

Dýnamis koinonias: mito e dialética no Sofista de Platão

Rodolfo José Rocha Rachid
Doutor em Letras Clássicas (FFLCH/USP)
rodolfoforachid@uol.com.br

RESUMO: No *Sofista*, Platão elabora a comunidade intereidética dos gêneros supremos a fim de demonstrar a genuína natureza do sofista e a possibilidade da falsidade. Pretendo analisar neste artigo como a noção filosófica do poder de comunidade (*dýnamis koinonias*) produz uma teoria da linguagem, pela qual a verdade ou falsidade do discurso pode ser determinada. Na primeira seção, examinarei a lide entre os filhos da terra e os amantes das Formas como condição para estabelecer a comunidade dos gêneros supremos em seus níveis ontológico e mítico. Na segunda seção, viso escrutinar a noção de tecedura das Formas (*symploké tôn eídôn*) como a manifestação linguística da comunidade dos gêneros supremos. Esta pesquisa emprega uma hermenêutica cultural que salienta a permanência e transformação do discurso mítico no discurso filosófico.

58

Palavras-chave: Ontologia; epistemologia; ser; mito; dialética.

Dýnamis koinonias: myth and dialectic on Plato's Sophist

ABSTRACT: In his *Sophist* Plato develops the intereidetic community of supreme genders in order to demonstrate the genuine nature of the sophist and the possibility of falsehood. In this paper I intend to analyze how the philosophical notion of power of community (*dýnamis koinonias*) begets a theory of language, by which the truth or falsehood of discourses can be defined. In the first section, I examine the battle between the sons of earth and lovers of Forms as a condition to establish the community of supreme genders in its mythical and ontological levels. Hence, in the second section, I aim to scrutinize the notion of tissue of Forms (*symploké tôn eídôn*) as the linguistic manifestation of the community of supreme genders. This research employs a cultural hermeneutic that points out the permanence and transformation of mythic discourse in the philosophical discourse.

Keywords: Ontology; epistemology; being; myth; dialectic.



Introdução

Proponho uma abordagem da noção de *dýnamis koinonias* no *Sofista* de Platão, considerando a extensa referência no diálogo às concepções primevas do ser, entendido como fundamento da realidade fenomênica. Minha análise visa à primazia de uma hermenêutica que compreende as estruturas simbólicas do mundo helênico como mediação reflexiva do sensível para o inteligível, do fenômeno para a ideia, reiterando a experiência cultural¹ do homem grego como condição necessária à formulação da ciência dialética, reverso da sofística. Se nos livros V, VI e VII da *República*, o ser é pensado em sua relação antitética com o não ser², adstritos respectivamente aos domínios do conhecimento e da ignorância, da memória e do esquecimento, da vigília e do sono, da luz diurna e da noite escura, conformando uma atinada malha imagética que repercute tanto na formulação conceitual da epistemologia e ontologia, desenvolvidas no cerne do diálogo, quanto na composição da mitopoese, relativa ao descenso da alma e seu ulterior ascenso rumo ao ser imiscido, configurando a catábase e anábase anímicas, no *Sofista*, elaborado no território comum aos *Diálogos* da crítica dialética aos gêneros produtores de discurso na *pólis* ateniense, o ser é compreendido no plano lógico assim como no ontológico em uma mútua correlação com a pluralidade fenomênica, manifesta no poder de comunidade com os gêneros do mesmo e do outro, do movimento e do repouso.

No *Sofista* a exposição da dialética *stricto sensu*, aferida preliminarmente tanto nos diálogos do período intermediário como *República* V, VI, VII quanto no *Fedro* como o método de divisão por formas, advém da premência de tornar evidente a diferença, no âmbito do discurso, entre o gênero filosófico e o gênero sofístico, já que a busca pela reta definição do ser do sofista permite aos interlocutores do diálogo desvelar o que se denomina a comunidade dos gêneros supremos, tese central da ontologia platônica correspondente aos diálogos finais. O *Sofista* é considerado por parte da fortuna crítica platônica como uma ruptura em relação à ortodoxia da Teoria canônica das Formas, propugnada em diálogos como *Fédon* e *República* e que separa os lugares sensível e inteligível, o devir e a essência, o movimento e o repouso,

¹ V. Rachid, 2020, p. 2: “Por hermenêutica cultural entendo o modelo hermenêutico de codificação das formas existentes na religião grega arcaica e clássica, presentes na *pólis* ateniense clássica, em uma linguagem que se pretende uma *epistème*. Compreender Platão por uma hermenêutica cultural não significa entendê-lo por uma lógica apodítica que manifesta as irrevocáveis exigências de completude e consistência, prescrevendo na obra ausências de antinomias e lacunas, mas, antes, por um discurso em que o plano conceitual se funda na interpretação das estruturas míticas do mundo grego, exemplificada pela correlação entre o ser, o conhecimento e a verdade, não denotando ainda a ulterior cisão entre o mítico e o lógico, o retórico e o epistêmico, o político e o cultural”.

² Cf. *Rep.* V 476 d, *Rep.* V 477 b, *Rep.* V 478 d, *Rep.* V 478 e, *Rep.* V 479 d, *Rep.* VI 509 b, *Rep.* VII 515 d, *Rep.* VII 518 c.

assegurando a mobilidade unicamente ao lugar sensível e ao devir, enquanto o imobilismo apenas ao lugar inteligível e à essência, de modo que os diálogos finais, especialmente o *Parmênides* e o *Sofista* exprimiriam, por um revisionismo, o reconhecimento de problemas lógicos e metafísicos na teoria das Formas, atestados nos diálogos intermediários. De acordo com Christopher Gill e Mary Margareth McCabe (2004, p. 300), passagens estratégicas dos diálogos finais, como o *Parmênides*, o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*, têm sido consideradas por eminentes comentadores, cujos representantes precípuos são Gwil Owen e Gregory Vlastos, como um meio apropriado pelo qual Platão reexamina e, quando necessário, reformula as concepções de conhecimento, linguagem e ser, associadas à teoria do período intermediário. Os referidos autores evidenciam que essa hipótese defendida pela leitura analítica repousa, antes, na concepção de que a dialética, aferida nos diálogos finais, exprimiria teses filosóficas consistentes e conclusivas, não apenas estudos preliminares ou propedêuticos em torno de aporias, cujo exemplo conspícuo nos é oferecido por Michael Frede, comentando o estatuto da análise do enunciado falso (“false statement”) no *Sofista*, pela referência à comunidade dos gêneros supremos, uma análise, segundo os comentadores, que é considerada frequentemente pelos *scholars* analíticos como uma revisão da abordagem de ser, aferida no período intermediário (GILL & McCabe, 2004, p. 300). Michael Frede argumenta ser admirável no *Sofista*, comparado aos diálogos iniciais, seu caráter dogmático e sistemático em face do *elénkhos* socrático, pois, se em sua primeira metade se assemelha aos diálogos iniciais ou mesmo ao seu predecessor imediato, o *Teeteto*, na exibição de uma série de aporias, dirige-se, em sua metodologia, para a resolução dessas mesmas *aporai* (FREDE, 2006, p. 423).

60

Entendo que a discussão do problema relativo à possibilidade do enunciado falso provém da necessidade deontológica de circunscrever o gênero sofístico, contraexemplo do gênero filosófico, revelando sua arte de produção de imagens, demonstrando, deste modo, a prevalência da dialética filosófica em face da sofística e, analogamente, a prevalência do filósofo em relação aos muitos produtores de discursos existentes na *pólis* ateniense clássica, o sofista, o rétor, o poeta, hábeis na elaboração de imagens. No *Sofista*, cujo escopo central é definir o que é o sofista, diferenciando-o e a sua ciência doxástica (*doxastikè epistéme*) do filósofo e, por conseguinte, de sua ciência dialética (*dialektikè epistéme*), Platão elabora o conceito ontológico do poder de comunidade (*dýnamis koinonias*), a fim de demonstrar a comunicação intereidética entre a forma superna do Ser e os outros gêneros supremos (*mégista gène*). Pretendo detalhar a correspondência inerente entre os âmbitos ontológico e deontológico, pois julgo que a compreensão ontológica da comunidade de gêneros (*koinoniatôn genôn*) provém da análise deontológica das hipotéticas relações existentes

entre o gênero filosófico e o gênero sofístico. Projetando na persona do fugidio sofista a possibilidade de desvelar os mecanismos especiosos da produção do falso, porquanto dizê-lo e pensá-lo acarreta a contradição, Platão formula, na figura do Estrangeiro de Eleia, o método de divisão por formas como condição de reconhecer as formas que compõem a estrutura discursiva.

Penso que o *Sofista* apresenta o desenvolvimento natural das questões implicadas nos diálogos intermediários, pois considerá-lo como uma cisão, suporia entender que Platão tivesse uma teoria apriorística das Formas, na qual as formas inteligíveis funcionariam como princípio formal, e a pluralidade sensível, como material, comandando a atividade compositiva dos *Diálogos*. A definição do sofista, no diálogo homônimo, como doxômimo, imitador de opiniões, permite-nos entender a diferença entre o filósofo e seu outro, entre o discurso e opinião verdadeiros e o discurso e opinião falsos. O sofista, assim como o poeta e o rétor, é um imitador de aparências, as quais, na perspectiva propugnada pela deontologia platônica, deleitam os amantes de espetáculos. O gênero sofístico, à medida que opera não com a verdade, mas com a aparência, não com o ser, mas com o parecer ser, produz a opinião, a imaginação e o discurso falsos. A possibilidade de, não apenas, dizer o falso, mas de supô-lo e imaginá-lo, exige uma reavaliação do estatuto do não ser, antes confinado ao âmbito ontológico do esquecimento, lugar meôntico onde prevalece a ausência de memória. O entendimento socrático de que o sofista reside no intermediário entre o ser puro imiscido e o não ser absoluto nos remete à crítica à radical cesura entre o ser e o não ser, oriunda do poema de Parmênides, e à rejeição do postulado sofístico da impossibilidade do discurso falso. O método de divisão por formas, empregado pelo Estrangeiro de Eleia, se aplica tanto ao reino fenomênico, a fim de evidenciar, pelas divisões dicotômicas, a natureza do sofista em face do filósofo e do político, no diálogo homônimo, quanto ao âmbito inteligível, a fim de revelar os gêneros supremos e sua possível comunidade recíproca. O hipotético poder ou não de comunidade entre o filósofo e o sofista, à medida que habitam lugares distintos, uma vez que o policéfalo sofista reside no intermediário entre o ser e o não ser, reflete o poder ou não de comunidade entre os gêneros supremos, de sorte que o sensível revela o possível entrelaçamento ou não do inteligível. A noção de que o visível pode ou não manifestar a tecedura das formas invisíveis precisa permear o entendimento do *Sofista*, revelando-nos a superação tanto do devir metabólico, adstrito aos filhos da Terra, quanto do ser imutável, correlato aos amantes das Formas. O reconhecimento deontológico da semelhança e dessemelhança entre o filósofo e o sofista, de sua não comunidade, permite evidenciar a diferenciação ontológica e lógica entre o verdadeiro e o falso, realizada pelo método dialético da divisão por formas.

1. A gigantomaquia cosmogônica: o *ágon* como posição filosófica

A averiguação da possibilidade de haver certa existência do não ser, de que o não ser de certo modo é, manifestando determinado grau de realidade, constitui fundamento precípua para definir a natureza da imagem e, sobretudo, a natureza de seu produtor, o sofista, contraexemplo e outro do filósofo. A possibilidade de contradição, assegurando o estatuto ontológico do discurso falso, reside na possibilidade do entrelaçamento no plano da linguagem entre os gêneros ôntico e meôntico, ou seja, entre os gêneros do ser e do não ser, de sorte que:

“estabelecer a possibilidade da contradição significa estabelecer que o discurso pode ser verdadeiro ou falso, e que ele é falso quando é realmente contraditório. A solução última do filósofo, no *Sofista*, consistirá em mostrar que essas relações devem ser reguladas ontologicamente pelo entrelaçamento do não ser ao ser, tornado possível pela forma do outro. (MARQUES, 2006, p. 172)

Por essa via, todas as coisas no plano fenomênico, constituintes do duplo da realidade, entendida em termos platônicos como sendo a realidade inteligível, correlatas à imagem, à opinião e ao discurso, estão potencialmente subordinadas à astúcia sofística e à astúcia de sua ciência doxástica, à medida que entretecem o gênero do não ser ao gênero do ser³, de modo que é preciso investigar pormenorizadamente, pelo método, o caráter dialético das aporias sofísticas, indicando algumas questões: (i) como é possível o parecer ser e o mostrar (*tò pháinesthai kai tò dokeîn*) sem ser? ; (ii) como se pode falar para dizer e opinar que o falso realmente seja (*pseudê légein è doxázein óntos eînai*) sem incidir em uma contradição (*enantiología*)? A contradição supõe a possibilidade de um não ser diferente do não ser absoluto, porque o não ser por si (*tò mè òn autò kath' autó*) não pode, para o Estrangeiro de Eleia, ser nem pronunciado (*pthénxasthai*), nem dito (*eipeîn*), nem pensado (*dianoethênai*), uma vez que o não

³ Cf. Torrano (2006, p.89): “O vínculo de participação e associação recíproca entre os gêneros diversos reside tanto na exclusão de outros que não o mesmo pela qual ele mesmo se constitui o mesmo quanto na inclusão de outros que não o mesmo pela qual ele mesmo se define o mesmo e assim se contrapõe como ele mesmo a todos os outros que não ele mesmo. Assim se supõe que o discurso possa escapar ao sentido pejorativo da contradição inerente à noção de imagem, mediante a descoberta de uma unidade enantiológica na estrutura mesma das relações recíprocas entre os gêneros supremos. Pode-se, pois, dizer que a unidade enantiológica no diálogo *Sofista* de Platão constitui, primeiramente, a primeira aporia e depois a grande descoberta cujo reconhecimento constitui o princípio da superação de todas as aporias”. A aferição da unidade enantiológica no *Sofista* se origina da observância do Estrangeiro de Eleia do caráter dialético das aporias sofísticas e eleatas.

ser per se é impensável (*adianóeton*), inefável (*árreton*), inexprimível (*áphthenkton*) e também indizível (*álogon*) (*Sof.* 238c). Admitir que o não ser possa tanto ser pensado quanto ser dito carrega a contradição de supô-lo dotado de algum ser, rejeitando a radicalidade do poema de Parmênides que defende a incognoscibilidade do que não é e, por conseguinte, do não ser. O sofista se refugiou topologicamente num lugar recôndito, cujo escrutínio se dá pela noção de imagem, ensejando, pela superação da citada aporia, a possibilidade do não ser relativo. A imagem é entendida como certo outro (*héteron toioûton*), sendo semelhante ao verdadeiro (*tò pròs talethinòn aphomoioménon*) (*Sof.* 240 a), porém não o sendo realmente. A imagem como o outro do ser é o verossímil, de sorte que o outro não é, de modo algum, o verdadeiro, mas sim verossímil (*all'eoikòs*) (*Sof.* 240b).

Se o verdadeiro (*tò alethinòn*) é o que realmente é (*óntos òn*), o não verdadeiro (*tò mè alethinòn*) seria, por essa noção, de acordo com o Estrangeiro, o contrário do verdadeiro (*enantíon alethoûs*). O verossímil (*tò eoikòs*), haja vista ser não verdadeiro, sendo, ao mesmo tempo, imagem e contrário do verdadeiro, não pode ser dito como realmente não sendo (*ouk óntos ouk òn*) (*Sof.* 240b). Deve-se realizar a ortologia sobre o não ser (*tèn orthologían perì tò mè ón*) (*Sof.* 239c) a fim tanto de dirimir a aporia eleata de que o não ser não é – fundamento da ontologia monista – quanto de definir, adverso ao sofista, a real natureza do falso. O gênero sofístico é um gênero produtor de simulacros (*phantásmata*), cuja arte é a do engano, denominada apatética (*tèn téchnen apatetikèn*), produzindo em nossas almas opiniões falsas (*Sof.* 240 d) pela fabricação de imitações e homônimos dos entes. A opinião falsa (*pseudès dóxa*) versa sobre coisas contrárias aos entes (*tanantía toîs oûsi*), de sorte que ela incide sobre os não entes (*tà mè ónta*). O Estrangeiro ajuíza ser preciso, a fim de se defender, pôr à prova (*basanídzein*) o discurso do pai Parmênides (*tòn toû patròs Parmenídou lógon*), asseverando com força que o não ser em relação a algo (*katá ti*) é (*Sof.* 241 d). Se não houver o questionamento da rígida antinomia entre ser e não ser, não se pode falar sobre discursos e opiniões falsos (*perì lógon pseudôn è doxés*), nem de imagens (*eidólou*) ou cópias (*eikónon*), nem sequer de imitações (*mimématon*) ou simulacros (*phantásmaton*), muito menos de suas artes correlatas (*Sof.* 241e).

O Estrangeiro defende a premência de efetivar a invectiva ao raciocínio paterno, aprazendo-se em refutá-lo e demonstrá-lo. Teeteto exorta-o a proceder à refutação (*tòn élenchon*) e também à demonstração (*tèn apódeixin*) (*Sof.* 242 b). A refutação se reporta àqueles que tencionam definir a quantidade e a qualidade dos entes, pois parecem narrar, aos infantes, mitos, já que uns proferem ser três os entes, outros professam ser dois, como úmido e seco, quente e frio, enquanto a raça eleata afere ser o todo um. Certas Musas da Jônia e da Sicília consideram que o mais evidente seria entretecer as referidas noções e afirmar que o ser é um

e múltiplo (*tò òn pollá te kai hén estin*), associado pelo ódio e pelo amor (*échtra kai philía synéchetai*) (Sof 242d), em evidente referência a Empédocles, que propugna haver quatro raízes fundamentais, correlatas ao quente e frio, seco e úmido, unidas pelo amor e separadas pelo ódio, poderes de união e separação. O inventário das concepções naturalistas discordantes sobre o ser induz o Estrangeiro a apreciar a urgência de perquirir sobre o ser e o não ser, evitando a aporia, pondo em juízo tanto as teorias pluralistas e as unitaristas quanto as teses dos filhos da terra e dos amantes das Formas. O discrimine do movimento e do repouso como sendo gêneros diferenciais do ser, mas que dele participam, propicia o desvelamento dos gêneros do não ser, do mesmo e do outro. A passagem conhecida como o combate dos gigantes (*gigantomachía*) visa definir o que é o ser e sua comunidade com o movimento e o repouso. As teorias, tanto unitaristas quanto pluralistas, as dos filhos da terra e as dos amantes de Formas, isolam o ser num certo aspecto, perscrutando se o ser reside ou na gênese ou na essência, se é determinado ou no devir ou na ideia, confundindo a forma do ser ou com suas qualidades ou com as suas quantidades. A questão, para as citadas concepções, é saber se os entes, pensados como totalidade existente, são (i) corpóreos e visíveis, ou se são (ii) incorpóreos e intangíveis, de modo que ambas as teses incorrem em um intransigente dualismo que cinde os domínios do sensível e do inteligível.

64

Deve-se entender como a geração e a essência podem se misturar, pois parece haver, ao Estrangeiro de Eleia, um combate de gigantes (*gigantomachía*), por causa da controvérsia (*dià tèn amphisbêtesin*), sobre a essência (*perì tês ousías*) (Sof. 246a). Os filhos da terra, procurando arrastar do céu e do invisível para a terra todas as coisas, agrupando rochas e carvalhos apenas pelas mãos, afirmam haver apenas o que oferece resistência e contato, definindo o corpo e a essência como idênticos (*sôma kai ousían*) (Sof. 246a), ao passo que os amantes de Formas defendem-se precavidamente do alto de um lugar invisível, sustentando com rigor que as Formas inteligíveis e incorpóreas (*noetà kai asómata éide*) são a essência verdadeira (*tèn alethinèn ousían*) (Sof. 246b). O devir aparece como a única realidade para os partidários da corporeidade, concebendo-a metabólica e fenomênica, enquanto as Formas inteligíveis são a única realidade anuída pelos partidários do incorpóreo, entendidas por sua natureza separada da gênese, não participando do devir, instituindo a chamada gigantomaquia cosmogônica. O Estrangeiro busca demonstrar que as referidas concepções constituem uma relação enantiológica, em que não há a exclusão de uma pela outra, mas a lógica de oposição complementar. O Estrangeiro visa superar as teses antitéticas, tanto dos partidários da corporeidade quanto dos defensores da incorporeidade, que impõem um dualismo psicofisiológico e uma radical cesura entre os gêneros sensível e inteligível, entre gênese e essência, entre o devir e a ideia. A invectiva

do Estrangeiro à gigantomaquia cosmogônica revela o caráter aporético das teorias unidimensionais sobre o ser, ora reduzindo-o à mera corporeidade, ora circunscrevendo-o à imobilidade do eleatismo, visando superá-las, no movimento do diálogo, pela comunicação intereidética entre as formas inteligíveis e também entre os chamados gêneros supremos (*tá mégista géne*).

A crítica aos amantes das Formas e aos filhos da terra, propriamente, aos amigos das ideias e aos partidários da corporeidade, não possui o mesmo teor do que a ulterior crítica aos sofistas, pois a estes se reporta a invectiva política e ontológica, enquanto àqueles se reporta uma objeção tanto ontológica quanto epistemológica, já que se instaura para o Estrangeiro a questão da origem das ideias na alma. O equívoco tanto dos partidários da corporeidade quanto dos do incorpóreo foi não supor o poder de comunidade entre o conhecer e o ser conhecido, haja vista que quem possui o poder apropriado, seja para agir sobre não importa o quê, seja para padecer pelo agente, é considerado um ser real. O Estrangeiro de Eleia institui nenhuma outra coisa senão o poder (*dýnamis*) (*Sof.* 247e), porquanto, de um lado, pelo corpo, por meio da sensação (*di'aisthéseos*), estamos em comunidade com o devir (*genései*) e, de outro, pela alma, por meio do raciocínio (*dià logismoû*), estamos em comunidade com a essência real (*tèn óntos ousían*), sempre idêntica a si mesma (*Sof.* 248a). A comunidade (*tò koinoneîn*) é, em ambos os casos, tanto concernente ao devir quanto relativa ao ser, entendida, pelo prisma dos partidários da corporeidade, como a paixão ou a ação (*páthema è poíema*) segundo o poder do acordo recíproco (*Sof.* 248b). A conaturalidade entre a gênese corpórea e a essência incorpórea residiria, para os filhos da terra, na compreensão de que ambas possuem o poder de agir e padecer. No entanto, para os amantes das Formas, é apenas lícito falar que o devir participa do poder do agir e padecer (*toû páschein kai poiêîn dynámeos*), não podendo dizer o mesmo a respeito da essência, pois nenhum desses poderes, o do agir e do padecer, lhe conviria, dada sua natureza ingênita e incorruta. Os amantes das Formas rejeitam a concepção do ser pelos poderes, admitindo que a alma conhece e a essência é conhecida. Se se anui que o conhecer é agir, é forçoso admitir que o ser conhecido é padecer, pois, por esse raciocínio, a essência, sendo conhecida (*tèn ousían gignoskoménen*) pelo conhecimento (*hypò tês gnóseos*), à medida que é conhecida, é, por seu intermédio, movida pelo padecer (*kineîsthai dià tò páschein*) (*Sof.* 248e). O padecer, o sofrer a ação, não pode originar-se do repouso (*tò eremoûn*) (*Sof.* 248e), da inabalável morada, no qual o ser parmenídico, ingênito, incorruto, imóvel, reside, mas do movimento. O poder do conhecer move o ser real, rejeitando-lhe o permanente repouso e, por essa afecção, provocada pelo conhecimento, o ser efetua sua comunidade com o movimento. A ação de conhecer supõe a condição do movimento, pois sem o mobilismo não pode haver a atividade epistêmica, por meio da qual a

alma efetua a mediação entre aquilo que está submetido à corporeidade do devir e o que está, por sua vez, subordinado à inteligibilidade da essência. O poder (*dýnamis*) revela-se, portanto, como a tensão ontológica essencial entre a relação dialética enantiológica entre o agir e padecer, entre o movimento e o repouso, porquanto “a alma que conhece, em seu movimento e em sua incorporeidade inerentes, opera a passagem do sensível para o inteligível” (MARQUES, 2006, p. 199). Se pela percepção apreendemos indistintamente em comunidade de ações e corpos a realidade fenomênica, a alma intelectiva efetua a mediação do sensível para o inteligível, do corpóreo para o incorpóreo, “remetendo os objetos do devir a outro plano, diferente do das sensações, no qual poderá pensá-los realmente neles mesmos” (MARQUES, 2006, p. 199).

O Estrangeiro questiona se o movimento, a vida, a alma, assim como a sabedoria (*kínesin kai zoèn kai psychèn kai phrónesin*), não estão realmente presentes no ser absoluto (*tô pantelôs ónti mè paréînai*) e se o mesmo ser absoluto, que nem vive tampouco pensa de modo venerável e sagrado (*semnòn kai ágion*), não possuindo intelecto (*noûn ouk échon*), permanece imóvel (*akíneton*) (Sof. 248 e). A questão do Estrangeiro de Eleia referente ao ato de conhecer, que se configura pela relação dialética entre o ser, o movimento e a alma, se apropria da ação hierogâmica do mito, para o qual existe uma comunidade entre o âmbito humano e o território divino, de sorte que seu escopo consiste na realização da passagem da ontologia mítica para a ontologia propriamente filosófica. Com o *Sofista*, para Jean François Mattéi (1996, p. 183):

acedemos ao nível ontológico e não meramente físico, porque não é a coisa singular que pode agir sobre outra coisa ou ser afetada por ela; é o ser que deve ser reconhecido como poder permanente de entrelaçar outros gêneros entre si sob a forma de uma comunidade regulada por operações lógicas específicas.⁴

Se os filhos da terra incidem no erro de admitir meramente a existência de corporeidade, os amantes de formas equivocam-se em rejeitar que haja um acordo mútuo entre poder ativo e poder passivo. O Ser é posto como terceiro ao lado do Movimento e Repouso, pois esses são circundados por aquele, compreendendo-os e contemplando-os em vista da comunidade da essência (*pròs tèn tês ousías koinonían*) (Sof. 250b). A mistura entre os gêneros, de um lado, entre o Ser e o Movimento e, de outro, entre o Ser e o Repouso, corrobora a ideia do gênero do Ser como o poder supremo de comunidade lógico-ontológica entre as formas inteligíveis, assegurando, por sua natureza e pela condição de alteridade, a possibilidade do discurso (*lógos*), entendido como a

⁴ Todas as traduções de citação em língua moderna são minhas.

manifestação linguística, no plano da linguagem sensível e da fenomenalidade, da realidade inteligível.⁵

A proposição de que o Movimento e o Repouso participam do poder da comunidade (*dýnamin koinonías*) (*Sof.* 251c) com o Ser permite a recusa tanto da tese dos filhos da terra quanto da dos amantes das Formas, pois esses três gêneros reciprocamente irreduzíveis são a condição necessária sem a qual não há possibilidade do conhecimento. Assim, todas as propostas foram, ao mesmo tempo, recusadas, (i) a tese dos que movem o todo, (ii) a dos que o imobilizam no um e (iii) a tese dos que afirmam os entes, de acordo com as Formas. O diferir por gêneros (*tò katà géne diaireîsthai*), não tomando nem a mesma forma por outra nem a outra forma pela mesma, seria próprio da ciência dialética (*tês dialektikês epistémes*) (*Sof.* 253d). Pois, quem percebe distinta e suficientemente na pluralidade disposta é capaz de apreender, por esta multiplicidade, uma forma única (*mían idéan*), em que cada uma permanece distinta do todo, não se confundindo com ele. Ser capaz e dialético é saber diferenciar entre os gêneros quais deles podem ou não manter uma recíproca comunidade, de sorte que o poder ontológico da comunidade entre os gêneros supremos produz a tecedura da realidade. Para Monique Dixsaut (2003, p.156), a diferenciação por gêneros interdita (i) a presumível identidade entre o ser e o movimento, pensada indistintamente por certos pré-socráticos como os filósofos jônicos da natureza, ou (ii) a identidade entre o ser e o repouso, entendida por Parmênides e pela leitura canônica do poema, ou (iii) a identidade entre o ser e o mesmo, anuída pelos amantes das Formas, ou ainda (iv) a identidade entre o ser e o outro, identidade defendida pelos sofistas. O entendimento do discurso contempla a harmonia entre a unidade discursiva e a pluralidade das formas. O Estrangeiro inquire sobre a possibilidade da predicação, relativa à anuência de uma harmonia complexa do um e do múltiplo na mesma comunidade. A ciência dialética se constitui, dada a noção fundamental da comunidade de gêneros

⁵ Segundo Monique Dixsaut (2003, p.162), “o discurso é uma proposição verbal, não uma proposição predicativa, analisada em termos de sujeito, cópula e predicado”, haja vista que o sujeito não é compreendido como o suporte, substrato material, recipiendário de atributos, de acidentes, precisamente, como uma *hypokeímene ousía* ou *hypokeímene phýsis*, substância de todos os predicados, conforme a propositura aristotélica oriunda de sua crítica à filosofia pré-platônica e platônica. A lógica do Estrangeiro evidencia o indissociável nexos entre o agente e a sua ação, implicando uma mútua interdependência. A tecedura sintática, por esse prisma, produz um discurso que tem a característica de ser verdadeiro ou falso, de ser prioritariamente uma relação entre formas inteligíveis. Marques retoma o estudo de Dixsaut (DIXSAUT, 2001, p. 160) sobre as metamorfoses da dialética platônica. Cf. MARQUES (2006, p. 396): “Em síntese, não é o caso de se aplicar um tratamento de lógica formal ao texto de Platão, primeiro, porque o termo ‘predicação’ implica numa distinção entre sujeito substancial e predicado, ambos categorialmente classificáveis; ora, em Platão, a proposição expressa a mistura entre duas formas e não se traduz nos termos formais do silogismo. Em segundo lugar, porque a dialética platônica não opera com símbolos e enunciados formalizáveis, mas trata da relação eterna entre as formas. A predicação para Platão não é um problema lógico, mas dialético e ontológico; Platão propõe e desenvolve questões, sempre tendo em vista uma forma inteligível”.

supremos, pelo ordenamento dos pares antitéticos, entre o movimento e o repouso, termos femininos em grego, *stásis* e *kínesis*, entre o Mesmo e Outro, termos neutros em grego, *taûton* e *tháteron*, regidos, no âmbito ontológico, pelo ser, e, no âmbito cosmológico, pela essência, pela *Ousía*. A dialética é apresentada como a ciência por excelência do gênero filosófico, procedendo pelo conspícuo método de divisões por formas, saber oposto à arte privada do sofista e à arte pública do retórico, à filodoxia enfim, aos erísticos, fundamentados na mera verossimilhança e também no critério da plausibilidade.

Em sua análise minudente seguida de sua tradução do *Sofista*, Néstor Luis Cordero (1993, p. 47) defende que, Platão, visando à condição que torna possível as várias relações entre os entes, elabora uma resposta inesperada e revolucionária à ontologia propugnada nos diálogos intermediários como *Fédon* e *República*, uma vez que tudo o que é real existe porque há um poder de comunicação recíproca entre os entes. Este poder de comunicação (*dýnamis koinonías*) é o ser. Jean François-Mattéi (1996, p. 185), escrutinando as prováveis correlações entre a mitopoese e a filosofia, defende a permanência do discurso mítico no discurso filosófico, havendo a transmutação do sentido mítico em chave filosófica, adstrita:

68

à gigantomaquia cosmogônica referente à essência, porque é na região central do cosmos, no *omphalos* primitivo da *ousia*, mutação mitológica da figura mítica de Héstia, que se manifesta a lide dos gigantes do visível e do invisível, dos amantes das Formas, cujas almas aladas lhes permitem ascender ao lugar celeste, *tópos ourános*, e dos filhos da terra, presos ao corporeo tangível. (MATTÉI, 1996, p. 185)

Respeitado o nexos arcaico entre o discurso mitopoético e o discurso racional, os pares de opostos antitéticos implicados na comunidade de gêneros, repouso e movimento, *stásis* e *kínesis*, mesmo e outro, *taûton* e *tháteron*, reunidos sob a égide do ser, *tò ón*, evidenciam, para Mattéi (1996, p. 186), a transposição lógica da figura mitopoética central de Thémis, porquanto as oposições míticas entre Urano e Gaia e entre deuses e mortais, seriam modificadas em opostos complementares ontológicos movimento e repouso, o Mesmo e o Outro, coligidos na plenitude do ser, revelada por Héstia-Ousía, de sorte que, tanto na esfera lógica quanto na esfera mítica, “é o mesmo termo de *koinonía* que acompanharia a transposição do *mýthos* ao *lógos*, de *Héstia-Ousía* à *Héstia-Ón*” (MATTÉI, 1996, p. 186). O gênero do Ser, apresentado como poder de comunidade recíproca (*dýnamis koinonías*), estabelece múltiplas formas de

comunicação entre os gêneros considerados supremos, porquanto se aquiesce um poder de comunidade recíproca (*koinonías allélon dynámeos*) entre eles. O Estrangeiro de Eleia realiza a mediação entre os personagens, representando o gênero do outro, a alteridade requerida no interior do monismo eleata, pela qual se relacionam Teodoro e Teeteto assim como Sócrates e o jovem homônimo, rompendo a prévia composição simétrica quaternária, associando-lhe o dissenso da alteridade. Se Héstitia manifesta, no horizonte mítico, a essência, Hermes exprime, nesse mesmo território, a alteridade, porquanto “Hermes representa no espaço, no mundo humano, o movimento, a passagem, a mudança de estados, as transições, logo, os contatos entre elementos estrangeiros” (MATTEÍ, 1996, p. 186). Hermes e Héstitia são compreendidos, portanto, como dois deuses paradigmáticos da lógica de oposição complementar, expressando no plano mítico, a essência e a forma da alteridade. Portanto, cada ente é outro que os próprios entes, não por causa de sua natureza mesma, mas porque participa da forma da alteridade, de sorte que os deuses Héstitia e Hermes compõem exemplo precípua de unidade enantiológica, pois mantêm mútua interdependência, assim como os gêneros ontológicos do ser e do não ser, do mesmo e do outro, do movimento e do repouso. Pensar a comunidade recíproca dos gêneros supremos como a ruptura platônica em relação à hipotética teoria canônica das Formas implica o não reconhecimento da hermenêutica platônica das estruturas míticas gregas.

Não se pode compreender o recurso ao mito como mero simulacro do pensamento conceitual, sucedâneo esmaecido do raciocínio lógico e cuja gradação ontológica lhe é inferior, postulada das leituras estruturalistas dos *Diálogos*, mas como possibilidade de entendimento das operações mentais que permitem expandir o domínio do *lógos* para um território onde o enunciado do ser carrega múltiplas implicações gnosiológicas, míticas, ontológicas e fenomenológicas.⁶ Se as deidades Héstitia e Hermes não configuram ainda para o homem arcaico noções abstratas de espaço e movimento, segundo o estudo conspícuo de Jean Pierre Vernant sobre as mencionadas divindades, mas antes uma dinâmica do real explicitada pela compleição do panteão dos deuses, o poder da comunidade (*dýnamis koinonías*), evidenciado na correspondência entre os cinco gêneros supremos como condição do discurso, seja verdadeiro seja falso, expressa um para além das relações antitéticas entre o ser e o não ser, confinadas outrora em *República V* respectivamente ao conhecimento e à ignorância, à vigília e ao sono. Para o helenista francês, nem Hermes nem

⁶ Cf. Rachid (2012, p. 27): “A hermenêutica do texto platônico permite, antes, ponderar sobre os limites do saber humano e evidenciar a conseqüente transposição de uma moralidade trágica para uma moralidade filosófica, de um discurso mitopoético para um discurso filosófico. A congeneridade entre a sublime sabedoria divina e o inspirado saber humano se efetua à medida que o filósofo manifesta, por um reto discurso, a tecedura da demiurgia divina, baseada na mútua comunidade dos gêneros e no entrelaçamento das formas inteligíveis”.

Héstia podem ser pensados separadamente, uma vez que a existência de um implica a do outro, prescrevendo “uma oposição ou uma tensão interior que confere à sua personalidade de deus um caráter fundamental de ambiguidade” (VERNANT, 2002, p. 212). Configura-se nessa lógica de oposição complementar que abole o princípio da identidade, pois ambas as deidades assumem múltiplas formas nas diversas práticas cívicas e ritualísticas presentes no mundo grego, as operações mentais que suscitarão a divisão por gêneros, o mesmo e o outro, o movimento e o repouso, os quais participam no entrelaçamento do gênero súpero do ser.

Para Fabián Mié (2004, p.222), o “*Sofista* elabora um conceito formal do ser por intermédio dos gêneros supremos, donde a realidade é o produto do entrelaçamento das ideias, constituindo a configuração resultante da articulação das referidas ideias”. A comunidade de gêneros carrega a noção de concretude e inclusividade, ausente na pura relação causal entre a ideia e o fenômeno, entre a essência e a gênese, enfim, entre os gêneros do inteligível e do sensível, reportando à acepção conferida na épica homérica, “onde é uma das palavras para designar a família no interior da tribo” (TORRANO, 2006, p. 90). A noção de gênero reflete a compreensão das relações efetuadas no plano fenomênico relativo ao núcleo familiar, pois “a palavra *génos* é da mesma família que as palavras *gênesis* e *gígnesthai*, com que se nomeia a noção de devir” (TORRANO, 2006, p. 90). O discurso filosófico se refere às estruturas precípua da mitopoesia arcaica, homérica e hesiódica. Lambros Couloubaritsis (1990, p. 84), ressaltando a permanência do discurso mítico no discurso filosófico, anui que sob a forma genealógica o mito exprime um real complexo, em que coexistem um mundo visível (vida societária e cosmo) e um invisível (divindades e a esfera teodítica), segundo categorias de semelhança e dessemelhança, em função de uma narrativa que, tendo utilizado da lógica que lhe é própria, em que os termos se associam por meio de relações de oposição e complementaridade, movimenta um esquema transcendental, perfilhado pela referência particular à experiência que o homem arcaico tem do parentesco, assumido como a experiência a mais familiar e melhor organizada, a relação interfamiliar. A lógica do mito, aferida no *Sofista*, compreende um mesmo fenômeno por dois planos, pois o pensamento apreende a separação da terra das águas simultaneamente como, de um lado, fato natural no cosmos visível e, de outro, também como geração divina no tempo primordial mítico.

2. A tecedura das Formas como manifestação dos gêneros supremos

A comunidade de gêneros supremos, entendida por seu recurso ao mito, professa esse duplo movimento do real, pois ao mesmo tempo visa exprimir as

relações de parentesco instituídas no núcleo interfamiliar e as estruturas supremas do âmbito numênico, reunindo na récita a copresença do visível corpóreo e do invisível incorpóreo. Se o gênero visível, por metonímia, sensível, exprime a tecedura densa do real, o gênero inteligível evidencia a bela ordem incorpórea, de sorte que a realidade aparente, recipiendária do poder mútuo da comunidade dos gêneros, pode ou não manifestar, mediante o discurso, a opinião e a imaginação, a comunidade dos inteligíveis. Revela-se o nexos entre o sensível e o inteligível, entre os filhos da terra e os amantes das Formas, uma vez que pode haver ou não relação mútua entre os gêneros tanto na esfera fenomênica quanto na esfera inteligível. O gênero sofístico, residindo no intermediário entre o ser puro imiscido e o não ser absoluto, exprime, no lugar visível, a homologia ontológica com o gênero do não ser, de sorte que a figura do sofista remete ao horizonte meôntico da noturna manhã, onde o homem vive uma vida hipnótica e onírica. O filósofo, porque habita a região ôntica da luz diurna, remete em sua nítida oposição ao sofista doxósofo à ambiência do ser e de sua inteligibilidade. A cosmologia de Parmênides, supondo que tudo contém ente, rejeitando o não ser, não estipula a figura do sofista de certo modo de não ser. Conforme Mié (2004, p.101), “Platão elabora, no *Sofista*, um conceito dialético de ente por meio da explicação do *lógos* e em resposta à posição eleata do *eón* que não permitiria postular senão entidades singulares, imóveis e simples no sentido do eleatismo lógico”. As Formas inteligíveis, de acordo com essa conspícua concepção, seriam “entidades não privadas de combinação e composição”, de modo que o movimento das ideias dependeria da superação do imobilismo das entidades eleáticas, cuja opacidade específica definiria a impossibilidade de pensar a comunicação intereidética (MIÉ, 2004, p. 101).

A assunção do movimento entre as ideias é, para Torrano (2006, p. 90), enfatizada pelo emprego da palavra gênero, que implica um sentido corpóreo e mobilista, relativo ao mito, em oposição ao sentido incorpóreo e imobilista, porquanto designaria por meio do reporte “às palavras *génesis* e *gígnesthai* com que se nomeia a noção de devir” (TORRANO, 2006, p. 90), a família no interior da tribo. A hipótese ontológica da comunidade de gêneros (*koinonía tôn génon*) supera a radical oposição entre ideia e fenômeno, essência e gênese, pois conteria em si a noção de movimento, rejeitando tanto a tese dos amantes das Formas, que imobilizam o ser real, quanto a dos filhos da terra, que o apreendem apenas no devir. O Estrangeiro, empregando a diérese, aduz, no *Sofista*, os quatro modos possíveis de comunidade pela distinção dos cinco gêneros supremos, (i) o Ser, (ii) o Movimento, (iii) o Repouso, (iv) o Mesmo e (v) o Outro.⁷ O Dom dialético será atribuído a quem filosofa pura e justamente,

⁷ Os gêneros do Ser, do Movimento e do Repouso, podem ou não manter uma mútua comunidade entre as suas formas, e por essa evidência se origina a possibilidade de provar a existência (i) da

pois a vida livre requer tanto a dialética quanto a posse e presença da justiça. O sofista refugia-se na região obscura do não ser, empenhando-se em habitá-la e, devido à obscuridade do lugar, é penoso compreendê-lo. O filósofo, sempre apegado, conforme seus próprios raciocínios, à forma do ser (*tê toû óntos idéa*), por causa da luminosidade da região, não é fácil de ser visto, porquanto os olhos da alma dos muitos são incapazes de suportar a contemplação do divino (*Sof.* 254a). O ser imiscido tem como sua determinação própria precisamente o poder de comunidade entre os gêneros supremos do movimento e do repouso. A determinação platônica da forma do Ser lhe permite expor a possibilidade de mistura entre as formas bastante precisas, permeando-as, e, sendo o filósofo congênere à forma do Ser, tanto pode se comunicar com o movimento sensível, correlato ao gênero do Movimento, quanto com o repouso inteligível, referente ao gênero do Repouso.

Salienta-se a oposição entre, de um lado, o filósofo e seu contraexemplo, o sofista no gênero visível, respectivamente, o mesmo e o outro, e, de outro, entre o ser e o não ser no gênero inteligível, novamente, o mesmo e o outro, opostos contraditórios. O sofista pertence ao gênero meôntico, topologicamente caracterizado pela noite escura e pelos deuses ctônios, enquanto o filósofo pertence ao gênero ôntico, topologicamente definido pela luminosidade diurna e pelos deuses olímpios. O sofista efetua a sua arte no intermediário entre esses lugares distintos, onde se manifesta o reino das aparências, da verossimilhança e, pela arte apatética, da prestidigitação. O lugar sensível, intermediário entre noite meôntica e luz imiscida, pode manifestar, por um lado, tanto a opinião e o discurso verdadeiros quanto a opinião e o discurso falsos e, por outro, tanto a homologia e a reta imitação dos entes quanto seu dissenso e a sua imitação sinistra, sendo necessário entender a comunidade ou não entre os gêneros supremos, a tecedura das formas. Certos gêneros supremos, como o gênero do Ser e o do Movimento, o do Ser e o do Repouso, desejam mutuamente manter comunidade, pois são possíveis, ao passo que outros, como o gênero do Movimento e o do Repouso, são impossíveis, de sorte que certos gêneros têm comunidade com poucos, enquanto outros, com muitos, como os do Mesmo e do Outro, havendo mesmo aqueles gêneros, como o do Ser, que, perpassando todos, não impedem que mantenham comunidade com todos (*Sof.* 254b). Na diérese propugnada pelo Estrangeiro, há formas possíveis,

72

opinião falsa, (ii) da imagem falsa e (iii) do discurso falso. O discurso verdadeiro supõe o nexa real entre as Formas, pelo qual associa o enunciado da ação ao seu agente, portanto, o predicado a seu sujeito. Para Maura Iglésias (2004, p.254), “como parte da refutação do Parmênides, Platão substitui a noção de pensamento como um *noein*, entendido como intelecção direta do ser (de algo que é como é), pela de um *dianoesthai*, pensamento compreendido como uma tessitura de seres, que só podem ser apreendidos nessa tessitura e de nenhuma outra maneira. Apreender o ser torna-se assim apreender as relações que unem um ser a todos os outros, relações que se tornam evidentes na prática dialética”.

enquanto há formas impossíveis, como o Movimento e o Repouso, pois não há entrelaçamento entre gêneros antitéticos, não afirmando que o movimento repousa e o repouso tampouco se move. Os gêneros do Ser, do Mesmo, do Outro são, pelo poder de comunidade recíproca, possíveis, porque cada forma, pensada como elementos atômicos, participa, em seus possíveis entrelaçamentos, do ser, da identidade e da alteridade. Para o Estrangeiro, não se deve aplicar o raciocínio em todas as formas (*mè perì pánton tôn eidôn*) a fim de não se confundir na multiplicidade. Tendo escolhido os chamados maiores (*tôn megíston legoménon*), deve-se examinar primeiramente como é cada um e como podem manter reciprocamente o poder da comunidade (*koinonías dýnámecos*), conquanto seja difícil apreender evidentemente o ser e o não ser (*Sof.* 254c).

O Estrangeiro de Eleia busca mostrar que, diferente de um único gênero, tendo dois nomes, há dois gêneros, o ser e o não ser, pois certos entes são afirmados em si e por si (*tà autà kath' autá*), enquanto determinados outros são ditos sempre em relação a outros (*tà pròs álla aei*) (*Sof.* 255c). Assim, é preciso afirmar a natureza do Outro como a quinta entre as formas, atravessando todas as demais, pois cada uma é outra perante outras, não por sua própria natureza, mas pelo participar da ideia do outro (*dià tò metéchein tês idéas tês thatérou*). Dentre os gêneros supremos, certos aspiram a se misturar mutuamente, enquanto outros não almejam se misturarem, devido sua própria natureza. Se o movimento é outro que o ser, é manifesto que o movimento é realmente não ser e ser (*kínesis óntos ouk ón esti kai ón*), já que participa do ser, sendo necessário, pela relação enantiológica, que o não ser exista no movimento (*tò mè òn epí te kinéseos*) e também, *a pari ratióne*, para todos os gêneros, porque a natureza do outro, transformando cada um em outro que o ser, produz o não ser (*Sof.* 256d). Portanto, é reto afirmá-los, todos conjuntamente, conforme tais relações, não seres e, porque participam do ser (*hóti metéchei tou óntos*), seres, pois existir é participar da ideia do ser. No entorno de cada uma das formas há, conforme a preceituação do Estrangeiro de Eleia, por um lado, uma pluralidade de ser e, por outro, uma quantidade ilimitada de não ser (*Sof.* 256e). Revelado que o não ser é, desvela-se a forma do não ser. Tendo sido demonstrado haver a natureza do outro, fracionada em todos os entes, por mútua relação, cada parte da natureza do outro, oposta ao ser, é realmente não ser (*óntos tò mè ón*) (*Sof.* 258 d). Os gêneros se misturam mutuamente, em que o ser e o outro permeiam todas as coisas. O outro, participando do ser, por causa desta participação (*dià taúten tèn méthexin*), é não aquele do qual participa, mas outro, sendo evidentemente não ser. O empenhar-se, para o Estrangeiro de Eleia, em separar todas as coisas do todo não é, de modo algum, conveniente e é totalmente alheio às Musas e à filosofia (*amóusou tinòs kai aphilosóphou*) (*Sof.* 259 d), revelando a ineficácia e a

inexpressividade discursivas. A mais consumada supressão de todos os discursos é desagregar cada parcela do todo, porquanto é pelo mútuo entrelaçamento das formas (*dià tèn allélon tòn eidôn symplokèn*) que o discurso se origina em nós (*lógos gégonen hemîn*) (Sof. 259e).⁸

O reto discurso é adverso à má logografia, porque imita sensivelmente o ser real, sendo, em sua condição de outro, sobretudo, sua imagem enquanto negação ontológica, compreendido, além do complexo sensível entre as vogais e consoantes, como tecedura de formas, mantendo mutuamente a comunidade, ao passo que o dialético é o único que tem a ciência específica a fim de desvelar a complexidade do real e a exprimir pelo discurso apropriado, diferenciando-o dos muitos outros produtores de discursos, como o rétor, o sofista e o poeta. A apreciação da comunidade dos gêneros, com seus possíveis entrelaçamentos, permite o entendimento da possibilidade do discurso verdadeiro e do discurso falso. Se tanto a opinião (*dóxa*) quanto o discurso (*lógos*) não se misturam ao não ser, é necessário evidenciar que tudo é verdadeiro, mas, se se misturam ao não ser, surgem a opinião falsa e o discurso falso (*dóxa pseudès gígnetai kai lógos*), porquanto, mediante o opinar ou falar os não-entes (*tò tà mè ónta doxázein è légein*), surge no pensamento e nos discursos o falso (*tò pseûdos en dianoía te kai lógois gignómenon*) (Sof. 260b).⁹ Havendo o falso, há o engano, em que tudo é

⁸ A apreciação da posse da ciência dialética pelo produtor de discursos é formulada no *Fedro* mediante a palinódia socrática do delírio erótico como a presença do deus no amante, reunindo à condição mortal a natureza imortal. Segundo Sócrates no referido diálogo, contemplando conjuntamente a multiplicidade disseminada, é preciso conduzi-la para uma forma única, a fim de que se torne manifesto, definindo pormenorizadamente cada elemento, sobre o que se deseja representar, enquanto a outra maneira de elaborar adequadamente um discurso é ser capaz de dividir por formas (*kat'eíde dýnasthai diatémnein*), pelas suas articulações naturais, empenhando-se em não mutilar suas partes, como se se utilizasse de modos de um mau açougueiro (*Fedr.* 265e). A dialética, por este duplo movimento de combinação e divisão, se constitui, de modo paradoxal, como a mais consumada retórica, sendo o lado destro da arte gráfica. Sócrates declara ser um amante das divisões e combinações (*erastés tòn diairéseon kai sunagogôn*), permitindo-lhe ser capaz de falar e de pensar (*Fedr.* 266b). Elogiando o método descoberto que manifesta a estrutura cósmica, Sócrates afirma que se contemplasse alguém capaz de se dirigir tanto para o um quanto para o múltiplo, tencionaria segui-lo de perto, acompanhando seu rastro como se ele fosse divino (*Fedr.* 266b). Sócrates propõe, pelo princípio cultural, um procedimento retórico, subordinado às operações dialéticas, por um lado, de unificação da pluralidade fenomenal numa ideia única, representada pela síntese, e, por outro, de divisão por formas, diérese, obedecendo às articulações naturais do discurso, semelhante ao vivente, representada pela análise.

⁹ Qual é no Sofista o estatuto ontológico do discurso falso e, por conseguinte, da imagem? Para Maura Iglésias (2003, p. 152), “provar que as imagens são possíveis a partir da mera afirmação de serem as coisas sensíveis imagens seriam uma grosseira petição de princípio, uma vez que a possibilidade de haver coisas que são imagens é o que se quer mostrar para poder afirmar a possibilidade de haver coisas sensíveis como imagens”. Segundo a autora (IGLÉSIAS, 2003, p. 153), “a investigação sobre o ser levou não só à descoberta do não ser como um ser outro, como à dedução dos gêneros supremos e à dedução da natureza do *pantelós tò ón*, ou da realidade real, como uma tessitura de ideias (*symplokè tòn eidon*), uma estrutura complexa, formada por ideias das quais algumas (os gêneros supremos) se comunicam com todas, algumas abraçam totalmente outras, algumas se comunicam parcialmente, e algumas não guardam nenhuma relação direta entre si. É essa estrutura de relações, algumas necessárias, outras não, que determinam a tessitura possível do sensível. E é sobre as coisas, que se apresentam sempre tecidas, que o discurso vai falar,

pleno de imagens, de cópias e de aparições (*eidólōn te kai eikónon kai phantasías*) (Sof. 260c). O sofista refugia-se neste lugar, não aceitando absolutamente o falso, pois ninguém, para esse pensamento, nem pensa nem fala o não ser (*tò gàr mè òn oúte dianoeîsthai tina oúte légein*). A consideração do *Sofista* como um diálogo que preceitua um revisionismo da hipótese ontológica das Formas esmaece a questão central do texto correlata à definição do gênero sofístico e à evidência da existência do *lógos pseudès* e da arte apatética. O não ser não participa, tanto pela perspectiva da sofística, relativa à arte erística, leia-se o Palamedes Eleata, quanto pelo prisma da ontologia monista eleata, da essência (*ousías gàr oudèn oudamê tò mè ón metéchein*) (Sof. 260c). O não ser, para a compreensão eleata do ente, é impensável e impronunciável, oposto à via da verdade. A comunidade dos gêneros supremos nos permite entender o nexos entre a ontologia e a política, entre a lógica e a moral, porquanto o sofista, limitado ao gênero agonístico, do combate, antilógico e erístico, induz, pelo discurso falso, pela comunidade entre o ser e o não ser, seu interlocutor às imaginações, aos discursos e às opiniões falsas, produzindo o dissenso e o ilusionismo político, de modo que o problema central do *Sofista* reside no questionamento do sentido do ser, haja vista que a ontologia eleata não resolve a questão do discurso falso (*lógos pseudès*) e do engano (*apatê*).

Compreendendo o *lógos* como sendo sempre o enunciado de algo (*lógos tinós*), o Estrangeiro de Eleia diferencia duas funções sintáticas principais ao enunciado, referentes à do sujeito da ação e à da atribuição de uma ação a esse sujeito, respectivamente, *ónoma* e *rhêma*, nome e verbo. O discurso originar-se-ia do entrelaçamento de nomes e verbos, podendo ser tanto um *lógos* verdadeiro quanto um falso. A tese proposta no diálogo sobre o *lógos* como tecedura de formas, *symploké eidôn*, explicita a condição para a verdade ou a falsidade do enunciado. O *lógos* falso seria também uma combinação, porém de formas impossíveis ou até mesmo contrárias, como o movimento e o repouso. Por meio da *symploké* das formas, o Estrangeiro formula o problema filosófico dos modos de dizer o ente, que desde Aristóteles se atém à enunciação das categorias, da relação entre a essência substrata e seus atributos, entre o substrato material e seus acidentes. Recusando a metafísica dos dois mundos, que cinde os âmbitos do sensível e do inteligível, julgo que o enunciado discursivo é o aparecer mesmo das formas no campo sintático, de sorte que a *koinonía tôn genôn* manifesta o nexos inextricável entre a realidade fenomênica e o estabelecimento de sua proponência linguística. A linguagem adquire relevância a fim de escapar do caráter metabólico e enganoso da pluralidade fenomênica, engendrado pelo artil sofístico, de modo que os gêneros supremos

i.e., são as coisas, que se apresentam sempre numa tessitura, que ele vai fazer aparecer, tanto como elas são quanto como elas não são”.

constituem o correlato ontológico do discurso, possibilitando, com efeito, condições necessárias de racionalidade e de determinação dos entes.

Em recente estudo sobre as relações entre lógica e dialética na Antiguidade, Michel Gourinat preceitua que o inquérito sobre o gênero sofístico consiste em “uma fenomenologia, correlata à ciência social emergente, pela qual Sócrates, Teeteto e o Estrangeiro de Eleia se referem à aparência ínsita na sociedade de seu tempo e à codificação dessa aparência em uma linguagem de sua época” (GOURINAT, 2016, p. 102), compartilhada tanto nos pequenos meios de homens instruídos quanto no mundo helênico.¹⁰ Propondo a diérese do gênero sofístico em espécies e tendo o compreendido em seis definições¹¹, cujo termo é o gênero dos prestidigitadores (*tò tôn thaumatopoiôn génos*), o ser do sofista, contraexemplo do filósofo, se revela um hábil produtor de imagens. Diversamente da retórica, na qual a habilidade astuciosa do rétor consiste em produzir uma definição consoante ao discurso proposto, ensejando no auditório universal a persuasão desejada pela técnica apatética, o método ao mesmo tempo sinótico da divisão por formas implica, para Michel Gourinat (2016, p. 103), que todas as definições possíveis enunciadas pelo dialético sejam repertoriadas, cotejando-as, e, nessa confrontação dicotômica, criticadas ao longo do processo dialógico. A aferição da existência da imagem, do discurso e da opinião falsos, de que o não ser é, produz, segundo o Estrangeiro de Eleia, a *enantiologia*, sendo que a contradição repousa no presumível intercâmbio entre

¹⁰ Para Michel Gourinat, a diérese no *Sofista*, cujo método engendra mediante a unidade genérica uma multiplicidade de espécies e subespécies, constitui um desenvolvimento lógico em face das operações descritas no *Fedro* a respeito das divisões destra e nefanda do delírio erótico, referentes respectivamente ao encômio e ao vitupério da possessão amorosa, de modo que o Estrangeiro adquire naquele diálogo uma função paradigmática de exposição das divisões dicotômicas. V. GOURINAT, Michel in GOURINAT, J. B. & LEMAIRE, J. (2016, p. 104): “En substituant l’Étranger à Socrate comme protagoniste du *Sophiste* Platon semble denier à Socrate le rôle historiquement déterminant qu’Aristote lui attribue dans la reconnaissance de l’importance de la définition pour la dialectique. Mais, de fait, les formules d’Aristote dans *Les parties des animaux* combinent les indications du *Phèdre* à celles du *Sophiste* sur le refus de la diérese chez les Présocratiques”.

¹¹ (i) A sofística é uma forma persuasiva, não violenta de escravidão, cuja captura e domínio são efetuados por discursos adulatários, de forma que os discursos judiciais (*dikaniké*), a eloquência deliberativa (*demegoriké*), a conversação particular (*prosomiletiké*) conformam um todo, nomeado arte da persuasão (*pithanourgiké téchne*), exercida tanto no âmbito privado quanto no público (*Sof.* 222 d). (ii) O sofista, percorrendo as cidades, mercadeja bens para uso e alimento da alma, assim como a música no conjunto (*mousiké sunápasas*), a pintura e escritura (*graphiké*), a prestidigitação (*thaumatopoiiké*) e muitas maravilhas para a alma, de modo que a segunda definição se reporta ao comércio de conhecimento. (iii, iv) A terceira e quarta definições se referem ao revendedor de conhecimento e produtor de conhecimentos. (v) A arte que recebe dinheiro por contendas privadas é a sofística, pois o gênero crematístico (*tò chremastikón génos*) na arte erística (*eristikés téchnes*), na antilógica (*tês antilogikés*), na arte contestatória (*tês amphisbetetikés*), na do combate (*tês machetikés*), na agonística (*tês agonistikés*) e na aquisitiva (*tês ketikés*) se relacionam ao gênero sofístico. (vi) A sexta definição se refere à arte da divisão, separando o melhor do pior mediante a purificação, havendo duas formas, uma correlata ao corpo e outra à alma. A refutação (*tón elénkhon*), por conseguinte, é a mais importante e poderosa das purificações (*megíste kai kyriotáte tôn kathárseon*) (*Sof.* 230 d). Pormenorizando, as seis definições enunciam os modos do parecer ser do sofista, pelos quais exerce, como um fenômeno social, sua presença na *pólis* ateniense.

os gêneros do ser e do não ser, pois, por essa evidência, ambos não podem mais ser pensados apenas como esferas topológicas distintas e equidistantes da *dóxa* como em *República* V, podendo, no *Sofista*, se comunicar a fim de constituir a tecedura das formas. Para entendê-los, *lógos*, *dóxa*, *phantasia*, em suas correlações com o verdadeiro ou com o falso, deve-se escrutinar, pelo emprego do método dialético, referente à diérese do sofista, as categorias ontológicas do ser e do não ser, mostrando de que modo podem ou não se entretecer no *lógos*, desvendando o mecanismo da *enantiologia*, contradição, que rompe com as proposições tanto da ontologia monista eleata quanto do raciocínio antilógico erístico, *nêmesis* da maiêutica socrática, atestado tanto nos diálogos iniciais, concernente ao *elénkhos* socrático, quanto nos diálogos intermediários.

O sofista efetua no âmbito privado com suas diatribes o que o rétor, empregando a má logografia, realiza no território público, nas assembleias e nos tribunais, enquanto orador popular. O não ser, de acordo com a comunidade dos gêneros supremos, mostrou participar do ser, conformando a natureza da imagem como o verossímil, como o outro do ser da ideia. Se a opinião e o discurso não tivessem comunidade com o não ser, não haveria o falso, interditando o entendimento da opinião e discurso falsos. É preciso, pois, explicar o que é o discurso, a opinião e a imaginação (*lógon kai dóxan kai phantasían*), a fim de tanto mostrar a comunidade que esses mantêm com o não ser quanto demonstrar o falso (*Sof.* 260e). O inquérito sobre a existência da declaração falsa se vincula ao desvendamento da prática sofística, à medida que se enunciam os outros como os mesmos (*thátera hos tà autà*) e os não entes como entes (*mè ónta hos ónta*), de sorte que pela síntese de nomes e verbos, em que o não ser é pensado e enunciado como ser, surge real e verdadeiramente (*óntos te kai alethôs*) um discurso falso (*Sof.* 263 d). O discurso falso, empregado tanto pela arte retórica quanto pela arte sofística, tornada arte apatética, se origina do não reconhecimento da verdadeira ciência discricionária das formas inteligíveis e dos gêneros supremos (*mégista gène*), que é a ciência dialética. Assim, porque há discursos tanto verdadeiros quanto falsos, deles inferimos que o pensamento (*diánoia*) é o diálogo interno da alma consigo mesma (*ho entòs tês psychês pròs hautên diálogos*), a opinião é o resultado do pensamento (*dóxa dianóias apoteleútesis*), enquanto a imaginação é considerada a mistura de sensação e opinião (*sýnmeixis aisthéseos kai dóxes*), pois, sendo congêneres do discurso, algumas são falsas (*Sof.* 264a). O pensamento, o discurso, a opinião e a imaginação podem ser ou verdadeiros ou falsos, não sendo essas últimas totalmente depreciativas, como supõe parcela da fortuna crítica platônica, esmaecendo a dimensão política do discurso filosófico. A circunscrição do gênero do não ser como gênero supremo tem como meta o desvelamento do discurso falso e os seus efeitos acarretados nas afecções da alma, no

pensamento, na opinião e na imaginação falsos. O *lógos* falso é também uma combinação, todavia uma *symploké* de formas consideradas impossíveis.

Considerações finais

Tendo detalhado na primeira seção o poder ontológico da comunidade dos gêneros supremos como resolução da contenda entre os filhos da terra e os amantes das formas, opondo historicamente as filosofias jônica e itálica da natureza, visei elucidar, na segunda seção, a tecedura das formas como sua manifesta expressão linguística, imagem sensível da harmonia complexa compreendida pela dialética. O campo da lógica do enunciado, entendido como *lógos perì tínos*, com suas formas inteligíveis compatíveis e incompatíveis, com seus gêneros possíveis e impossíveis, permite a Platão expor, pela persona do Estrangeiro de Eleia e de acordo com o vitupério àqueles que narram às crianças e aos jovens os mitos pueris, entorpecendo suas almas com um entretenimento infantil e adulatorio, as prováveis confusões entre os gêneros filosófico e sofístico, haja vista que esse escamoteia pelo discurso antilógico erístico tais operações constitutivas, entretecendo o não ser ao ser, promovendo o discurso, a opinião e a imagem falsos. Reconhecer o filósofo no sofista é supor erroneamente o mesmo pelo outro, o ser pelo não ser, o cão pelo lobo, inclusive, na realidade histórica determinada na *pólis* ateniense e atestada nos *Diálogos*, Sócrates por Górgias, à medida que apenas o gênero filosófico compreende, pela ciência dialética, a totalidade do real, a tecedura da realidade, em face dos muitos amantes de espetáculos, como o sofista, o rétor e os poetas. O filósofo conhece, por intermédio da divisão por formas, *diáiresis*, tanto a natureza das partes, discriminando-as mediante seus gêneros, quanto as suas possíveis relações a partir do conhecimento dialético da natureza do todo, possível por meio da apreensão sinótica.

A anuência apenas do caráter unigênito e imutável das ideias induz ao imobilismo de Parmênides assim como à erística dos sofistas, já que não existem nem o verdadeiro nem o falso, tornando-se preciso pensar, em sua oposição complementar ao repouso, a essência do movimento, necessária à aquisição do conhecimento e ao poder ontológico de comunidade entre as formas, de sorte que a tecedura das ideias, propugnada pelo Estrangeiro de Eleia, no *Sofista*, diálogo do período final, “constitui a resposta platônica ao problema do eleatismo, ou seja, às dificuldades entranhadas em uma apreensão monista das propriedades” (MIÉ, 2004, p. 102). De acordo com Jean François Mattéi (1996, p. 181), em sua perspectiva filosófica e mitopoética, articulando à cerrada análise filosófica a hermenêutica mítica, o estudo da comunidade dos gêneros supremos permite “estabelecer como a filosofia opera o deslocamento de uma figura divina, Héstita, a mais abstrata de todas as divindades do Panteão grego,

para uma ideia metafísica, Ousía, a mais concreta dentre as formas inteligíveis, recebendo a comunidade em seu seio". Para tanto, tornar-se-á preciso, por intermédio da caça ardilosa ao gênero do sofista, nêmesis do dialético, definir a teoria ontológica da comunidade recíproca dos gêneros supremos (*koinonía tôn mégiston genon*), incorporando o movimento assim como o repouso, termos antitéticos no poema, ao problema ontológico do Ser. Atendo-se tanto no *Fedro* quanto no *Sofista* ao processo de divisão por formas como o método próprio da ciência dialética, Platão visa explicitar sua função de desvelar a natureza ou destra ou especiosa do *lógos*. Se no *Fedro* a ciência dialética tem como contraexemplo a logografia, lado sinistro da retórica filosófica, no *Sofista*, o seu contraexemplo é a ciência doxástica, cujos procedimentos nefandos, para o dialético, emúlo do doxósofo, se pautam pela projeção no plano da linguagem das escolhas efetuadas no âmbito epistemológico. Reafirma-se, então, a copiosa construção da figura do filósofo e de sua ciência dialética a partir da percuciente exposição das artes produzidas pelos outros gêneros produtores de discurso, existentes na *pólis* clássica.

Podemos também ler a teoria da comunidade dos gêneros supremos do *Sofista* como resposta a uma das mais conspícuas aporias do eleatismo, evidenciada no *Parmênides*, relativa à possibilidade de cisão não só ontológica, mas também epistemológica entre os deuses e os homens, interditando àqueles o conhecimento dos assuntos humanos. Nesse diálogo, em que Platão descreve um Sócrates ainda inapto com as artes dialéticas e em embaraço com as investidas erísticas, efetuadas por Zenão de Eleia, Parmênides elabora uma dentre as várias críticas dirigidas à chamada teoria das Formas, que, se aceita, impossibilitaria a expressão de uma dialética trágica, manifesta na comunidade entre deuses e homens e na conseqüente participação destes no conhecimento, na verdade e no ser. A aporia atestada em *Parmênides* 134c diz respeito à possibilidade de haver um gênero mesmo de ciência, muito mais exato que a ciência entre nós, do qual participaria somente o divino, de sorte que nem as formas correlatas a essa ciência teriam o poder (*dýnamis*) que têm em relação às coisas conhecidas por nós, tampouco essas possuíram uma *dýnamis* em relação àquelas formas, acarretando, por esse princípio aporético, uma cisão entre dois campos epistemológicos e, por conseguinte, entre dois mundos. Por meio da tese da gigantomaquia cosmogônica entre os filhos da terra e os amantes das Formas, visa-se superar a aporia da cesura entre as esferas epistemológicas. Não se trata de cindir os âmbitos da *dóxa* e da *epistéme*, reportando-os a objetos distintos de conhecimento, mas antes de pensá-los como modalidades distintas de conhecimento. A relação entre o conhecimento próprio ao deus e aquele relativo ao humano não propõe a distinção entre duas formas diversas de conhecimento referentes a dois mundos separados, premissa da tese metafísica

dos dois mundos, porém entre duas modalidades de compreensão correlatas à mesma realidade. Por isso, faz-se necessário o ofício do filósofo e, por consequência, do dialético, à medida que ele pode discernir a possibilidade ou não da relação entre as formas inteligíveis e seus prováveis referentes visíveis.

REFERÊNCIAS

CORDERO, Nestor-Luis. **Platon, Sophiste**. Traduction, introduction et notes. Paris: GF Flammarion, 1993.

COULOUBARITISIS, Lambros. De la généalogie à la genéséologie. *In*: MATTÉL, Jean François (Org.). **La naissance de la raison en Grèce**. Paris: PUF, 1990, p. 83-98.

DIXSAUT, Monique. **Platon, Le Désir de Comprendre**. Paris: Jean Vrin, 2003.

DIXSAUT, Monique. **Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon**. Paris: Jean Vrin, 2001.

FREDE, Michael. Plato's Sophist on false statements. *In*: KRAUT, Richard (Org.). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge, C.U.P: 2006.

80

GILL, Christopher & McCabe, Mary Margaret. **Form and Argument in late Plato**. Oxford: OUP, 2004.

GOURINAT, Michel. La diérese est-elle une partie de la dialectique? *In*: GOURINAT, J.B. et LEMAIRE, J. (éd.). **Logique et dialectique dans l'Antiquité**. Paris: Jean Vrin, 2016, p. 85-106.

IGLÉSIAS, Maura. Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão. *Ideias – Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*. Ano 11 (2). Campinas, 2004, p. 233-262.

IGLÉSIAS, Maura. A relação necessária entre a primeira parte e a parte central do Sofista de Platão. **Boletim do CPA**. Campinas, n.º 15, jan./ jun.2003, p. 143-156.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**. UFMG: Belo Horizonte, 2006.

MATTÉL, Jean François. **Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide**. Paris: PUF, 1996.

MIÉ, Fabián. **Dialéctica, Predicación y Metafísica en Platón. Investigaciones sobre el Sofista y los Diálogos tardíos**. Córdoba: Ediciones del Copista: 2004.

PLATÃO. **Parmênides**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Edições Loyola, 2008.

PLATON. **Phèdre**. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

PLATON. **Sophiste**. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

RACHID, Rodolfo. A bela ordem incorpórea no *Filebo* de Platão. **TRANS/FORM/AÇÃO, Revista de Filosofia da UNESP, Marília**, v. 35, n. 2, 2012, p. 3-29.

RACHID, Rodolfo. O reverse da dialética, lógos e episteme na pólis clássica. **Códex, Revista de Estudos Clássicos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2020, p. 1-25.

81

TORRANO, JAA. Entre cão e lobo: com Sofista por Mestre. **Hypnos**. São Paulo, Ano 11, n. 17, 2006, p. 82-97.

VERNANT, Jean Pierre. Héstia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos. *In*: VERNANT, Jean Pierre. **Mito e Pensamento entre os Gregos**. São Paulo: Paz & Terra, 2002, p. 189-241.

Data de envio: 29/03/2021

Data de aprovação: 07/05/2021

Data de publicação: 15/07/2021