pronunciar corretamente, nem dizer nem pensar o que não é, em si e por si; mas pelo contrário, que é impensável, indizível, impronunciável e inexplicável” (Platão, *Sof.* 238c9, 2011, p. 204). Portanto, assim como Thiago Oliveira (2019), defendo a concepção de que há, então, um paradoxo, uma vez que para se falar do não-ser se faz necessário a não obediência ao que se advertia sobre a negação de qualquer possibilidade de se unir aquilo que é e o que não é (cf. Oliveira, 2019, p. 39).

Conforme Seligman (1974, p. 15) descreveu, assim como a primeira seção do argumento é paradoxal, haja vista pela falta de algo que corresponda à função de referente daquilo que não é, a segunda parte é aporética, uma vez que o não-ser demonstra-se como uma expressão não descritiva, ou seja, falar sobre algo resulta sobre a necessidade que se estabeleça relações entre os seres; visto que o objetivo do falante, simplesmente, seja de nomear um ente, torna-se obrigatório relacioná-lo ao número, e é necessário falar que também é “casa” ou “casas”, por exemplo. O que difere do não-ser eleata, que não cumpre essa exigência discursiva, pois não está ligado a nenhum ser. O que remete então, à questão da alteridade, haja vista que a argumentação tem como objetivo demonstrar que a concepção de qualquer ser induz a necessidade de que haja um outro ser ligado de algum modo. E, conforme o desenvolvimento do raciocínio platônico, este ser é, por excelência, o número.

Nesse sentido, a questão que está posta é a tentativa de evidenciar que a ontologia de Parmênides não admite qualquer traço de diferença que possa ensejar no ser a possibilidade de multiplicidade e relação. Portanto, conforme a perspectiva eleata, se o ser é uno e só admite ser concebido como pura identidade, não se admite qualquer relação.

O terceiro aspecto da aporia remete-se ao exame do não-ser absoluto, sendo mais contundente que os aspectos anteriores, pois a tentativa de refutar o não-ser se apresenta como uma dificuldade, haja vista que, necessariamente, diz respeito a inevitáveis contradições, conforme consta na seguinte passagem do *Sofista*:

Estrangeiro – Será, que então há pouco eu menti, ao dizer que iria anunciar a maior dificuldade a respeito dele?

Teeteto – O quê? Ainda temos outra maior para dizer? Qual é?

Estrangeiro – Meu admirável amigo, pelas coisas que foram ditas não

compreendes que o que não é também reduz de tal maneira à aporia que o refuta que, quando alguém tenta refutá-lo, é forçado a contradizer-se a si mesmo (Platão, *Sof.* 238d, 2011, p. 204)

E, considerando a conclusão do segundo aspecto da aporia, em não admitir a possibilidade de participação do não-ser na unidade ou na pluralidade, ou seja, na possibilidade de defini-lo ou nomeá-lo. Portanto, conforme Bárbara Santos (2021), no qual também defendo, há um paradoxo formado na justa medida, em que o Estrangeiro, para negar o que não é, trata-o como uno, afirmando o não-ser (*Sof.* 238d), o que significa que o Estrangeiro, ao nomear o não-ser por meio da unidade, enuncia-o.

Ao tratar o não-ser como impronunciável, impensável, inefável e inexprimível, ocorreu por não ser ligado ao ser, uma vez que ao ser é atribuível unidade e pluralidade. No entanto, o não-ser estava sendo exposto como unidade, ou seja, havia uma relação ao ser, o que ocasionou uma inevitável contradição pelos interlocutores.

Ao apontar para a impossibilidade discursiva do não-ser, por não ser algo determinado, as aporias nos mostram aquilo ao qual a possibilidade do discurso está condicionada, do modo em que deve ser aquilo que é dito pelo discurso, pressupondo que o princípio de que dizer é dizer algo. Sendo assim, este algo deve ser uno, como um ente determinado; e múltiplo, em que pode ser reconhecido em meio a muitos entes. E, ao mesmo tempo, nesta unidade e multiplicidade, a sua identidade é preservada, que no discurso informativo é exigida pelo “algo” (cf. Santos, 2021, p. 14).

Sendo assim, o Estrangeiro para enfrentar a tese sofisticada demonstra que os enunciados ligam-se ao não-ser, uma vez que os sofistas, ao tentarem separar de forma absoluta linguagem e ontologia, enfatizam que alguns gêneros ligam-se ao não-ser, porém, dentre esses gêneros, o discurso não faz parte (cf. Harte, 2015, p. 281). O não-ser absoluto não admite essa possibilidade, como também no discurso, haja vista que é impensável e inefável, se projetando a uma possibilidade única: “só um não-ser que é poderia fundar a multiplicidade dos seres que são e que não são, ao mesmo tempo. Um não-ser tomado de modo absoluto não constitui multiplicidade, discurso” (Marques, 2006, p. 166). Conforme José Gabriel T. Santos (*In: Cornelli; Lopes, 2018*), na intenção da compreensão e viabilização predicativa do *lógos*, o Estrangeiro apresenta uma resignificação da noção de ser, e, considerando a sua diferença, embasa a possibilidade de predicar, sendo apenas dessa forma, a possibilidade do discurso informativo. Além do mais, faz-se necessária a correspondência entre *lógos* e ser, para que, de fato, o discurso se torne uma expressão da realidade. A partir dessa abordagem discursiva, o Estrangeiro necessita de uma nova ontologia capaz de fundamentar as bases do discurso.

4.1.2 As aporias do ser

De acordo com a tradição grega, cada pensador narra um mito acerca das coisas que são, tais como: para um são três; para outro, duas, sendo úmido e seco, quente e frio; para os eleatas, uma; para outros, como Heráclito e Empédocles o que é, é um e muitos, seja ação do ódio e da amizade. Nessa concepção sobre o ser, falam-se como se fosse possível entender o que o “ser” se mostra. No entanto, não é dessa compreensão a que pretendemos. A pergunta apropriada a ser feita se volta ao esclarecimento ao se afirmar que “o quente e o frio são”. Questionando se o ser é cada um deles, ou se ambos, ou seja, os dois são um, ou um terceiro ao lado deles. Assim como, é possível a implicação da questão no qual, o que é o ser para os que dizem que o todo é um? E, portanto, para o mesmo, há dois nomes?

A partir dessas questões expostas, resulta, então, a análise de que se há dois nomes, um deles é diferente da coisa na qual foi nomeada. Então, são dois. E, se for o mesmo, corresponde ao nome de nada, ou, se é de algo, o nome do nome. E, se é um, não possui partes. E, se há partes, não corresponde a um todo (cf. Santos, *In: Platão*, 2011, p. 23-24).

Com isso, muitas outras dificuldades surgiram, ao se dizer o que é o ser, o que também não torna mais fácil que dizer que o não-ser é. Sendo assim, a investigação sobre a forma adequada para se falar o que não é, causou perplexidade ao Estrangeiro e a Teeteto, ao se evidenciar que a noção de não-ser, embora que sendo imprescindível para a boa comunicação, se torna menos clara do que se sugere. No entanto, a possibilidade da compreensão do não-ser, enquanto algo que de modo algum é, proporcionou uma nova via de investigação, o conhecimento acerca da natureza do ser.

Nesta nova seção de aporias, Platão, possuindo escopos argumentativos, tem a pretensão de direcionar a crítica à ontologia parmenidiana, pautada sobretudo sobre a questão contrastante entre o ser e o não-ser, no qual examinaremos o polo positivo deste contraste. Sendo assim, daremos ênfase à análise das aporias oriundas da “Batalha de Gigantes”³⁹, que está direcionada ao problema da pesquisa em questão, bem como da temática apresentada.

4.1.2.1 A “batalha de gigantes”

³⁹A chamada “Batalha de Gigantes” (246a-250a) está inserida na Seção Central (236d-264c), especificamente na Subseção Aporética (236d-254d) do *Sofista*, no qual prosseguindo o exame das concepções gregas sobre o ser, o Estrangeiro descreve a referida batalha que se opõe dois contendores, que são: aqueles que identificam a entidade (*ousía*) “aquilo que o ser é” com o corpo e os que a identificam com as Formas inteligíveis, reduzindo o corpo ao movimento.

Com a necessidade premente reconhecida pelo Estrangeiro de que a investigação não foi explorada suficientemente sobre o ser de forma quantitativa e levando-se em consideração que se não houvesse uma interrupção dessa investigação, surgiriam outras aporias. Contudo, o Estrangeiro considera que os raciocínios relativos aos dualistas e monistas já se tornaram suficientes (cf. Oliveira, 2019, p. 49). No entanto, o estado aporético ao qual se encontram necessita que avancem os que falam de outro modo (*toûs dê állos légontas*). Nesse sentido, tudo o que será examinado, tanto em dizer o ser quanto dizer o não-ser, continuarão numa condição aporética (cf. Marques, 2006, p. 187).

Nesse sentido, faz-se necessário investigar as teses sobre aqueles que falaram de outro modo sobre o ser, ou seja, daqueles que falaram sobre o ser numa perspectiva qualitativa; grupo este de pensadores, com a ideia de que há entre eles uma “Batalha de Gigantes” devido à contestação de uns com os outros a respeito do que o ser é (246a-4-5). De um lado encontram-se os ‘Filhos da Terra’, que são materialistas, ou seja, que assimilam o ser como aquilo que é corpóreo, e que trazem, então, para a Terra tudo aquilo que seria do campo invisível, ao defenderem que apenas aquilo que oferece resistência e contato é (246a8-248a3), conforme consta na seguinte passagem do *Sofista*: “Eles definem o ser e o corpo como a mesma coisa. Se um dos outros diz ser alguma coisa que não tem corpo, eles o desprezam totalmente e não querem ouvir mais nada” (Platão, *Sof.*, 246b1-3, 2011, p.218).

De outro lado, encontram-se os ‘Amigos das Formas’, que são idealistas, aqueles aos quais foram designados anteriormente como contestadores dos Filhos da Terra, a partir do alto do invisível, onde se encontram, em que afirmam que não há ser no devir, defendendo a ideia de que o verdadeiro ser são as Formas inteligíveis e incorpóreas.

Nesse momento do diálogo, no qual considero como um ponto nevrálgico do pensamento platônico, e em concordância com Néstor Cordero (2016, p. 127-128), há uma confrontação do próprio Platão consigo mesmo. Dessa forma, o pensamento de Platão no *Sofista* se insere contra o platonismo dos diálogos intermediários (cf. Oliveira, 2019, p. 50). A contraposição ora citada, entre materialistas e idealistas, simularia, de modo análogo, a concepção ontológica da realidade separada em dois níveis, que é o devir, carentes de inteligibilidade e carente de ser, e os das Formas, que são inteligíveis e genuinamente reais. E, considerando a certeza da interpretação de Néstor Cordero (2016) acima, não há como considerar uma surpresa a denominação de “Batalha de Gigantes” dada pelo Estrangeiro, no embate entre materialistas e idealistas, uma vez que essas posições constituem o cerne do pensamento filosófico. Com efeito, a partir da compreensão do ser como *dynamis* (potência),

será preponderante a construção da possibilidade da comunhão dos grandes gêneros, na qual será resultante na análise desse embate (cf. Oliveira, 2019, p.50).

Essa investigação se inicia com os materialistas, aos quais afirmam que o ser se limita ao que oferece resistência, bem como ser tocado, conforme na seguinte passagem:

Estrangeiro – Na verdade, há entre eles como que uma batalha de gigantes, devida à contestação de uns com os outros a respeito do que o ser é.

Teeteto – Como?

Estrangeiro – Uns arrastam para a terra todas as coisas do céu e do invisível, agarrando com as mãos, sem cuidado, rochedos e carvalhos. Pois, apegando-se a todas as coisas dessa natureza, obstinam-se, dizendo que é só isso que proporciona resistência e pode ser agarrado, definindo entidade igual a corpo. E, se alguém dos outros disser alguma coisa que não tenha corpo é, desdenham-no completamente e não aceitam ouvir mais nada (Platão, *Sof.*, 246a-10, 2011, p. 218).

Conforme o Estrangeiro, os defensores dessa doutrina, os Amigos da Terra (Filhos da Terra) são homens que, mesmo em grande número, não são tão abertos ao diálogo, o que dificulta a compreensão de seus argumentos. No entanto, de maneira distinta, os Amigos da Forma são abertos à importância do diálogo. Nesse sentido, os interlocutores insistirão na pretensão de compreender as teses do Filhos da Terra, aos quais reduzem o ser à matéria, e na intenção de torná-los mais receptivos, há por Teeteto a aceitação da proposta de ser intérprete da posição dos materialistas (Filhos da Terra), a fim de responder a uma série de perguntas formuladas pelo Estrangeiro. A estratégia utilizada seria induzir o interlocutor a aderir diversas concessões que o induzirão ao final, em expor as contradições atinentes ao pensamento materialista (cf. Oliveira, 2019, p. 50-51).

Os argumentos dos materialistas se iniciam em aceitar que o animal mortal é algo que é, bem como possui uma alma que existe de maneira igual (246e5-9). Posteriormente, o Estrangeiro faz perguntas se a alma pode ser justa ou injusta, se possui sensatez ou não, assim como pelo fato da alma manifestar estes estados, se é pela justiça estar presente ou não. Com efeito, o interlocutor aceitará o que lhe fora perguntado pelo Estrangeiro, bem como será obrigado a concordar de que algo como a justiça existe (247a2-10), fato este que farão, até aqui, que os Amigos da Forma reconhecerão que existe a alma, a justiça, a sensatez, a virtude, assim como seus contrários. E, sendo a alma tomada como uma espécie de corpo, as demais, como a justiça, a sensatez, a virtude e os seus contrários, não deverão ser entendidas como corporais (cf. *Ibid.*, 2019, p. 51).

Esses argumentos apresentados pelos materialistas resultaram em aporia, uma vez que foram induzidos a aceitarem que determinados seres possuem imaterialidade. Desse modo, faz-

se necessária uma explicação por estes pensadores, no que há em comum entre o que é corpóreo e o não corpóreo. Embora estes homens rejeitem esse segundo tipo de coisas, há algo que seja compartilhado por ambos, sejam corpóreas e não corpóreas, pois assim sendo, não poderíamos nos referir como seres essas duas espécies (247c9-d4). Nesse sentido, diante deste contexto, e considerando as dificuldades dos materialistas, e em decorrência disto, aceitemos do Estrangeiro a sua definição proposta:

Estrangeiro – Então, interroguemo-los novamente; pois se aceitarem admitir que algo dentre as coisas que são, por pequeno que seja, é incorpóreo, é quanto basta. Pois, devem dizer o que foi que por natureza se gerou nessas coisas e ao mesmo tempo também em quantas têm corpo, pois, visam ambas, ao dizerem que são. Talvez fiquem em dificuldade, se a experimentarem, considera que, se insistíssemos, será que estariam dispostos aceitar e concordar que o ser é o seguinte.

Teeteto – Mas, qual coisa? Dize e talvez fiquemos sabendo.

Estrangeiro – Diz que, na verdade, o que quer que seja que possua qualquer espécie de **potência** quer produzir outra coisa, quer 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 realmente é; pois, postulo como delimitação dos seres o que não são algo mais que **potência** (Platão, *Sof.*, 247d-247e4, 2011, p. 221).

Nessa definição do ser contra os materialistas, se quiserem admitir o ser como *dynamis*⁴⁰ (potência) e se quiserem admitir que existe algum ser intangível, por menor que seja, já é suficiente. Nesse sentido, terão que definir o que se encontra tanto de forma natural nos seres incorpóreos como nos seres corpóreos, no qual manifesta a existência tanto de um como de outro, logo, tudo que possui uma propriedade que seja capaz de exercer, de acordo com a sua natureza, qualquer ação, mesmo sendo o menor e o mais desprezível objeto, mesmo que sendo apenas uma vez, isso é realmente possível (cf. Souilhé, 1919, p. 112).

Os Filhos da Terra, por não possuírem nenhuma proposta melhor, aceitam a definição apresentada pelos seus interlocutores (247e5-6). Com efeito, o Estrangeiro afirma que essa definição poderá ser mais adiante, mas que ficaria, por enquanto, determinada deste modo (247e7-248a2).

Uma vez estabelecida uma definição temporária do ser, os interlocutores submetem aos Amigos da Forma o exame. Na mesma ocasião, Teeteto é convidado novamente para ser o representante dos questionamentos do Estrangeiro em relação à doutrina examinada. No

⁴⁰A noção de “*dynamis*” significava poder ou a capacidade de ação ou sofrer o efeito de uma ação. Essa noção obteve um significado técnico na medicina hipocrática, cf. W. H. S. Jones (cf. 1946, p. 93-96), que trata sobre a *dynamis* no ‘Tratado sobre a antiga medicina’. O estudo sistemático da noção de *dynamis* em Platão, ao qual fora esboçado por A. Diès (cf. 1932, p. 26-28) e foi levado a cabo por Joseph Souilhé (cf. 1919, p. 149), que examinou a procedência hipocrática, e, em sua conclusão, a *dynamis* platônica é definida como qualidade ou propriedade na qual é manifestada pela natureza de uma coisa.

entanto, Teeteto, durante a investigação, se exime da função ora designada e passa a seguir o raciocínio do Estrangeiro. Mas, se faz necessário caracterizar o modo de pensar desses filósofos, antes de dar início aos questionamentos (cf. Oliveira, 2019, p. 52). Nesse sentido, a primeira análise realizada é relativa à distinção que eles fazem do ser (*ousía*) do devir, ratificando a separação completa de ambos (248a7-9).

Considero, dentro dessa perspectiva, que a crítica⁴¹ de Platão à hipótese da Teoria das Formas não tinha pretensão de refutar a sua teoria⁴², mas sim, apontar possíveis fragilidades, em especial, na separação entre o sensível e o inteligível, uma vez que o ser como *dynamis*⁴³ (potência), problematizada no *Sofista*, traz uma ideia de produção de outra coisa, bem como a ideia de um ser para que possa ser afetado, ou seja, o ser é relação. Dessa forma, no *Sofista*, a doutrina da comunhão dos grandes gêneros não representa uma ruptura da metafísica platônica com os diálogos antecedentes, mas sobretudo, por um extenso processo de autocrítica, num desdobramento conceitual da própria hipótese da Teoria das Formas.

Retomando a análise sobre os idealistas, conforme Seligman (cf. 1974, p. 33), o Estrangeiro se voltará a um problema epistemológico, ao se questionar sobre: quando nós conhecemos o ser, o que acontece? Bem como, na tentativa na busca da resposta sobre o que é o ser. Mesmo considerando os Amigos da Forma como os ‘melhores dos homens’ (248b2), o argumento de Platão em demonstrar que o ser é assimilado exclusivamente às Formas inteligíveis resulta em aporias. Nesse sentido, a argumentação é reforçada pela inserção do conceito de ser como *dynamis*, o que pelos Amigos da Terra gerou uma consequência positiva em meio aos paradoxos oriundos pelo exame das suas teses (cf. Oliveira, 2019, p. 53).

O Estrangeiro questiona se os Amigos da Forma poderiam aceitar essa noção do ser que fora encontrada na tese materialista, para então, se explicar a comunhão (248b2) existente do corpo com o devir, bem como da alma com que realmente é o ser, conforme consta na seguinte passagem do *Sofista*:

⁴¹Oliveira (2019) discorre que há uma grande polêmica sobre qual o verdadeiro alvo da crítica direcionada pelos Amigos da Forma, ou seja, quem são os pensadores aos quais são efetivamente elogiados pelo Estrangeiro. E, dentre as suas convicções, o exame ora tratado tem como finalidade a hipótese das formas inteligíveis, no qual fora proposta por Platão nos diálogos como o *Fédon* e a *República*, e que veio a ser criticada no *Parmênides*, posteriormente. Ver também 248a10-13, no *Sofista*.

⁴²J. William Prior (1985) analisa algumas das distinções da metafísica platônica do *Fédon*, por exemplo, em relação ao *Sofista*, e sugere que os ganhos teóricos obtidos nesse diálogo, sobretudo na condução do Estrangeiro, são resultantes das consequências naturais do período intermediário do pensamento platônico. Essa análise decorre do que considera como avanços da linguagem, no que se refere a hipótese da Teoria das Formas, o que seriam considerados avanços impossíveis sem a inserção da autocrítica platônica. Então, conforme Prior (cf. 1985, p. 1-2; 127-128), de acordo com a sua análise sobre a hipótese da Teoria das Formas, as posições às quais Platão defende no *Sofista*, são de que devem ser melhor compreendidas como extensões da Teoria das Formas e não como desvios dela.

⁴³Cf. *Sofista* 247d-247e4.

Estrangeiro – E, na verdade, diremos dessa comunhão, ó melhores dos homens, que dizemos atribuir às duas? Será que não é o que agora mesmo foi dito de nossa parte?

Teeteto – Que coisa é essa?

Estrangeiro – O efeito ou a acção sofridos a partir de alguma potência, originados pela combinação de um com a outra. Talvez tu, Teeteto, não consigas ouvir a resposta deles a estas perguntas, mas eu, certamente que sim, por estar habituado (Platão, *Sof.*, 248b, 2011, p. 222).

Ao retomar aos Amigos da Forma, que para eles é por meio do corpo e dos sentidos que nos comunicamos com a geração, bem como é por meio da alma e através da razão que participamos do ser real. Então, como a comunhão está inserida em ambos os casos? O que implica é que há uma ação que provém de alguma propriedade por parte dos objetos em relações mútuas (cf. Souilhé, 1919, p.112). Nesse sentido, a comunhão (*koinonia*) pode se identificar com a *dynamis* (potência), conforme consta na seguinte passagem do *Sofista*: “Estrangeiro – O efeito ou a acção sofridos a partir de alguma potência, originados pela combinação de um com a outra. Talvez tu, Teeteto, não consigas ouvir a resposta deles a estas perguntas, mas eu, certamente que sim, por estar habituado” (Platão, *Sof.*, 248b, 2011, p. 222).

O dilema dessa discussão em relação aos idealistas, ao qual possui bastante familiaridade, faz admitir que estes não aceitariam por completo a noção do ser como *dynamis*, haja vista que esse poder de exercer ou sofrer alguma ação é perfeitamente aceitável ao âmbito do devir, o que para as Formas inteligíveis não seria possível, conforme a seguinte citação: “Estrangeiro – É em relação a isso que dizem o seguinte: pela geração se participa da potência de ser afectado e de produzir, mas nenhuma dessas potências se combina com a entidade” (Platão, *Sof.*, 248c7-9, 2011, p. 223). Essa questão leva o Estrangeiro a necessitar de uma explicação aos idealistas inicialmente, se concordam que alma pode conhecer e que o ser pode ser conhecido, o que possui um cunho claramente epistemológico, o que houve natural concordância (248c11-d2). O questionamento prossegue em saber se o ato de se conhecer e ser conhecido, podem, respectivamente, serem considerados como uma ação e uma afecção. O que são negadas pelos Amigos da Forma, para, então, evitar uma contradição (248d4-d9). O ser, ao ser conhecido pela inteligência, será movido, uma vez que, neste caso, estará sofrendo uma ação, o que para os Amigos da Forma, pelo fato do ser está em repouso, não poderia acontecer (248e2-5). Diante dos argumentos dos interlocutores há um consenso, diante de uma tese pela qual é apresentada, com veemência, pelo Estrangeiro:

Estrangeiro – Pelo menos isto se segue, que, se conhecer é produzir algo, o ser conhecido é necessariamente ser afectado. E a entidade, segundo esta tese, sendo conhecida pela inteligência, enquanto é conhecida é movida por esta, devido a ser afecção, pelo que dizemos que não pode achar-se em repouso.

Teeteto – É correto.

Estrangeiro – Então, o quê, por Zeus?! Seremos facilmente persuadidos de que, de verdade, movimento, vida, alma e inteligência não estão presentes no que é de todo o modo, que não vive, nem pensa, mas fica venerável e sagrado, sem ter senso, fixo e imóvel? (Platão, *Sof.*, 248e-249a2, 2011, p. 223).

Conforme a passagem acima, é necessário aceitar que o movimento e que é movido estão inseridos nas coisas que são (248b1-2), haja vista que se considerar o ser como algo imóvel, em lugar algum, não poderá haver conhecimento (248b5-6). No entanto, o que está em permanente devir, também não haverá conhecimento de nada, uma vez que sem o repouso, o ser não poderia ser idêntico a si mesmo, mantendo-se do mesmo modo em relação às demais coisas (248b8-c2). O que se faz o combate veemente àqueles cujo tenham a pretensão de causar impossibilidade da inteligência e do pensamento (cf. Oliveira, 2019, p. 54).

Dentre um dos resultados do exame da doutrina idealista, as quais faremos menção, são oriundas dos desdobramentos que resultarão na comunhão dos grandes gêneros, é que nos argumentos expostos a concepção de que o ser é concernente às Formas inteligíveis, caracterizada pela imobilidade, bem como ao âmbito do sensível, ao qual é caracterizado pelo devir ou movimento. Nesse sentido, pode-se concluir que não apenas o ser é, mas, também o movimento e o repouso, além dele são. Portanto, a noção de ser como *dynamis*⁴⁴ possibilitou esse desdobramento. Conforme Néstor Cordero (2016, p. 137-138), Platão foi categórico, como poucas vezes, ao afirmar a sua tese de caracterização do ser como *dynamis*, no qual possui um poder ativo, em agir sobre as outras coisas, e por ser passivo, por possível sofrer a ação de outros seres (247d8-247e4). E, corroborando com Cordero (2016) e Oliveira (2019), esse poder do ser como *dynamis* é, por excelência, uma condição que os entes possuem de estabelecerem relações, isto é, representa uma “potência de comunhão”.

Conforme acrescenta Néstor Cordero (2016, p. 140-145) na noção do ser como *dynamis*, estaria superada a possibilidade de rompimento (*chorimós*) da ontologia intermediária platônica, uma vez que a participação do sensível no inteligível, que fora criticada com veemência no *Parmênides*, em termos de comunicação, poderia ser perfeitamente caracterizada. Por conseguinte, a potência de comunhão constituirá, como um elemento fundante, a participação dos grandes gêneros e, a partir dessa participação, o *lógos* estará inserido como elemento essencial de cunho ontológico ao pensamento platônico.

Platão, ao desenvolver a sua argumentação, não obrigará os materialistas a admitir

⁴⁴Conforme Oliveira (2019, p. 55), a noção de ser como *dynamis* não se trata de uma definição temporária inserida apenas na Subseção Aporética do *Sofista*, mas abrangendo outras Seções do diálogo, bem como presente em diversos diálogos platônicos. Cf. Joseph Souilhé (1919, p. 110-114), que se refere, especificamente, sobre a *dynamis* no *Sofista*.

qualquer ser incorpóreo e os imobilistas a admitir que o ser inclui o movimento. Portanto, a noção de ser como *dynamis* representa potência de ação e paixão, a qual se tornará o meio termo que permitirá a passagem à teoria platônica do ser. Os materialistas admitem concessões, as quais, a partir da admissão da alma do vivente mortal como uma realidade (246c), terminam no reconhecimento, ao menos que tácito, das qualidades da alma, da justiça, da sabedoria etc, como algo incorpóreo (247b). Essa concessão tem como a aporia gerada, a da posição inicial do corpo como única realidade, no qual Platão sugere aos materialistas o rompimento da rigidez de seu postulado primeiro a aceitarem o ser caracterizado como potência de relação, ou seja, o ser como *dynamis* (247e) (cf. Vaz, 2012, p. 26-27).

Dessa forma, a refutação dos materialistas apresentava facilidade. O que se considerava importante era a via do movimento, em seu sentido mais geral, como possibilidade de relação no seio do ser inteligível, com a intenção de superação da rigidez do uno eleático, as quais possuíam propriedades atribuídas às Ideias pelos Amigos da Forma. Nesse sentido, a noção de *dynamis* permite essa superação.

Conforme Henrique C. de Lima Vaz (2012, p. 31), a argumentação platônica sobre o ser adquire um ganho eminentemente significativo, pois, o ser é tido como “totalidade”, no qual não identifica nem com o movimento e nem com o repouso absoluto. No entanto, os dois gêneros (movimento e repouso) são incluídos. Portanto, essa concepção sobre o ser envolve a totalidade do ser e procura aliar, numa síntese superior, o aspecto estático com o aspecto dinâmico do real. Assim, Heráclito e Parmênides serão superados e serão salvos, a um tempo, admitindo tornar possível a ciência e a unidade de seu objeto. No entanto, a demonstração, no seu nível mais completo se dará uma vez rompida a rígida imobilidade do ser eleático, e com de inserção do não-ser e do erro do discurso, bem como a ciência, com seu verdadeiro objeto, emergir de forma radical e distinta da “arte de ilusão” promovida pelo sofista.

4.2 COMUNHÃO DOS GRANDES GÊNEROS

Na intenção para a compreensão da dialética platônica em perspectiva *heterológica*⁴⁵ que tem como significado o reconhecimento do papel da diferença da dinâmica de participação, que consiste na comunicação seletiva da Formas entre si. Portanto, a dialética é a ciência que

⁴⁵Conforme Marcelo Marques (2006, p. 232), a dialética do Sofista é *heterológica*, porque é visada na perspectiva da diferença. Portanto, corresponde a um outro método, que examina uma outra realidade, aplicada por indivíduos que são outros que a maioria, através de exames dialogados que devem ser compartilhados com outros indivíduos, a fim de perceber diferenças na realidade, tendo em vista a forma do ser, principalmente em sua relação com a forma do outro e, nesta, como o não-ser.

percebe as diferenças entre os gêneros maiores e entre as Formas em geral, o que por sua vez, possibilita o reconhecimento das multiplicidades, bem como os seus modos diferentes de uni-las. Na comunhão dos grandes gêneros, a compreensão da diferença inteligível dentre eles possibilita que possa existir multiplicidade entre as Formas nessa relação (cf. Marques, 2006, p. 191).

Ao final do exame sobre os Amigos da Forma, o Estrangeiro ratificou que os gêneros Movimento e Repouso compõem aquilo que é⁴⁶. A questão que se propõe sobre o significado do “Ser”, as quais eram tidas como par contrários, como quente e frio, para explicarem os princípios do real (243d-244a), são reformuladas pelas noções dos gêneros Movimento e Repouso. As noções de Movimento e Repouso são contrárias (250a8-9). Sendo assim, se Movimento e Repouso são, não se torna possível que ambos estejam em Movimento, ou de forma contrária, que ambos estejam em Repouso (250a11-250b6).

Com efeito, há uma terceira coisa, que é o ser, que por consequência, tanto o gênero Movimento quanto o Repouso são, uma vez que são abrangidos pelo ser (250b7-10). Além do mais, o ser corresponde a uma terceira coisa em relação ao Movimento e ao Repouso, conforme consta na seguinte passagem do Sofista: “Portanto, segundo a sua própria natureza, o ser não está parado nem se move” (Platão, *Sof.*, 250c6-7, 2011, p. 227).

Conforme Henrique C. de Lima Vaz (2012, p. 32), se o ser não inclui o Movimento, a inteligência não é; e se não for incluída a estabilidade e permanência, resulta ao inteligível a dissolução numa multiplicidade infinita. Todavia, a proposição “o ser é movimento e repouso”, à primeira vista, oferece a possibilidade de ataque dos “erísticos”. No entanto, se o Movimento e o Repouso são o que há de mais contrário entre si (250a), se torna evidente que a proposição “o Ser é Movimento e Repouso” não permite dar significado à identidade do ser com nenhum dos dois termos do predicado. Podemos concluir que, se o ser não se identifica nem com o Movimento e tampouco com o Repouso, há a necessidade de ser “terceiro termo” (250c), que, do exterior, envolve-os (cf. Vaz, 2012, p. 32).

⁴⁶Essa posição de que os gêneros Movimento e Repouso compõem aquilo que é, é reafirmada no *Sofista* pelo Estrangeiro de Eleia em 249d-251a.

O Estrangeiro dá início à sua busca pelo modo correto de ser, na sua relação entre Ser, Movimento e Repouso, conforme consta na seguinte passagem no *Sofista*:

Estrangeiro – Qual destas então? Não atribuímos a identidade ao movimento e ao repouso, um ao outro, nem nada a coisa nenhuma, mas, como antes sem mistura, estabelecemos ser impossível as coisas tomarem parte uma das outras, assim acontecendo nos nossos discursos? Ou juntamo-las num mesmo, como capazes de terem comunhão umas com as outras? Ou estas, sim, aquelas não? Dessas alternativas, Teeteto, qual diremos que escolhem? (Platão, *Sof.*, 251d1-e1, 2011, p. 229).

Conforme citado, o Estrangeiro apresenta o significado da relação entre os gêneros, oferecendo três formas que se debruçará na discussão, visando a compreensão sobre a comunhão dos gêneros supremos, que são: o ser, o movimento e o repouso. Então, são apresentadas as seguintes opções: 1. Nada possui relação com nada; 2. Tudo se relaciona com tudo; 3. Alguns gêneros se relacionam com alguns (cf. Movia, 1991, p. 283). Dentre as opções apresentadas, as duas primeiras serão desconsideradas e, então, a última opção será considerada apropriada para a explicação do entrelaçamento dos gêneros ora mencionados. Na primeira possibilidade, a qual é citada que “nada tem nenhuma capacidade de comunhão e com nada para nada” (Platão, *Sof.*, 251e8, 2011, p. 229), conforme Oliveira (2019, p. 60), revela-se absolutamente paradoxal. Pois, uma vez que esse argumento fora sustentado, tanto o movimento quanto o repouso estariam excluídos da existência, uma vez que não participam do ser (251e). Nessa possibilidade, o Estrangeiro demonstra que possui um caráter aporético, retomando algumas das teses filosóficas do platonismo. Assim, nem aqueles que movem o todo, que são os heracliteanos, nem aqueles que pensam o imobilismo do todo, ratificando a sua unidade absoluta, que são os eleatas, defenderiam as suas respectivas teses, uma vez que, ao serem anunciadas, estariam atribuindo o ser, de forma respectiva, ao movimento e ao repouso, o que seria vetada por completo.

Na segunda possibilidade, na qual é citada que “vamos deixar as coisas terem capacidade de comunhão umas com as outras” (Platão, *Sof.*, 252d2-3, 2011, p. 230), é apresentada uma tese contrária completamente à primeira possibilidade, o que resulta numa condição igualmente paradoxal (cf. Oliveira, 2019, p. 61). O problema apresentado seria de que o gênero movimento se tornaria repouso por completo, assim como, o gênero repouso estaria em movimento (252d6-8). Nesse sentido, nessa possibilidade, é estabelecida uma contradição eminente, uma vez que, se tudo estivesse entrelaçado com tudo, ao estarem misturados, o movimento e o repouso, cada um, teriam as suas próprias naturezas corrompidas, e, conseqüentemente, a perda das suas respectivas condições de identidade. Essa questão resulta de que fato dos gêneros serem possuidores e de se comunicarem, não significa que todos podem

se relacionar com todos, e se acontecesse, a realidade seria constituída de coisas que não possuem determinação, ou seja, a constituição da identidade dos entes não depende apenas dessas relações estabelecidas com os demais entes, e sim, se define pela não possibilidade ente esses entes determinados.

Ao se analisar as possibilidades, mencionadas à luz da perspectiva do *lógos*, a não aceitação das duas primeiras possibilidades decorre do fato de se estabelecerem, respectivamente, que um sujeito, qualquer que seja, não deve possuir predicado algum e, de outro modo, é possuidor da capacidade de deter todo e qualquer predicado. O que, conforme Souza (2009, p. 108), as situações ora apresentadas se tornam impossibilitadas para a constituição do discurso.

Na terceira possibilidade, na qual é citada de que certas coisas “aceitam misturar-se, outras não” (Platão, *Sof.*, 252e1-2, 2011, p. 231), conforme Oliveira (2019, p. 62), é constatado que os gêneros possuem uma rede seletiva de relações que direcionam para o fato de que há determinadas regras que regem o entrelaçamento entre os gêneros, como no caso das letras e dos sons.

No tocante às letras, estabelecerá o conhecimento das regras, que possibilitarão a firmar que estas estão corretamente misturadas (252e9-253a12). Em relação aos sons, corresponde ao músico demonstrar as melhores formas de harmonizá-los (253b1-4). Enfatizando o exemplo da gramática, o Estrangeiro percebe que são paradigmáticas que são estabelecidas entre as letras e, analogamente, é possível auxiliar na compreensão da conexão entre os gêneros. Então, as letras de uma palavra não podem ser unidas indistintamente. Assim, as vogais possuem a capacidade de se relacionar com todas as letras, conferindo harmonia e unidade às palavras, enquanto as demais letras possuem capacidade reduzida de relações. Dessa forma, no âmbito ontológico, há alguns gêneros que também possuem capacidade de se relacionarem com qualquer outro gênero. E, a conexão entre esses gêneros se dá pela dialética, que é a ciência na qual procura estabelecer esses modos de conexão. Nesse sentido, a dialética é tida como a ciência do próprio filósofo, e, por meio dela, a determinação das relações, sendo possíveis e impossíveis, que ocorre entre os gêneros (cf. Oliveira, 2019, p. 62-63).

Ao retomar o exame da relação entre os gêneros supremos, temos o ser, o movimento e o repouso que são e, dentre essa diversidade, existem com maior importância, justamente por possuírem uma participação com uma extensão maior. Dessa forma, os gêneros Mesmo e o Outro, que a exemplo do ser, são considerados muito importantes, haja vista que possuem a condição de participarem de todas as Formas. Conforme Oliveira (cf. *Ibid.*, 2019, p. 63), o mecanismo de dedução, que fora utilizado para que estes dois novos gêneros fossem

encontrados, foi a partir de uma necessidade lógica, no qual evidencia-se quando o Estrangeiro investiga o tipo de relação que existe entre o ser, o movimento e o repouso (254d-255d). O movimento e o repouso não possuem uma relação de reciprocidade, por serem gêneros completamente opostos, o que resultaria numa relação paradoxal. No entanto, os dois gêneros (movimento e repouso) participam do ser, o que de certa forma, “pois de algum modo são” (Platão, *Sof.*, 254d14-15, 2011, p. 234).

Dessa maneira, o Estrangeiro chega à conclusão que os gêneros movimento e repouso, “cada um deles é diferente dos outros dois, mas é o mesmo para si próprio” (Platão, *Sof.*, 254d14-15, 2011, p. 235). Portanto, a possibilidade para considerar o movimento, o repouso e o ser, sendo gêneros distintos, isto é, possuindo determinação e natureza próprias, faz-se necessário a inserção das novas Formas no real que assegurem a identidade e a diferença. Com efeito, tomamos como exemplo, que o movimento participa do Ser, do Mesmo e do Outro, respectivamente, se tornando algo que é, bem como, idêntico a si mesmo e diferente dos outros gêneros (255e11-256d2). Então, o Estrangeiro concebe os cinco gêneros, que são: Ser, Movimento, Repouso, Mesmo e Outro, por meio deste exercício dialético. Assim, esses gêneros serão considerados os mais fundamentais, e a partir do entrelaçamento das relações que existe entre esses gêneros, se constitui, então, um paradigma das relações entre quaisquer coisas (cf. Oliveira, 2019, p. 63).

Os gêneros Ser, Mesmo e o Outro correspondem às Formas vogais, por possuírem maiores extensões de participação, ou seja, além de se relacionarem com tudo, são responsáveis pelas misturas das demais Formas, e enquanto que, o movimento e repouso correspondem às Formas não-vogais, tendo em vista que esses gêneros não podem se entrelaçar com todas as coisas. No entanto, movimento e repouso não são escolhidos de forma arbitrária e, mesmo sendo considerados Formas não-vogais, os possibilitam a uma maior extensão de participação. Assim, o movimento e o repouso podem com tudo, menos entre eles (cf. Marques, 2006, p. 232-233).

Conforme Oliveira (2019, p. 64), no entrelaçamento dos cinco gêneros supremos, Platão concebe a sua ontologia demonstrando a existência da identidade e da diferença na qual são envolvidos pelos entes, bem como os termos que compõem um enunciado. Nesse sentido, da mesma forma que existem entre os gêneros relações de identidade e diferença, há também, no âmbito do discurso, nem que cada sujeito poderá ter, não todos, mas alguns predicados (cf. Souza, 2009, p. 127).

Conforme Henrique C. de Lima Vaz (2012, p. 36), os gêneros Mesmo e Outro podem ser predicados, tanto do Movimento quanto do Repouso. No entanto, ambos os gêneros (Mesmo

e Outro) não podem ser identificados com nenhuma das duas Ideias (Movimento e Repouso), que se opõem fundamentalmente (255a-b), assim como o Mesmo e o Outro, que são distintos do Ser. Portanto, se o Ser fosse pura identidade, ou seja, idêntico com o Mesmo, toda a distinção seria abolida, bem como não haveria a oposição fundamental entre o Movimento e o Repouso (255b-c). Entretanto, não há uma identificação do Ser com o Outro, ou nesse caso, não teríamos uma pura alteridade. Nesse sentido, a alteridade é relação, essencialmente, pois, o Ser compreende em si o absoluto, isto é, como identidade consigo mesmo, e o relativo. Portanto, para Platão, o Mesmo e o Outro são consideradas Ideias subsistentes, uma vez que possuem determinações ideais completamente distintas. Assim, todas as Ideias participam da Ideia do Mesmo, enquanto idênticas a si mesmas (256a). Então, a Ideia do Outro invade todas as Ideias (255e), que consiste, então, numa relação fundamental de alteridade entre essas Ideias. Com efeito, constitui-se a tríade do Ser, do Mesmo e do Outro, com as suas determinações ideais, necessárias e suficientes, em que com toda Ideia, são definidas o estatuto ontológico.

4.3 DISCURSO E PREDICAÇÃO

No *Sofista*, o projeto, que faz a distinção da concepção filosófica e a concepção sofística do discurso, direciona para a necessidade de se garantir as condições de possibilidade do discurso de informação sobre o ser, haja vista as duas maneiras de interpretar a relação do discurso e o ser, que são: primeiro, o que é, é independente do que se diz; ou o que é, é apenas aquilo que se diz o que ele é. Essas duas interpretações, apresentadas por Eliane Souza (2009), descrevem como foi escrito o *Sofista*, no qual os principais interlocutores estão inseridos, em que defendem a primeira interpretação entre discurso e ser, estão Parmênides e Antístenes; e na segunda interpretação, são representados por Górgias e Protágoras (cf. Souza, 2009, p.15).

Nesse sentido, Eliane Souza (2009) propõe uma distinção entre essas duas concepções do discurso, na qual denominará de discurso sofístico aquele que se funda na impossibilidade de se transmitir o discurso do conhecimento. Por outro lado, Platão, a partir da sua compreensão do discurso filosófico, baseia-se numa relação objetiva da realidade. Portanto, o ser é anterior ao discurso, e o discurso verdadeiro diz sobre uma coisa⁴⁷, o que de fato essa coisa é.

O discurso diz sobre o ser das coisas, e ao fazer, comprova que as coisas são como são. Desse modo, o discurso filosófico caracteriza-se por sua objetividade e tem como finalidade revelar as coisas como são realmente, independente de componentes circunstanciais e da

⁴⁷Eliane Souza (2009) emprega a palavra “coisa” para referir-se aos seres de um modo geral, sendo sensíveis ou inteligíveis. Essa distinção entre eles não é exigida por meio da argumentação.

opinião. O discurso filosófico possui um caráter epistemológico que é exemplificado em alguns diálogos platônicos, quando se pretende dizer verdades, sobre valores como a justiça, a virtude, a coragem, e se expressa a partir da pergunta socrática *o que é?* No *Sofista*, o discurso é abordado a partir da perspectiva da sua relação com o conhecimento. O que pode ser exemplificado entre o enunciado A é B⁴⁸ e sua negação é A não é B depende de um conhecimento do que é B (cf. *Ibid.*, 2009, p.15).

No discurso, o entrelaçamento⁴⁹ (*symploké*) está fundamentalmente inserido, ou seja, o entrelaçamento é o que torna um discurso de fato o que é, e que supera o simples ato de nomear. Dessa forma, a partir da *diairesis*, uma vez que por meio dela o nome adquire uma condição a mais que um elemento tautológico, que com a divisão confere importância ao nome através de ramificações, abrindo então vieses, o que o Estrangeiro entrelaça o nome com elementos que estão justapostos e em congruência produzem um sentido. Portanto, o ato de significar só é possível com o entrelaçamento das Formas (cf. Santos, 2021, p.16).

Bárbara Santos (2021, p. 17) ressalta sobre a necessidade de tratar o discurso como uno ou múltiplo, no qual representa a sua estrutura predicativa, ou seja, aquilo que é, é um algo determinado, bem como é um outro que ele mesmo. Portanto, é múltiplo e uno. Isso implica em indicar a alteridade como pressuposto do discurso, que pode ser exemplificado como homem é homem, assim como também é um outro, tendo em vista que está ligado a predicados que não estão inseridos na natureza do próprio ser.

Conforme Cornford (1935, p. 254), não há problema em algo específico, como o “homem”, em participar de mais de uma Forma, como “bom” e “branco”, por exemplo. A questão preponderante é a lacuna existente herdada pela lógica eleata entre unidade e identidade do *lógos*, a que designa a única e mesma coisa através de uma pluralidade de nomes. Para Bárbara Santos (2021, p.17), há uma necessidade de investigação dessa lacuna, uma vez que lógica eleata, com o conceito de *lógos* como nomeação e a relação entre identidade como o sentido exclusivo de ser, e unidade, tornam impossível a predicação.

Dentro dessa perspectiva, conforme Cavalcante Filho (cf. 2013, p. 117), essa impossibilidade da predicação não é possível de acordo com a lógica eleata, uma vez que, se não houver um outro termo além do ser, mas só nome ‘que é’, não há sentido em falar de predicados, haja vista que estes supõem a diferença entre o nome e a qualidade, bem como a

⁴⁸Essa configuração se apresenta, em boa parte, nos diálogos platônicos, no qual representa o ponto de partida da dialética; e, diante da necessidade de se escolher entre um enunciado e seu contrário, a busca dialética se fundamenta na admissão de uma verdade, ao se opor ao que é falso.

⁴⁹Ver no *Sofista* (242c) esse processo de entrelaçamento da participação (cf. *Parm.* 130 e) e da predicação (132a; *Rep.*, 479a-c).

postulação de diferentes entidades. Dessa forma, a tese parmenídica se tornaria impossível.

Na natureza do discurso é possível destacar alguns aspectos: 1. O discurso (*lógos*) só é discurso se diz algo (*ti*) a respeito de algo (*peri tinos*), o que de forma simplificada pode ser entendida como um predicado; 2. O discurso diz sobre algo que faz uma tessitura entre dois tipos de palavra, as quais convencionalmente, significam *onoma* (que tem por referência o sujeito) e *rhema* (que tem por referência o predicado afirmado ou negado do sujeito); e 3. Seja verdadeiro ou falso, conforme a tessitura que faz com que as palavras correspondam ou não à maneira nas quais de que fala estão tecidas na realidade (cf. Iglésias, *In: Perine*, 2009, p. 110). Reconhecer o que significa essa tessitura do discurso representa reconhecer a sua natureza de imagem. O fato é que as palavras que compõem o discurso, sem serem ao som as quais são pronunciadas, tampouco são imagens, mas representam apenas símbolos convencionais aos quais são referidas (cf. *Ibid.*, 2009, p. 110).

O discurso possui uma natural relação com aquilo que se fala, ou seja, só se torna discurso se possui uma estrutura (*onoma* mais *rhema*), no qual, de alguma maneira, imita a tessitura do real, de forma correta ou não, conforme seja verdadeiro ou falso. Dessa forma, pode-se conceber também que o discurso falso imita a tessitura do real, em que o Estrangeiro utiliza a metáfora que fala da estrutura do real como um tecido. Então, é possível dizer que tudo está, de certo modo, tecido com tudo, seja do lado direito do tecido (o que a coisa é), como também pelo avesso (o que a coisa não é). Assim, o discurso falso troca o lado direito pelo avesso, ou seja, afirma o que é como não sendo e o que não é como sendo verdadeiro. Isso representa uma imitação equivocada de como são tecidas as coisas.

A revelação do discurso como imagem causa uma surpresa, mesmo que de forma implícita, pois o Estrangeiro havia deixado entender que realizar discursos que são imagens é prática de sofista. O que, a partir de então, todo discurso se apresenta como imagem, sendo verdadeiro ou falso. Nesse contexto, é possível aceitar que o fato de refutar Parmênides, bem como a exposição da ontologia feita pelo Estrangeiro representam o objetivo principal do *Sofista* (cf. *Ibid.*, 2009, p. 110-111).

O reconhecimento dessa concepção, de que a ontologia do *Sofista* preserva as ideias como realidades transcendentais, ratifica sua relação com o sensível como a relação de modelo e imagem. Nessa concepção ontológica, é indispensável conceber que não só as imagens se tornem possíveis, mas que existem de fato. Nesse sentido, o Estrangeiro se limita a provar por meio de argumentações que são possíveis imagens, uma vez que, de alguma forma, o não-ser é. Sendo assim, o Estrangeiro considera que as imagens existem, e então, o discurso é imagem. Nesse caso, não se trata de imagem qualquer, pois a relação que ele possui com aquilo de que

ele fala consiste num exemplo robusto da relação modelo/imagem, no qual Platão a concebe para a relação inteligível/sensível (cf. *Ibid.*, 2009, p. 111).

Para Maura Iglésias (cf. *Ibid.*, 2009, p. 111-112), no discurso, a tessitura de palavras na imitação da tessitura do real, produz a sua imagem. No entanto, no *Sofista*, em relação às coisas sensíveis como imagens do real, nada é dito. E, ao ser feita uma ampla digressão demonstrando que o discurso pode ser falso, o Estrangeiro retorna, de certo modo, ao plano do sensível, em que é inserida a investigação sobre quem é o sofista. Intuitivamente, as coisas das quais se diz que são por natureza (265e3) são tidas por aquilo mesmo pelas quais parecem, assim, para o Estrangeiro, as coisas como os animais, plantas, os componentes dos seres vivos, como o fogo, água e as coisas inanimadas, fundíveis ou não (265c, 266b). Dessas coisas, o Estrangeiro não diz que são imagens, mas que há imagens delas, como os sonhos, sombras, reflexos de superfícies lisas e brilhantes (266b6-c7). Entretanto, nessa discussão sobre o que elas realmente são, o Estrangeiro deliberadamente se esquivava, ao se limitar em expressar sua convicção de que as obras da razão e da ciência divina contrária a opinião de muitos por uma causalidade espontânea engendrada pela natureza, o que para Teeteto, o seu interlocutor, se hesita entre essas duas opiniões, adere-se à sua própria crença, na sua caça ao sofista (265d).

Conforme o Estrangeiro, as dificuldades intermináveis surgirão para quem diz que o que é, é apenas dois ou um, conforme a seguinte passagem do *Sofista*: “Estrangeiro – E por mil e outras dificuldades insolúveis, cada uma se manifestará a quem diz que o ser é dois, ou um somente” (Platão, *Sof.*, 245d12-e2, 2011, p. 218). Dessa forma, o Estrangeiro abandona a tentativa de definir o ser em uma ontologia determinada numericamente, e, passa, então, para uma busca de uma definição da natureza do ser, o que implica numa ruptura significativa com o monismo eleata, não gera um abandono da lógica eleata do ser como identidade, o que resulta em um paradoxo. Como Eliane Souza (2009, p. 97) aponta, a função referencial do discurso só pode se manter na medida em que é posta de lado a função relacional, conforme é apresentada na seguinte passagem do diálogo:

Estrangeiro – Pois bem, a respeito da maioria das coisas, examina-as mais tarde, se te parecer bem. Mas devemos examinar em primeiro lugar a principal e a maior dificuldade.

Teeteto – De que estás tu a falar? Acaso não evidente que afirmas ser preciso investigar completamente o ser, o que por acaso os que julgam que ele revela. [...]

Estrangeiro – “E, então, uma vez que estamos em dificuldades, esclareci vós mesmos essas coisas o bastante: o que por acaso quereis sinalizar, quando pronunciais “ser”; pois, é evidente que conheceis essas coisas já há muito tempo, enquanto que nós antes disto julgávamos saber, mas agora estamos em dificuldade. Por conseguinte, em primeiro lugar, ensinai-nos isso mesmo, para

que não pareça que entendemos o que dizeis, mas venha se o contrário disso”! Ao dizer isto e ao exigir respostas da parte desses aí e na frente dos outros, de quantos dizem que o todo é mais do que um, por acaso, meu jovem, estaremos cometendo um erro? (Platão, *Sof.*, 243d-244b, 2011, p. 213-214)

A passagem acima expressa um paradoxo que não se atém a uma determinação numérica de seres, mas quanto ao questionamento do significado do ser, quando se atribui a um par de contraditórios. Assim, de forma estratégica, são escolhidos esses contraditórios, no qual resulta no problema da predicação, que na teoria da participação será solucionado. Eliane Souza (2009) apresenta os dados fornecidos pelo Estrangeiro, com a seguinte estrutura:

- I – O conjunto de todas as coisas está dividido em coisas em movimento e coisas em repouso;
- II – Movimento e repouso são gêneros contrários, absolutamente;
- III – Movimento e repouso, sendo absolutamente contrários, cada um representa que a negação de um, resulta na afirmação do outro;
- IV – Movimento e repouso, ambos são, pois, o ser é atribuído ao movimento e repouso.

Essas configurações apresentadas expõem uma dificuldade apontada pelo Estrangeiro, que consiste na conciliação entre os itens III e IV. Portanto, no item III, é assegurada a possibilidade de nomear movimento e repouso. No entanto, ser não significa nem estar em movimento nem estar em repouso, corresponde sim, a um terceiro termo ou gênero, ao lado desses dois, que pela diferença, é separado deles. Assim, o ser, posicionado ao lado do movimento e do repouso, representa apenas um nome justaposto a cada um deles, o que tornaria o discurso reduzido a nomes (cf. Souza, 2009, p. 98).

No item IV está em questão a função relacional do discurso, haja vista que o ser é um mediador da relação entre movimento e repouso, o que é traduzido como predicação no âmbito do discurso. Dessa forma, se o ser é do mesmo modo aplicado ao movimento e ao repouso, isso resultará que a função relacional do discurso impossibilita a identidade própria de cada coisa. Portanto, se consideramos que devemos manter a atribuição de ser ao movimento e ao repouso, faz-se necessário aceitar que sua aplicação se faz a cada um desses gêneros de modo diferente, implicando que o único é o que preserva, então, a afirmação da identidade própria do movimento, bem como da identidade própria do repouso (cf. *Ibid.*, 2009, p. 98).

Conforme Eliane Souza (cf. 2009, p. 98), os itens III e IV se sustentam na relação com o ser. No entanto, o Estrangeiro enfatiza que ambos são fundamentais. Nesse caso, é então restabelecido uma compreensão de ser como identidade. Ao nomear, é operacionalizada a

identidade de cada coisa em relação a si mesma, o que resulta numa diferença radical em relação às outras coisas que impossibilita qualquer outra relação e, por consequência, qualquer outro discurso que se limita a dizer o nome das coisas, com o ser sendo apenas um nome justaposto aos demais. Por outro aspecto, ao se considerar a função relacional do discurso, a identidade se torna relativa às outras coisas, no qual temos que tudo se identifica em uma unidade, inclusive os contraditórios, sendo, então, o ser, aplicado à cada coisa, possuindo significado diferente ao se fundir ao significado da própria coisa em que é aplicado (cf. Souza, 2009, p. 99).

O ser se constitui em algo, em relação tanto com o movimento quanto o repouso, no entanto, o significado da palavra ser difere do significado do movimento e do repouso. O ser é gênero diferente do movimento e do repouso, ou seja, corresponde a um terceiro gênero ao lado deles, preservando a sua própria natureza. A partir dessa estrutura, Eliane de Souza (2009, p. 99) propôs as seguintes questões:

1. Como esta natureza pode ser mantida a mesma se o ser é atribuído as coisas contraditórias?
2. Como dizer então, dos contraditórios, no qual eles são do mesmo modo?

Sendo assim, esse problema se estende a todos os elementos da ontologia, considerando a natureza própria de cada um e que se distingue dos demais.

Conforme a concepção eleata, o caráter identificador do ser corresponde à única maneira de manter a homogeneidade e coesão do próprio ser. Portanto, na ontologia monista, resulta na questão discursiva da identificação de todos os predicados do ser. No entanto, é problemática essa identificação, uma vez que cada um dos predicados remete-se a algo com natureza própria, diverso da natureza dos outros.

Na ontologia pluralista a dificuldade se amplia, uma vez que é o mesmo ser que é aplicado às coisas completamente distintas e, ao identificar-se a uma delas, assume a sua natureza. Dessa forma, temos a seguinte estrutura: a um retorno ao monismo, quando o ser é absorvido por uma das instâncias e o ser é ser somente, que é idêntico a X, o que não possibilita a identificação dos contraditórios; ou o ser se multiplica em ser, que é idêntico a X e ser que é idêntico a Y, então, o ser não é sempre do mesmo modo (cf. Souza, 2009, p. 99).

Dessa forma, é constituído o seguinte esquema: movimento e repouso são (alguma coisa) e movimento e repouso são contraditórios, portanto: se X não é movimento, X é repouso; se X é repouso, X não é movimento. Essa relação com o ser assegura o ser do movimento e o ser do repouso, bem como possibilita que se mantenham em relação com outras coisas, resultando, com isso, que os gêneros movimento e repouso se tornem termos de um enunciado

predicativo (cf. Souza, 2009, p. 100).

A nomeação e a predicação se dão a partir do momento em que o ser assegura essas duas funções do *lógos*, uma vez que, para que haja nomeação e predicação, o ser deve se relacionar, respectivamente, com cada um de forma separada e com ambos de forma conjunta. O ser é, então, diferente de ambos e essa diferença é indicada pelo seu aspecto exterior. Por sua vez, o ser relaciona com ambos do mesmo modo, o que, por isso, assegura-o à própria identidade, que resulta que o ser deve ser, simultaneamente, diferente e idêntico com ambos em sua relação (cf. Souza, 2009, p. 100).

Nesse sentido, para o Estrangeiro, a predicação consiste em atribuir a alguma coisa muitos nomes (251a), pois a predicação é estruturada ontologicamente na relação entre os entes, em recíproca comunidade. Então, conforme Bárbara Santos (2021, p.18), a proposta do Estrangeiro é que a relação mútua entre os entes se reflète no discurso, originando-se da mútua combinação das Formas (259e).

O problema oriundo do pressuposto parmenídico, no qual só um é, impossibilita a predicação, bem como o discurso informativo, haja vista que o discurso informativo em que dizer é, fundamentalmente, dizer algo. E, aquilo dito pelo discurso deve ser reconhecido dentro de uma multiplicidade de coisas, pois o que é dito pelo discurso, além de ser algo determinado, participa também da unidade, possibilitando que, numa multiplicidade, se reconheça e dê sentido às coisas ditas (cf. Santos, 2021, p. 18).

Com o intuito de demonstrar a unidade e diferença de todos os seres, Platão concebe a sua estrutura ontológica a partir da relação dos cinco gêneros supremos: ser, mesmo, outro, movimento e repouso, os quais são tidos como os gêneros mais fundamentais. Nesse sentido, o entrelaçamento existente entre estes gêneros torna-se uma espécie de padrão para a relação entre os seres. Entretanto, o ser, o mesmo e o outro possuem uma maior extensão de predicação, pois, além de possuírem relação com tudo, também são causas da mistura das demais Formas (cf. *Ibid.*, 2021, 18). Nesse sentido, conforme Henrique C. de Lima Vaz (1954, p.145), a definição do estatuto ontológico de toda a Ideia é concebida na tríade “ser”, “mesmo” e “outro”, no qual possuem as determinações ideais, necessárias e suficientes.

Conforme Bárbara Santos (cf. 2021, p.18), Platão, com a sua teoria da participação, permite que se diga que os entes são ou que não são. Portanto, são, ao participar do ser e do mesmo, e não serão, quando participar do outro. O outro corresponde à uma alteridade em que unifica as múltiplas alteridades, bem como representa a causa da diferença em todos os seres, ou seja, “é um ser, o verdadeiro ser daquilo que é diferente, enquanto diferente” (Marques, 2006, p. 234). Assim, a proposta ontológica de Platão é que não há um nada absoluto, ou seja,

o não-ser é um outro.

A participação possibilita o fundamento ontológico para o *lógos*, afirmando o não-ser de alguma coisa, causando uma ruptura na rigidez do eleatismo. Portanto, a teoria da participação fundamenta as condições para que o discurso e a filosofia se tornem possíveis. Assim, a predicação assegura o entrelaçamento dos gêneros que, por meio do discurso, representa um conjunto de nomes que “através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós” (Platão, *Sof.*, 259e, 2011, p. 245).

Conforme Bárbara Santos (cf. 2021, p. 19), a participação permite ao discurso contemplar e retratar a realidade. Dessa forma, o entrelaçamento discursivo inicia-se a partir das ramificações do próprio discurso, assim como consta no *Sofista*: “é por isso que afirmamos que está a dizer e não somente a nomear; de modo que a essa combinação damos o nome de enunciado (discurso)” (Platão, *Sof.*, 262d, 2011, p. 250).

O discurso, fundamentalmente, não se limita a nomear, uma vez que a sua principal característica consiste em dizer algo que simboliza a realidade. Dessa forma, os termos isolados do discurso indicam apenas nomes ou ações, estando na condição de não relacionados com nada. No entanto, quando os nomes ou ações estão entrelaçados, a sua função relacional sobre a possibilidade de dizer algo sobre a realidade se evidencia (cf. Santos, 2021, p. 19).

Na relação entre discurso e ser encontra-se o paradoxo falso, que se revela da seguinte forma: 1. Para que haja algum dizer, algo deve ser dito; 2. Este algo necessita se referir a um ser; 3. Com efeito, ao se dizer “Teeteto voa”, precisa existir um algo deste tipo; 4. O voo de Teeteto é um não-ser; 5. Ao se proferir o enunciado de que Teeteto voa, não é dito, pois corresponde a não-ser; 6. Dessa forma, o enunciado é falso e não há sentido, tendo em vista que não há participação da realidade (cf. *Ibid.*, 2021, p. 19).

Dessa forma, o discurso caracteriza-se por duas qualidades, que é verdadeiro ou falso (263b). O que assegura para que cada uma dessas qualidades é o estado das coisas pelos quais o enunciado informa, ou seja, se existe um entrelaçamento entre o enunciado e a realidade. Portanto, o que torna um enunciado falso é quando, ao afirmar que “Teeteto voa”, por exemplo, é aplicado a Teeteto um predicado que existe. No entanto, este predicado não participa da realidade do sujeito do enunciado.

Conforme Michel Frede (cf. *In*: Kraut, 2013, p. 487), o problema do enunciado falso não é ele versar sobre alguma coisa, e sim, o que quer que a expressão do objeto nomeie como objeto do enunciado. Segundo Bárbara Santos (2021, p. 20), essa perspectiva possibilita afirmar que o discurso falso é possível, mesmo representando aquilo que não é, uma vez que é formado por predicados que existem. O fato é que os predicados indicam um ser. No entanto, não

corresponde ao estado que o predicado tinha intenção de indicar, uma vez que não é possível este tipo de predicado (voar) ao sujeito (Teeteto). Pois, voar, é uma qualidade atribuída a um pássaro e não a Teeteto. Mas, ao se dizer que “Teeteto voa”, afirma-se algo que não existe na realidade e, em decorrência, é concebido o não-ser, que é outro daquilo que é, que é resultante da diferença. Conforme afirma Maura Iglésias (1997) que:

Platão rompe com a concepção implícita na tese sofisticada sobre a impossibilidade do falso, que fazia o discurso um bloco que devia absolutamente, para ter uma significação, fazer a referência a uma realidade complexa descrita pelo bloco (Iglésias, 1997, p. 28).

Isso se evidencia que, para Platão, o discurso falso é dotado de sentido e não paradoxal, resultando então, no esforço platônico em demonstrar que o não-ser possui relação com o discurso.

Eliane Souza (2009) apresenta o seguinte paradoxo em relação ao discurso: que havendo apenas ao discurso informativo sobre os sensíveis, no entanto, pelos sensíveis não serem unidades, não podem ser nomeados, com isso, não podem ser temas da predicação⁵⁰ (cf. Souza, 2009, p. 143).

Ao discorrer sobre os paradoxos do discurso sobre o ser no *Sofista*, Eliane Souza (2009), baseia-se no seguinte pressuposto: o que é como identidade é o único sentido do ser, no qual se pode manter a unidade daquilo que se fala. Dessa forma, o ser isolado do não-ser transforma-se por meio do discurso, numa identidade absoluta, o que implica em um discurso que se reduz à afirmação da identidade.

O Estrangeiro, em sua proposta ontológica, corrige esse problema, ao permitir que se fale de cada coisa, sem ser necessário ignorar a relação entre os seres e, em consequência disso, a predicação. Pois, cada um dos seres possui uma composição de múltiplas partes, em que a unidade e a singularidade são pelo ser e pelo não-ser delineadas. Trata-se, então, da conciliação da unidade, no sentido de determinação e multiplicidade da predicação, na qual se torna possível pela determinação, se constituir pela multiplicidade predicativa.

Conforme Eliane Souza (2009), o discurso informativo sobre o ser é possível apenas sob esta condição: a unidade de cada ser representa uma indicação da permanência do significado de cada palavra, na qual, em suas partes que as constituem, permitem que sejam afirmados os seus predicados, bem como as Formas do qual ele não participa, que são representadas pelo discurso por meio dos predicados negativos a que são referidos a este ser.

⁵⁰Ver o tópico sobre o ‘Problema da Predicação’, por José Gabriel Trindade Santos, no *Sofista*, 2011, p. 134-143.

O Estrangeiro confere, portanto, o tratamento à predicação, na qual funda-se, implicando em uma ontologia em que convivem harmoniosamente unidade e multiplicidade, identidade e diferença e no qual o discurso convive de modo semelhante (cf. Souza, 2009, p. 143).

A partir das exigências do discurso, levam o Estrangeiro a abandonar a concepção unitária e indivisível do ser parmenidiano, para sim, por uma multiplicidade de unidades compostas de multiplicidade. No qual, os seres são múltiplos, tanto interno quanto externo, assegurado pela operação da identidade e da diferença. Então, a unidade se torna constituída de uma multiplicidade sem perder a sua determinação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa, que tem como título “o Ser como *dynamis* no Sofista de Platão: suas relações e paradoxos” teve como ênfase a problematização e reflexões acerca do pensamento platônico, em especial no diálogo o *Sofista*; no qual concerne discussões relativas à questão lógica, como a aplicabilidade do método da divisão e da dialética; à questão ontológica, a qual é o problema do ser e do não-ser, do estatuto ontológico da imagem e seus desdobramentos; e à questão epistemológica, que tem como foco o problema do discurso verdadeiro e do discurso falso (cf. Silva, 2021, p. 149).

Nesse sentido, o *Sofista*, que está inserido no último período de produção intelectual de Platão, é um diálogo que suscita reflexões devidamente justificadas, por apresentar uma revisão crítica fundamental das teses principais do pensamento platônico. No *Sofista*, os seus principais interlocutores, que são o Estrangeiro e Teeteto, no qual buscam determinar a natureza do sofista, uma vez que o movimento sofístico é multifacetado, e que nas primeiras tentativas da apreensão da realidade elusiva subjacente, não foi bem-sucedida. No entanto, numa renovada tentativa de apreender o sofista, obtêm-se avanços ao cerne da questão. Porém, incorre em problemas cuja tentativa de resolução permearão por todo o diálogo (cf. Frede, *In: Kraut*, 2013, p. 469).

Com o intuito de examinar o problema do Ser como *dynamis* no *Sofista*, esta pesquisa percorreu etapas, com uma introdução com uma exposição abrangente sobre o problema de pesquisa e um preâmbulo da trajetória cronológica do diálogo, os quais foram constituídos pelos capítulos seguintes: no segundo capítulo, foi analisada a questão ontológica e da linguagem no *Sofista*, no qual foi desenvolvida a problemática entre ontologia e epistemologia, trazendo à lume, a questão ontoepistemológica, bem como a questão da linguagem no *Sofista*, a exposição detalhada sobre o método diairético e o problema da reformulação da Teoria das Formas; no terceiro capítulo, foi analisado o problema do Ser no *Sofista*, no qual foi desenvolvido sobre as definições do sofista, bem como a estrutura analítica das seis definições do sofista, em que se discorreu sobre a questão da aparente sabedoria do sofista e a divisão da arte das imagens; e, no quarto capítulo, foi tratada a questão das aporias, com as aporias do não-ser e do Ser, com ênfase à aporia na chamada “Batalha dos Gigantes”, no qual foi desenvolvido o problema do Ser como *dynamis* e a comunhão dos gêneros supremos ou grandes gêneros, tais como: Ser, Movimento, Repouso, Mesmo e o Outro, bem como a questão do discurso e da predicação.

Com relação ao problema proposto, que foi o seguinte: como é possível uma condição ontológica, a partir do Ser como *dynamis*, composta por Ideias gerais ou “grandes gêneros”, expostas no *Sofista* que são contrários e distintos, assentados numa estrutura de solidez

conceitual e formando assim, um entrelaçamento entre esses gêneros, possam se constituir como princípio fundante da realidade?

Na intenção de responder ao problema supracitado, faremos a seguinte exposição: no *Sofista*, a *dynamis* exprime o Ser, no qual possui justamente esse caráter, o mais geral possível, de um princípio, ativo ou passivo, de relação. E esta relação será, de fato, que de uma forma generalizada, possa ser compreendida como a própria relação ideal de “ser conhecido”, o que no objeto não implicará em nenhuma alteração real. A partir dessa noção de *dynamis*, Platão irá contra-argumentar os imobilistas idealistas. A posição fundamental dos imobilistas idealistas consiste em distinguir de maneira rigorosa a ‘gênese’ de uma parte, puro fluxo; e a *ousía*, de outra, existência real, sob todos os aspectos, imutável (248a). O que pela sensação, nos comunicamos com a ‘gênese’; e pelo raciocínio, na alma, com a *ousía* (cf. Vaz, 2012, p. 29-30).

O resultado dessa relação implica numa *dynamis* ativa na faculdade, a qual é passiva no objeto, ou seja, consiste na sua condição mesma de realidade, uma vez que é pela *dynamis* que o Ser real é manifestado. Para tal argumentação, a resposta dos imobilistas é conceder a noção de *dynamis* para o plano da geração, mas no plano da existência, negando (248c). Com isso, admitindo então, que a alma conheça e a existência seja conhecida e, sendo recusada qualquer relação de um termo ativo a um termo passivo. No entanto, Platão insiste que se o conhecimento corresponde a ação (248e), conseqüentemente, o ser conhecido sofre esta ação. Portanto, enquanto é conhecido é movido. Nesse sentido, conforme Cláudio H. de Lima Vaz (2012, p. 30), ao negar que o conhecimento seja uma ação, implica o seguinte dilema: 1. Ou recusar o Ser, em sua totalidade, o movimento, e, portanto, a vida, a alma e a inteligência; 2. Ou conceder que a vida, a alma e a inteligência pertencem ao “Ser total” e, não obstante, na persistência em recusar-lhe o movimento (248e-249a). Sendo assim, ambas as respostas não parecem convenientes.

Dessa forma, Platão demonstra que a alma (e com ela o movimento) insere-se no âmbito do Ser perfeitamente real com o mesmo título que as Ideias, sob a pena de se tornar impossível todo o conhecimento. Entretanto, esse movimento não afeta a realidade intrínseca das Ideias. Sendo, portanto, a alma como *dynamis* ativa, a relação pela qual lhe responde da parte das Ideias é puramente lógica em uma alteração real.

Ao usar a linguagem para descrever a realidade, sem deixar de ser “pensamento”, no qual o pensamento pode chegar tanto à verdade quanto à falsidade, por meio dos enunciados que expressam as opiniões. Nesse sentido, toda a descrição da realidade através da linguagem necessita de uma teoria que sinalize os diversos modos de dizer o Ser, nomeando e separando

os enunciados de identidade dos enunciados de existência e de predicação (cf. Santos, *In: Platão, Sof.*, 2011, p. 137).

No tocante à predicação, há ainda que, conforme o princípio que estabelece a correspondência do enunciado sobre o real, tem como objetivo demonstrar que toda a predicação (lógica) é sustentada pela participação (ontológica). Nesse sentido, sobre as aporias do Sofista, demonstram que refletem na resposta aos passos aporéticos de outros diálogos platônicos⁵¹.

Assim como Santos (cf. *In: Platão, Sof.*, 2011, p. 138), defendemos a pretensão de Platão na resolução das aporias, por meio da exploração das abordagens que convergem com os problemas atinentes a participação e predicação, tendo como ponto de partida a comunhão dos gêneros supremos.

Para conceber a comunhão desses gêneros supremos, Platão parte das três Ideias seguintes: Ser, Movimento e Repouso. Sendo que, nessas duas últimas Ideias (Movimento e Repouso), subsiste uma relação negativa, porque uma não participa da outra. Por outro lado, A Ideia do Ser tem relações de participação positiva com as outras duas Ideias (Movimento e Repouso), na medida em que o Repouso “é” e o Movimento também “é”. No entanto, essas três Ideias (Ser, Movimento e Repouso), justamente pelo fato de serem três, se tornam cada uma ‘idêntica’ a si mesma e, ao mesmo tempo ‘diversa’ da outra. Com isso, temos então, duas outras Ideias gerais, que são: o Mesmo⁵² e o Outro.

Nesse sentido, defendo essa estrutura de relações da constituição da realidade proposta por Platão no *Sofista*, com exceção de que o Movimento e o Repouso não se relacionam por serem gêneros contrários, pois possuem um caráter paradoxal. O argumento que defendo é que, a partir da relação de participação do Ser com o Movimento e o Repouso, confere-os à condição de “serem” também, admitindo que ambos (Movimento e Repouso) são gêneros contrários, assumindo-os, também, às condições de identidade e alteridade, o que, com isso, não fragiliza a tese platônica, bem como, não temos como pretensão afrontá-la. Evidencio, pois, que, a partir das reflexões sobre suas teses e, concebendo a noção do Ser como *dynamis*, reforçaria, com isso, vosso argumento, uma vez que a complexidade da realidade é imbricada de relações que mantém um princípio fundante, subjacente, mas que, por sua vez, admite possivelmente uma

⁵¹Ver nomeadamente, nos diálogos *Eutidemo*, *Crátilo*, *Fédon*, *República*, *Parmênides* e *Teeteto*.

⁵²Sobre o gênero “Mesmo”, José Gabriel Trindade Santos (cf. *In: Platão, Sof.*, 2011, p.138) faz uma observação, acrescentando que Platão não tem pretensão na realização da substituição do “Mesmo” pela “identidade”. No entanto, tem como objetivo apontar a Forma do Mesmo como a matriz dos enunciados identitativos, como “...é o mesmo”, em que o “é” estabelece a identidade uma Forma consigo mesma. No enunciado “o Mesmo é”, não impede que o “é” (predique a “existência da Forma consigo mesma; em contraste com o “Outro é.”). Esse argumento corrobora com S. Rosen, 1983, p. 272-278.

estrutura real dinâmica de todas as coisas, sem perder a sua identidade.

Por fim, em concordância com J. William Prior (1985), de acordo com a sua análise sobre a hipótese da Teoria das Formas, nas quais as posições que Platão defende no *Sofista*, são de que devem ser melhor compreendidas como extensões da Teoria das Formas e não como desvios dela, e considerando também, que o diálogo *Sofista* se encontra no rol dos diálogos tardios, e, corroborando com Scolnicov (2003) quanto a inserção do referido diálogo dentro de uma abordagem “analítica”⁵³, no qual sua teoria é defendida majoritariamente por intérpretes de cultura e formação anglo-saxônica, no qual rejeita a possibilidade aceder de forma consistente ao “pensamento” que inspiraria a criação dos diálogos, sustentando que cada obra platônica deve ser interpretada a partir das informações presentes no seu texto, abstendo-se de estabelecer relações com quaisquer outras obras. No entanto, considerando a natureza dos argumentos ora mencionados, sobretudo no tocante a autocrítica platônica e sua revisão da hipótese da Teoria das Formas, bem como, e tendo em vista o processo de maturidade intelectual de Platão, defendo que o diálogo *Sofista*, também pode ser inserido na teoria genético-evolutiva sem desconsiderar a teoria analítica, interpretando a cronologia da sua obra dentro do *corpus* platônico como expressão de sua evolução.

⁵³Ver *Platão: a construção do conhecimento*, de José Gabriel Trindade Santos, 2012, p. 28-29.

REFERÊNCIAS

- AUBENQUE, Pierre; NARCY, Michel. *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991.
- AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.
- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. Tradução de Claudia Berliner; revisão técnica de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.
- CASERTANO, Giovanni. Dialética. In: CORNELLI Gabriele; LOPES, Rodolfo (Coord.). **Platão**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 169-188.
- CAVALCANTI FILHO, F. de A. V. **Os problemas da opinião falsa e da predicação no diálogo Sofista de Platão**. João Pessoa: UFPB, 2013. Tese (Doutorado em Filosofia).
- CORNFORD, F. M. **Plato's theory of knowledge, the "Theetetus" and the "Sophist" of Plato**. London: Kegan Paul, Trech, Trubner. New York: Harcourt, Brace, 1935.
- CORDERO, Néstor Luis. **Platón contra Platón: la autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista**. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- DIÈS, Auguste. **La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon**. Paris: Vrin, 1932.
- DIXSAUT, Monique. Métamorphoses de la dialectique. **Kriterion** 102, 2000a, p. 9-43.
- DIXSAUT, Monique. La negation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste*. In: AUBENQUE, Pierre. (Dir.). **Études sur le Sophiste de Platon**. Paris: Bibliopolis, 1991.
- DIXSAUT, Monique. Platon et le logos de Parménide. In: AUBENQUE, Pierre (Dir.). **Études sur Parménide**. Paris: Vrin, 1987. Vol II, p. 215-253.
- EL MURR, Dimitri. **As definições do sofista (L3): história da filosofia antiga** Paris: Universidade de Paris I Panthéon-Sorbonne. 2007-2008.
- FREDE, Michael. O *Sofista* de Platão sobre falsos enunciados. In: KRAUT, Richard (Org.). **Platão**. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- FRIEDLÄNDER, P. **Platon**. Tradução italiana de D. Faucci. Florença: La Nuova Itália, 1964.
- FRONTEROTTA, Francesco. Epistemologia. In: CORNELLI Gabriele; LOPES, Rodolfo (Coord.). **Platão**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 189-214.
- GIANNOTTI, José Arthur. Dialética x analítica. **Analytica**, v. 12, n. 2, p. 35-45, 2008.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- IGLÉSIAS, Maura. A relação entre o não ser como negativo e o não ser como falso no *Sofista* de Platão. In: **O que nos faz pensar**, n. 11, p. 5-44, 1997.
- IGLÉSIAS, Maura. Por uma relação entre sensível e inteligível: *methexis* ou *mimesis*?. In: PERINE, Marcelo (org.). **Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. São Paulo: 2009, p. 91-112.
- JONES, W. H. S. **Philosophy and medicine in ancient Greece**. Baltimore: John Hopkins, 1946.

- MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**: uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MORAVCSIK, Julius. **Platão e platonismo**: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- MOVIA, Giancarlo. **Apparenze, essere e verità**: commentario storico-filosofico al *Sofista* di Platone. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- NARTOP, Paul. **Teoria das ideias de Platão**: uma introdução ao idealismo. Tradução de Euclides Calloni e Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2012. Vol. II.
- NOTOMI, Noburo. **The unity of Plato's *Sophist***: betwee the *Sophist* and philosopher. New York: Cambridge Universit Press, 1999.
- O'BRIEN, Denis. **Le non-être. Deux études sur le *Sophiste* de Platon**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- OLIVEIRA, Tiago Fernando Soares de. **O *Sofista* de Platão**: ontologia, discurso e alteridade. Santa Maria: UFSM, 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia).
- PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução e comentários de José Gabriel Trindade Santos. Brasília: Thesaurus, 2000.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS: Fragmentos, Doxografia e Comentários. Tradução de José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Os Pensadores).
- PLATÃO. **Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político**. Tradução de José Cavalcante de Souza (*O Banquete*), Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon, Sofista, Político*). São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).
- PLATÃO. **Fedro**. Tradução e notas de Emilio Lledó Íñigo. Madri: Gredos, 1988.
- PLATÃO. **A República**. 15. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa, 2005.
- PLATÃO. **Timeu**. Tradução de M. J. Figueiredo. Lisboa, 2004.
- PLATÃO. **Parmênides**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- PLATÃO. **Crátilo**. Tradução de M. J. Figueiredo. Lisboa, 2001.
- PLATÃO. **Eutífron**. 4. ed. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. Lisboa: Casa da Moeda, Estudos Gerais, Série Universitária, Clássicos de Filosofia, 1983.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural. 2000. (Os Pensadores).
- PLATÃO. **Crítion**. 4. ed. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. Lisboa: Casa da Moeda, Estudos Gerais, Série Universitária, Clássicos de Filosofia, 1983.
- PLATÃO. **Fédon**. 1. ed. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril. 1972. (Os Pensadores).
- PLATÃO. **Carta VII**. Tradução do grego e notas de José Gabriel Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- PLATÃO. **Sofista**. Tradução de Henrique Murachco Juvino Maia Júnior e José Gabriel

- Trindade Santos. Prefácio, Introdução e Apêndice de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- PRIOR, J. William. **Unity and development in Plato's metaphysics**. Sidney: Croom Helm, 1985.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994. Vol. II.
- RÖD, Wolfgang. **O caminho da filosofia**. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2014. Vol. I.
- ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. 6. ed. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2011.
- ROHDEN, Luiz; KUSSLER, Leonardo Marques. Pressuposto ético da alteridade na hermenêutica filosófica à luz do *Sofista* de Platão. **Trans/Form/Ação**, v. 44, n. 3, p. 257-276, 2021.
- ROSEN, S. **Plato's *Sophist*, the drama of original and image**. Yale, 1983.
- ROSS, D. **Plato's theory of ideas**. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- SANTOS, Bárbara Helena de Oliveira. Unidade e multiplicidade no método diairético de Platão no *Sofista*. **Revista Archai**, n. 31, 2021.
- SANTOS, José Gabriel Trindade. **Para ler Platão**. São Paulo: Loyola, 2008-2009, vol 3.
- SANTOS, José Gabriel Trindade. **Platão: a construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.
- SANTOS, José Gabriel Trindade. Linguagem. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (Coord.). **Platão**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 153-168.
- SANTOS, Maria Carolina Alves dos. A demarcação platônica de novas fronteiras epistêmicas para o discurso filosófico: um estudo sobre o *Sofista*. **Trans/Form/Ação**. v. 24, n. 1, 2001.
- SCOLNICOV, Samuel. Como ler um diálogo platônico. **Hypnos**. Ano 8, n. 11, p. 49-59, 2003.
- SELIGMAN, Paul. **Being and not-being: an introduction to Plato's *Sophist***. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- SILVA, José Wilson da. Sobre valor moral e correção intelectual no *Sofista* de Platão. **Trans/Form/Ação**, v. 44, n. 1, p. 149-176, 2021.
- SIMETERRE, R. **Introduction à l'étude de Platon**. Paris: Belles Lettres, 1948.
- SOARES, Marcio. Sobre a estrutura da teoria platônica das Ideias e o *Banquete*. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. II, n. 36, jul./dez. pp. 97-118, 2011.
- SOUILHÉ, Joseph. **Étude sur le terme *dynamis* dans les dialogues de Platon**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1919.
- SOUZA, Elaine Christina de. **Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o *Sofista***. Ijuí: Injuí, 2009.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. **A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão**. Tradução de Werner Fuchs; revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A dialética das Ideias no *Sofista*. **Revista Portuguesa de**

Filosofia. Braga, tomo X, 1954.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV:** ontologia e história. São Paulo: Loyola, 2012.

WOLFF, Francis. **Pensar com os antigos:** uma riqueza de todo o sempre. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

ZINGANO, Marco. **Platão e Aristóteles:** os caminhos do conhecimento. São Paulo: Odysseus Editora, 2002.