

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
FILOSOFIA

LUÍS ANTONIO ZAMBONI

O SER-CONHECIDO E O SER-NÃO-CONHECIDO EM O SOFISTA DE PLATÃO

Porto Alegre
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LUÍS ANTONIO ZAMBONI

O SER-CONHECIDO E O SER-NÃO-CONHECIDO EM *O SOFISTA* DE PLATÃO

PORTO ALEGRE

2023

LUÍS ANTONIO ZAMBONI

O SER-CONHECIDO E O SER-NÃO-CONHECIDO EM *O SOFISTA* DE PLATÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Professor Doutor Agemir Bavaresco.

ERECHIM

2023

Ficha Catalográfica

Z24s Zamboni, Luís Antonio

O Ser-conhecido e o Ser-não-conhecido em O Sofista de Platão /
Luís Antonio Zamboni. – 2023.

87.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco.

1. Sofista. 2. Platão. 3. Participação. 4. Ser-Conhecido. 5. Deus.
I. Bavaresco, Agemir. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

LUÍS ANTONIO ZAMBONI

O SER-CONHECIDO E O SER-NÃO-CONHECIDO EM *O SOFISTA* DE PLATÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Aprovada pela banca em: 31 de agosto de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS/Filosofia

Prof. Dr. Sérgio Augusto Sardi – PUCRS/Filosofia

Prof. Dr. Claudio Primo Delanoy – PUCRS/Letras

Dedico este trabalho ao meu pai Hermes Antônio Zamboni;
à minha mãe, *in memoriam*, Iracema Pedroso Goulart
Zamboni; ao meu filho Luís Augusto Marques Zamboni; e
a minha irmã Simone Indianara Zamboni.

AGRADECIMENTOS

De prima, agradeço à Deus pela existência. *Ad secundo*, agradeço à minha família e aos amigos pela compreensão e apoio. E, *ad tertio*, agradeço ao meu Professor Orientador Doutor Agemir Bavaresco e a todos os que contribuíram nesta caminhada.

“Os homens de linguagem sensata procedem também com sabedoria, compreendem a verdade e a justiça...”. Eclesiástico. (**BÍBLIA SAGRADA**, 2009, p. 887).

“O Verdadeiro, o Bem, o Belo são três aspectos da mesma realidade suprema, da qual derivam todos os Valores.”. Victor Goldschmidt. A Religião de Platão. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 30).

RESUMO

Na presente dissertação se adentra na obra *O Sofista* de Platão e se faz o enfrentamento do conceito fundamental *ser*, implícito na ontologia-epistêmica-discursiva platônica, para demonstrar a possibilidade do *falso* nos discursos retóricos dos sofistas. Assim, tem-se como problema central a suposição da resolução de um problema ontológico, relativo ao *não-ser*, a partir de uma abordagem epistêmica-discursiva para se chegar ao *ser-conhecido* e ao *ser-não-conhecido*, numa ontologia intelectualizante, em Parmênides e em Platão. Para tanto, faz-se o estudo do poema *Sobre a Natureza* de Parmênides e se aponta que a tese parmenidiana não é falaciosa, tendo em vista que o poema, ao vetar o *não-ser*, veta-o no escopo do universo dos reais, “r”, e ainda, a tese de Parmênides não é falaciosa porque, na elevada instância Existência, para além do Espaço, do Uno, das Formas e das Ideias Matemáticas, ela é a mesma em si mesma, e resiste, em repouso, a contradição do movimento. Na presente dissertação ainda: carrega-se uma narrativa da obra; apontam-se aspectos panorâmicos do pensamento platônico; demonstra-se a possibilidade de uma ontologia-epistêmica-discursiva; discorre-se sobre os sumos gêneros do ser: *movimento*, *repouso*, *próprio ser*, *mesmo* e *outro*, possibilitando o pensar sobre o *ser-conhecido* e o *ser-não-conhecido* que é *ser*, de modo que no universo do Absoluto, na Existência, no Espaço, no Uno e na Díade Indeterminada, não há *não-ser*, porque o *não-ser* é apenas outro nome dado ao *ser*; em alteridade. Ainda, apresenta-se o *Si-conhecido* e o *Si-não-conhecido*. Conduz-se do dualismo ao uno, no Bem e na Unicidade ou no Todo de Deus. Implica-se na onisciência Divina, tangente ao devir, ao futuro. E se aponta a corresponsabilidade entre criaturas e Criador, ordenados e Ordenador. Para tanto é composta de sete capítulos e utiliza o método da revisão bibliográfica.

Palavras-chave: Sofista. Platão. Participação. Ser-Conhecido. Deus.

ABSTRACT

In this dissertation, Plato's work *The Sophist* is explored and the fundamental concept of being, implicit in the Platonic-epistemic-discursive ontology, is confronted in order to demonstrate the possibility of the false in the rhetorical discourses of the sophists. Thus, the central problem is the assumption of the resolution of an ontological problem, related to non-being, from an epistemic-discursive approach to reach the being-known and the being-not-known, in an intellectualizing ontology, in Parmenides and in Plato. To this end, we study the poem *About the Nature* by Parmenides and it is pointed out that the Parmenidian thesis is not fallacious, considering that the poem, by vetoing *non-being*, vetoes it in the scope of the universe of reals, “r”, and yet, Parmenides' thesis is not fallacious because, in the elevated instance Existence, beyond Space, the One, Forms and Mathematical Ideas, it is the same in itself, and resists, in rest, the contradiction of movement. In the present dissertation also: a narrative of the work is carried out; panoramic aspects of Platonic thought are pointed out; a discursive-epistemic-ontology is demonstrated to the possibility; it discusses the highest genres of being: *movement*, *rest*, *being itself*, *same* and *other*, making it possible to think about *being-known* and *being-not-known* that is being, so that in the universe of the Absolute, in the Existence, in Space, in the One and the Indeterminate Dyad, there is no *non-being*, because *non-being* is just another name given to *being*, in otherness. Still, the *Himself-known* and the *Himself-not-known* are presented. It leads from dualism to the one, in the Good and in the Unicity or in the Whole of God. It is involved in Divine omniscience, tangent to becoming, to the future. And the co-responsibility between creatures and Creator, ordered and Ordinator, is pointed out. For that, it is composed of seven chapters and uses the bibliographic review method.

Keywords: Sophist. Plato. Participation. Be-known. God.

SUMÁRIO

1	Introdução	13
2	A panorâmica da obra <i>O Sofista</i> de Platão.	17
	2.1. Da narrat6ria.	17
	2.2. Da elucida76o da obra <i>O Sofista</i>	25
	2.3. Da estrutura anal6tica da interpreta76o da obra <i>O Sofista</i>	26
	2.4. Da estrutura da obra <i>O Sofista</i>	26
	2.5. Do programa da obra <i>O Sofista</i>	27
	2.6. Do poema <i>Sobre a Natureza</i>	29
	2.7. Da obra <i>O Sofista</i> , segundo Antonio G6mes Robledo.	34
	2.8. Da obra <i>O Sofista</i> , segundo Jos6 Trindade Santos.	36
3	A comunh6o das formas, segundo Antonio G6mes Robledo.	49
4	O ser e o n6o-ser, o mesmo e o outro, no di6logo com o Estrangeiro de El6ia.	59
5	Da quest6o da comunh6o, da participa76o e da linguagem.	64
6	O ser-conhecido e o ser-n6o-conhecido, numa analogia ao mesmo e ao outro	69
7	Conclus6o	79
	Refer6ncias Bibliogr6ficas	85

1. INTRODUÇÃO

No presente trabalho apresentado para a obtenção do grau de mestre em Filosofia, outorgável pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, adentra-se na obra *O Sofista* de Platão e se faz o enfrentamento do conceito fundamental *ser* implícito na ontologia platônica, para demonstrar a possibilidade do *falso* nos discursos retóricos dos sofistas. Tendo-se como problema central a suposição da resolução de um problema ontológico, relativo ao *não-ser*, a partir de uma abordagem epistêmica tangente ao *ser-conhecido* e ao *ser-não-conhecido*.

Assim, a pesquisa sobre o *ser* em Platão, colhido a obra *O Sofista*, implica no abarcamento do poema *Sobre a Natureza*, de Parmênides, e da escola eleática, escola esta que mantivera sua posição aceita por quase um século pela maioria dos pensadores gregos da época, qual seja, conforme o fragmento 2B: “*a que há e jamais pode deixar de ser [...] e a que não é e nem sequer pode haver*”, (BARBIERI, 2020, p. 317) e “*ouviste-quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser, [...] o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não ser, não é possível, nem mostrá-lo*” (SANTOS, 2000, p. 19), constituindo-se, destarte, um gênero de discurso veritativo, um acatamento da negação como contrariedade, um aceite da concepção ontológica de verdade e uma admissão do *não-ser* como inefável; bem como, implicando-se no enfrentamento da tese parmenidiana, pondo-a em aporia e incidindo-se num *parricídio teórico*, mesmo que impreciso e em primeiro esboço, ao demonstrar que o *ser* de alguma forma não é e que o *não-ser* de alguma forma é.

Deste modo, diante da amplitude do conceito fundamental *ser*, recorta-se à temática ao *ser* e ao *não-ser* no escopo da obra *O Sofista*, debruçando-se nesta dissertação sobre as questões quanto ao *ser*, ao *falso* e ao discurso. E com isso se tem que a contribuição deste trabalho, para o pensamento filosófico, consista em esboçar reflexões sobre a raiz semântica do *ser*, *εἶναι*, em Parmênides e em Platão.

Para tanto, colhe-se que o programa platônico, em *O Sofista* (SANTOS, 2011), objetiva demonstrar que há possibilidade do *falso*; que o programa da obra fora concebida para desarticular a estratégia dos sofistas nos debates erísticos; que o programa platônico alargara a abrangência da ontoepistemologia para a linguagem; que o programa almeja um ideal de conhecimento perfeito, através: do dualismo ontoepistêmico¹; da faculdade cognitiva, para conhecer a realidade, e do poder de discurso, para que a capacidade humana conheça a realidade. Ainda, colhe-se que o programa de pesquisa, também, aspira demonstrar a relação do *mesmo* e do *outro* (*identidade e diferença*); e, que, entre outros, o programa da obra implica na aplicação da prática da linguagem, estabelecendo o

¹ Ontoepistêmico: “O termo se refere à condição no qual o princípio é simultaneamente referido à ordem do Ser e do conhecer, em Platão, e a impossibilidade de considerarmos separadamente estes aspectos.”. (SARDI, 2004, p. 15).

enunciado (identidade e predicado) para dizer o que é.

Outrossim, aponta-se que a obra *O Sofista* pode ser compreendida, quanto a sua estruturação, liminarmente, em três fases ou blocos, os quais se caracterizam pela temática e pelo método (SANTOS, 2011). Os blocos, inicial e final, valem-se do método diairético², onde se desenvolvem as sete dicotomias, as sete definições, atribuídas ao sofista. O bloco central se vale do método constelatório, aporético-construtivo, a fim de: demonstrar a *identidade* e os *predicados* do *ser*; demonstrar a possibilidade do *não-ser*; demonstrar a possibilidade do *falso*; e a possibilidade do *discurso falso*.

A estruturação da obra o Sofista também pode ser compreendida, amplificadamente, em temáticas, que vão desde: a definição do sofista, pelas sete³ dicotomias; a refutação e o aprimoramento do pensamento de Parmênides; a demonstração das várias doutrinas sobre o *ser*; a apresentação dos *sumos gêneros*; o enfrentamento do *movimento* frente ao *ser*; o apontamento da *Existência*⁴; a análise das condições de possibilidade do discurso (*comunhão, participação, identidade e predicação*) até a possibilidade do *discurso falso*. De modo que a estrutura da obra consiste em: fazer um apanhado inicial do sofista pelo método dicotômico (*diairesis*); desenvolver, através da conjuntura constelatória de temáticas, uma demonstração das concepções do *ser*, do *pensar* e do *dizer*; apresentar a teoria da *participação*, da *comunhão* e dos *sumos gêneros*; adentrar no enfrentamento do discurso; demonstrar que o *mesmo* e o *outro* são condições necessárias ao *logos*, enquanto enunciado com *identidade e predicação*⁵, *Sof. 251 a - b*; e, finalizar com a definição do sofista como um ilusionista.

² Método diairético que, na obra *O Sofista* tem a função de apresentar a hipótese da *diferença* (*outro*), através de um exercício lúdico introdutório, mas, profundo na medida em que trabalha o grande e o pequeno, o limitado (*πέρας*) e o ilimitado (*ἄπειρον*) em um exercício dialético. Valendo-se das dicotomias que, inclusive, podem ser pressupostos de números, conforme se colhe de David Ross. “O que Aristóteles diz é que o Uno era o elemento formal, e o grande e o pequeno o elemento quase-material da geração dos números. Isso mais bem sugere que, para Platão, o ponto de partida da produção numérica é o *πέρας* e *ἄπειρον* do *Filebo*, e não o *διαίρεσις*. Stenzel é completamente ignorante deste fio comum, (c) Ele é ignorante das indicações detalhadas de Aristóteles sobre a derivação de números particulares. O ponto de vista de Stenzel foi consideravelmente aprimorado por Becker⁷⁵, que, no entanto, apoiou sua suposição de que a derivação de números havia sido feita por meio de dicotomias.” “*Lo que dice Aristóteles es que el Uno era el elemento formal, y lo grande y pequeño el elemento casi-material, de la generación de los números. Esto más bien sugiere que, para Platón, el punto de partida de la producción numérica es el πέρας y ἄπειρον del Filebo, y no la διαίρεσις. Stenzel ignora por completo este hilo conductor, (c) Ignora las detalladas indicaciones de Aristóteles sobre la derivación de los números particulares. El punto de vista de Stenzel fue considerablemente mejorado por O. Becker⁷⁵, quien, no obstante, secundó su presunción de que la derivación de los números se había hecho mediante dicotomías.*” (ROSS, 1993, p. 231).

³ Sendo que a sétima definição difere muito das seis primeiras, eis que nesta, perfaz-se pelo método dialético o afunilamento das definições de um gênero frente ao outro, demonstrando a *diferença*, enunciando as razões da diferença e demonstrando especificamente o gênero sofístico, que carrega em *si* a intenção do discurso *falso*.

⁴ Apontamento da *existência*, eis que se colhe das obras *Timeu* e das lições não escritas de Platão e de David Ross (ROSS, 1993, p. 146) a distinção de *existência, identidade e diferença*.

⁵ “Enquanto a leitura veritativa de *einai* é mantida em suspenso (será descartada em 263b), a identidade está de modo evidente associada ao Mesmo, enquanto a predicação exprime a participação no Outro. Mas esta última leitura levanta uma imensidade de problemas.

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

Destarte, frente as largas possibilidades de abordagem da obra *O Sofista* de Platão, que vão desde o exercício da dicotomia, o exercício da dialéctica⁶, a análise da ética até as questões de linguagem, a presente dissertação segue pela abordagem ontoepistêmica, enfrentando e percorrendo as questões da *falsidade* e da validade do *não-ser*, pois, (SARDI), Platão aponta à estrutura transcendental da razão frente a anamnese, assim, trata de uma *estrutura transcendental da razão* para reformular a *estrutura da reminiscência*, ao invés de supor a anamnese como acesso à realidade, põe a ordem do ser e a ordem do pensar em paralelo, para que a verdade seja possível.

Para tanto se vale da utilização do método de revisão bibliográfica, firmando-se na obra platônica, nos fragmentos de Parmênides e em comentadores, em especial no platonista mexicano Antonio Gómez Robledo, com a sua obra *Platão Os Seis Grandes Temas de Sua Filosofia*; no platonista português José Trindade Santos, com a introdução a obra *O Sofista*, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian; em David Ross, um platonista inglês, com a obra *Teoria das Ideias de Platão*; em Victor Goldschmidt, um platonista alemão, naturalizado francês, com sua obra *A Religião de Platão*.

Destarte, dispõe-se a dissertação em sete capítulos que adentram numa narrativa e numa apreensão da obra, onde se desenvolvem as questões centrais, quais sejam: o enfrentamento da *participação*, da *comunhão*, da *compresença*, dos *sumos gêneros* e da aplicação dos *gêneros supremos do ser*, finalizando com a proposição do *ser-conhecido* e do *ser-não-conhecido*.

Assim, aponta-se que o enfrentamento das questões do *ser*, por Platão, fora contingência, tenho em vista que alguns sofistas, como Górgias, refugiavam-se numa interpretação dos ensinamentos da escola eleática, para se esconderem no *falso*, valendo-se da concepção ontológica da verdade. Aponta-se, também, que, conforme o comentador José Trindade Santos, Platão, ao desenvolver o diálogo *O Sofista* aspirava mais que conceituar o sofista, aspirava fazer uma autocrítica da *Teoria das Formas (Ideias)* e dar cabo dos trabalhos de autocrítica desenvolvidos nas obras *Parmênides*, *Teeteto*, e *O Político*, que conjuntamente com a obra *O Sofista*, fazem a reconstrução da *Teoria das Ideias* e o enfrentamento do *ser* e do *discurso*. Ensejando, assim, a transformação do *discurso veritativo* para o *discurso informativo*, explicando a dialéctica e demonstrando a natureza do discurso, em *enunciados* compostos pela *identidade* e pela *predicação*.

No capítulo segundo, *Da Panorâmica da obra O Sofista*, tem-se a narrativa da obra, donde se percebem as sete definições do sofista, conceituando, ao final, o sofista como imitador, produtor

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

1. existem; 2. não são idênticos um ao outro; 3. podem ser ditos um do outro." (SANTOS, 2011, p. 103).

⁶ "A ciência que descobre as Formas que unem e separam é a dialéctica", "*La ciencia que descubre las Formas unidoras y las separadoras es la dialéctica*" (ROSS, 1993, p. 137). "A religião das leis realiza, para cada um dos cidadãos, uma obra exatamente análoga àquela que a dialéctica opera na alma dos filósofos" (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 121).

de ilusões. Colhem-se, também, os apontamentos teóricos quanto aos *sumos gêneros* (ao *movimento*, ao *repouso*, ao *próprio ser*, ao *mesmo* e ao *outro*), à *participação*, à *comunhão* e ao *não-ser*. No capítulo terceiro, *Da comunhão das formas, segundo Antonio Gómes Robledo*, tem-se a ênfase da *comunhão* como diferente da *participação* (μέθεξις), eis que esta está numa relação de *alteridade*, enquanto aquela está numa relação de *estendimento sobre*, presença (Παρουσία), o que possibilita a comunhão entre o *ser* e o *movimento*. No capítulo quatro, *O ser e o não-ser, o mesmo e o outro, no diálogo com o Estrangeiro de Eléia*⁷, apresenta-se o questionamento sobre o que os gregos querem dizer com o termo *ser*⁸, quando dizem que “*todas as coisas são ‘quente’ e ‘frio’*”, *Sof. 243 d - e*⁹, de modo que não se apercebem que tratam como iguais três entidades diferentes, eis que são diferentes o *ser*, o *quente* e o *frio*. Ao apontar isso o Estrangeiro de Eléia começa a introduzir a concepção de *comunhão*, além da concepção de *participação*. Eis que se unem as entidades através da cópula, que lhe dá existência, assim, ao se valerem do verbo implicam num problema de substantivação. Ou seja, sinteticamente: a *comunhão* implica a *cópula*. Do capítulo quinto, *Da questão da comunhão, da participação e da linguagem*, aborda-se que Parmênides entende que só o *ser* é e que Platão entende que de alguma forma o *ser* não é e o *não-ser* é. Assim, para Platão refutar a tese de Parmênides é fundamental que Platão demonstre que em algum aspecto o *ser* não é e que o *não-ser* é, assim ele apresenta os cinco *sumos gêneros*: *movimento*, *repouso*, *próprio ser*, *mesmo* e *outro* e apresenta a hipótese de *participação* e de *comunhão das formas*, tendo-se por *participação* a relação do *mesmo* com o *outro* e no *outro*, “*O argumento define a participação como o tipo de combinação dos gêneros suportado pela negação da identidade; seja, como “identidade parcial”*”. (SANTOS, 2011, p. 111), que limita o *mesmo* em alguns aspectos e que participa do *mesmo* em outros aspectos, enquanto que em *si* se limita em decorrência do *outro*. Assim, o *outro* participa da constituição do *mesmo*, limitando-o como *alteridade* e não mais como *contrariedade*¹⁰ ou como *contradição*. Do capítulo sexto, *O ser-conhecido e o ser-não-conhecido, numa analogia ao mesmo e ao outro*, adentra-se numa analogia entre o *ser* e o *não-ser*, entre o *mesmo* e o *outro*, onde o *outro* é o *não-ser* do *mesmo*, e se aborda o *não-ser* como sendo a *alteridade* do *ser*, mas à ambos predicável o *ser* dentro do *ser-Absoluto*, eis que se colhe da obra *O Sofista* uma ontologia-epistêmica-discursiva de *participação*, com associações mútuas e necessárias que possibilitam o discurso – *identidade* e *predicação*, com atividade do intelecto. Destarte, nesta eira, do inteligível, adentra-se no objetivo do capítulo, qual

⁷ Adotou-se nesta dissertação ao termo “Eléia” acentuado, tendo em vista que é assim grafado na obra *Sofista* publicada na edição Pensadores, (PLATÃO, 1972, p. 137), ademais, adotou-se esta grafia com acento agudo por entender que até no acento reside uma idealidade.

⁸ Sendo que se colhe de Parmênides também a substantivação do verbo *ser*.

⁹ “Nós os suporemos presentes, pessoalmente, e lhes proporemos estas perguntas: “Que deveis vós todos, para quem o Todo é o quente e o frio ou algum para desta espécie, entender por esse vocábulo que aplicais ao para quando dizeis que tanto o par, como cada um de seus termos, “é”?”. (*Sof. 243 d - e*), nesta passagem se pode conjecturar um breve contato com a teoria dos números ideias e com o pitagorismo.

¹⁰ Contrariedade ou contradição que é entendido no pensamento parmenidiano.

seja: o *ser-conhecido* e o *ser-não-conhecido*, partindo-se do *mesmo* e do *outro*, em *participação* e em *comunidade*, inclusos dentro do Absoluto¹¹ e se chegando ao *mesmo* e ao *outro* do próprio Absoluto em si. E assim, tal qual o *ser* é o *mesmo* e o *não-ser* é o *outro*, o *ser-conhecido* é o *mesmo* e o *ser-não-conhecido* é o *outro*, mas o *mesmo* e o *outro* são *ser*.

Porém este trabalho desloca o enfrentamento do *ser* para o próprio *Absoluto*, a própria Existência, desloca para além do Belo e do Bem, aplicando as *categorias supremas do ser* ao *Si*, tratando-se o *Si* como Deus, no cristianismo, donde emanam implicações tais como: há o *Si-conhecido*; há o *Si-não-conhecido*, mas, ambos estão e são no Uno e na *Unicidade*, o que implica na *não-onisciência-futura* de Deus e na possível corresponsabilidade entre as criaturas e o Criador, entre ordenados e Ordenador, no devir.

Por fim, conclui-se que a pensamento de Parmênides não é falacioso e que há de permanecer frente a proposição de Platão em *O sofista*, porque o *não-ser*, proposto por Platão, é apenas o *ser* dito com outro nome, para possibilitar a intelecção, para possibilitar a explicação e para possibilitar a justificação do *enunciado* como *identidade* e *predicação*, como o *mesmo* e o *outro*. E ainda, a tese parmenidiana se sustenta, tendo em vista que proclama o poema considerando o *ser*, (se.r; εἶ.v.ai), no escopo da *realidade*¹².

Para tanto, este trabalho comporta sete capítulos: 1. *Introdução*; 2. *A panorâmica da obra O Sofista de Platão*; 3. *A comunhão das formas, segundo Antonio Gómes Robledo*; 4. *O ser e o não-ser; o mesmo e o outro, no diálogo com o Estrangeiro de Eléia*; 5. *Da questão da comunhão, da participação e da linguagem*; 6. *O ser-conhecido e o ser-não-conhecido, numa analogia ao mesmo e ao outro*; e 7. *Conclusão*. E se valera do método da revisão bibliográfica.

2. DA PANORÂMICA DA OBRA O SOFISTA DE PLATÃO

2.1. Da narrativa

Neste tópico se apresenta uma narrativa¹³, assim a obra *O Sofista* é um texto pelo método interrogativo dialógico, conforme Parmênides usava, aborda as temáticas através do diálogo entre Teodoro, Sócrates, Estrangeiro de Eléia e Teeteto, tendo Teeteto como *interlocutor* e o Estrangeiro de

¹¹ Neste trabalho tomar-se-á por *Absoluto* aquilo que comporta e que engendra: o *Espaço*, o *Demiurgo*, o *Uno*, as *Formas e as Causas Formais*, a *Unicidade* e a *Existência*.

¹² Estendendo a realidade, a razão, “r”, ao “se.r” e ao “pensa.r”.

¹³ Aponta-se, para efeitos de rechaçar eventuais acusações de autoplágio, que este relato panorâmico da obra *O Sofista* já fora objeto de trabalho acadêmico apresentado sob forma e resenha à disciplina de Tópico Especiais II, junto a UFFS (Universidade Federal da Fronteira Sul), entre outros, sendo agora implementado e aperfeiçoado, porém, tendo em vista que parte da obra *O Sofista* será objeto desta dissertação se acosta o relatório para auxiliar na percepção panorâmica sobre a obra platônica.

Eléia como *refutador*. No diálogo percebe-se o interesse de Sócrates em saber o que pensam os homens de Eléia sobre os filósofos, sobre os políticos e sobre os sofistas: se são três gêneros, dois, ou a mesma coisa. Assim, há uma busca pelos objetos que definem o sofista, não apenas o nome, buscando-se então a predicação e a identidade.

A obra aborda: a imitação, semelhante ao mobiliário, conforme se depreende de *Sof. 219 a*; o produzir como *tornar-se*; a arte da produção; a arte da aquisição, discorrendo sobre aquisição de conhecimento, ganho pecuniário, luta e caça, aquisição que não produz, apenas se apropria, pela palavra ou pela ação. Platão, como exercício do método diairético (SANTOS, 2021) discorre sobre a arte de pescador; sobre a compra e a apoderação; a luta (às claras); a caça (à armadilha); a caça aos inanimados e aos animados; aos terrestres e aos aquáticos (nadadores).

Classifica em gêneros, exercita a dicotomia entre o gênero do nadador (voador e aquático) com gênero voador (aves); entre a pesca de rede (o cerco que prende) e a pesca que fere com arpão e anzol, nessa está a caça vulnerante (à noite ao fogo, ao dia à fisga), semelhante as técnicas do sofista. Assim, o pescar de arpão pesca de cima para baixo e o pescar com anzol, aspaliêutica, pesca de baixo para cima, implicam em uma técnica. A sofística também implica numa técnica, logo, depreende-se que o sofista não é leigo e tem nome importante, tem técnica.

A obra *O Sofista* discorre no diálogo sobre: os caminhos que se divergem: uns ao mar, aos rios, aos lagos; outros, à terra e à outra espécie de rio; a caça aos selvagens e aos domésticos (homem é doméstico); a caça violenta (rapina, escravidão, guerra) e persuasão (caça ao homem); a persuasão do público (político orador); a persuasão de indivíduos (particular); a caça aos amantes (amor, presentes) arte do amor; a caça interesseira (arte do galanteio ou da lisonja), que recebe dinheiro, assim, o sofista é um lisonjeador que recebe dinheiro. A obra *O Sofista* enfrenta: o simulacro, mas o sofista é outro gênero; a caça e a troca (o presentear e o comercializar); o comércio (venda direta e venda terceira); o atacado; o varejo (local); a importação (entre cidades, objetos para o corpo e para a alma); os músicos, os pintores, os instrumentistas (recebem o título de negociantes), mas fazem cópia da cópia, *eikasía*; a venda da ciência por atacado, de cidade em cidade (também é negócio); a venda da ciência espiritual (importação espiritual); a venda da arte da exibição.

Aponta a obra que o sofista negocia discursos e ensinamentos relativos à virtude (importação espiritual). E revela a diferença entre o magistério e a sofística, *Sof. 224 a*, na importação do conhecimento, aquele, atacado de técnicas, esse, atacado de ensinamentos espirituais e de ensino da virtude. Aponta a venda de ensinamentos, onde, uma parte compra, outra parte “produz”, vivendo deste mister, bem como, aponta a aquisição por troca de bens produzidos por terceiros. Deste tipo de objeto é a sofística.

A obra platônica, *O Sofista*, ainda mostra o erístico mercenário (aquisição por luta); a contestação (argumento contra-argumento – público, longo arrazoado sobre questões jurídicas; privado, perguntas e respostas, alternando contestações, objetivando levar o adversário ao

contraditório). Clareia também que o jurídico é sem arte, mas com técnica. A erística é com arte e leva a perder ou a ganhar dinheiro.

Leciona Platão que o sofista é performático (mutável e diverso), liso “‘*Não o apanharemos com uma só mão*’? *TEETETO – Nesse caso é preciso usar as duas mãos.*”, (Sof. 226 a). Assim, apreende-se, (SANTOS, 2011), que se terá que utilizar de vários métodos para definir o sofista, tais como: o método dicotômico e o método aporético-construtivo.

Ainda, a obra compara a perseguição ao sofista aos trabalhos domésticos, para compreender o refutar e o refutador (filtrar, peneirar, escolher, debulhar, cardar, entrelaçar, desembaraçar, entre outros). Ou seja, a obra de Platão apresenta o *método diairético* (SANTOS, 2021) e o *exercício da purificação*, Sof. 226 d, que retém o melhor e rejeita o pior, por *semelhança* e *dessemelhança*, sendo que esta purificação se dá de múltiplas formas, aos corpos vivos, pela ginástica e pela medicina, internamente, e pelas artes banhísticas, externamente. Já aos corpos inanimados pelo apisoador (“curtidor de couro”).

O método consiste em encontrar as *semelhanças* e as *dessemelhanças*, em encontrar afinidades e em desembaraça-la, ou seja, o método específico da argumentação, através da racionalidade e do discurso, objetiva purificar a alma, purificação que se dirige ao pensamento, assim, purificar do mal e conservar o resto.

Platão, em Sof. 227 c, ensina duas espécies de mal da alma: um, a enfermidade, que sobrevém ao corpo; e, dois, a fealdade (desmedida, discórdia). Então, tem-se a *discórdia*, que é a ruptura da afinidade, é a ruptura daquilo que a natureza torna afim; e se tem a *fealdade*, que é a falta de medida, que leva a deformidade genérica. De modo que a alma dos maus porta um desacordo mútuo e geral contraposto à inegável afinidade original.

Colhe-se da obra *O Sofista* a referência ao *movimento* e narrando-se que nesse há um fim à que a pessoa se propõe, Sof. 228 c¹⁴, “*Participa do movimento e se propõe a um fim*” e se fracassa há uma assimetria¹⁵. Colhe-se, ainda, que a ignorância é involuntária e que se atirar à *verdade*, e sob o próprio impulso da razão se desviar, é um contrassenso. Destarte há dois males da alma: a *maldade* (enfermidade) e a *ignorância*. Também dois vícios da alma: a *covardia/intemperança* e a *injustiça*. E, existem duas¹⁶ artes curativas ao corpo: a *ginástica*, para curar a fealdade, e a *medicina*, para a enfermidade.

Deste modo o autor da obra aponta à correção para a falta de medida, para a injustiça e para a covardia. Correção essa que é uma técnica para se aproximar da justiça, conforme a opinião humana.

¹⁴ Sof. 228 c, pode ser lido com um trecho ético e também pode ser lido como um trecho ontológico, eis que dá abertura para teoria da participação e dos sumos gêneros.

¹⁵ Podendo-se começar a conjecturar a “assimetria” como um *falso*.

¹⁶ Faz sentido conjecturar nesta passagem, ao mínimo duas hipóteses: uma hipótese é a de que Platão inicia a apresentação da teoria participação, sendo as passagens diairéticas um exercício introdutório; outra hipótese é uma referência aos *Números Ideias*, ao Uno, a Díade Indefinida, o grande e o pequeno, tanto é que na sequência se discorre sobre a *medida*.

E, difere *educação* (que é ampla) de *ensino* (que é uma parte da educação). Aquela é que visa libertar da ignorância. *Educação*, nome usado pelo helênicos.

Aponta Platão, *Sof. 230 a*, nas palavras do personagem Estrangeiro de Eléia, que o ensino do discurso pode se dar pela *admoestação* (que consiste numa reprimenda, seguida de um abrandamento acolhedor, sendo pouco eficaz, porque o ignorante, que se acha sábio, não aceita) e a *interlocução* (que consiste num processo, de perguntas e de respostas, que objetiva levar o interlocutado a cair em contradição e perceber o erro e, em tese, romper com a ignorância), ensejando, assim, a *maiêutica*, *μαιευτική*, para dar à luz, para fazer nascer o conhecimento.

Apreende-se, ainda, de Platão, *Sof. 230 b - d*¹⁷, que o método maiêutico consiste em propor um questão ao interlocutor aspirando ouvir algo de valor e ao perceber as respostas que valem e as respostas que pouco valem ou nada valem, verificar a vaidade das opiniões errantes, aproximá-las da crítica, confrontando-as entre si referente ao mesmo objeto e, destarte, levar o interlocutor a perceber que são contraditórias as respostas.

Nisso a obra aponta à um aperfeiçoamento do método aporético de interlocução, onde, propõe questões objetivando obter algo valioso, relevante, importante; e, quando percebe que o interlocutado não diz algo valioso, faz a contraposição aos argumentos e faz a crítica às questões errantes. Aponta contradições sobre o mesmo aspecto, as mesmas relações, os mesmos pontos de vista. O que causa um desconforto, desequilibra, e assim, fica mais propenso a conciliar e os proveitos podem ser mais duradouros.

Discorre sobre o *Princípio-do-Muro, Método-Purgativo*, que possibilita um proveito após a refutação, para levar o sujeito ao “estado de manifesta pureza e acreditar saber justamente o que ele sabe, mas, nada além”¹⁸, (*Sof. 230 d*), logo, apreende-se na obra *O Sofista* a importância da refutação, que é: *purificação da alma*.

Absorve-se do texto *O Sofista* que se acredita que quem não se submete a prova de refutação, permanece impurificado das maiores máculas e conserva a falta de educação e a fealdade. Por outra via, quem pratica a arte da refutação se purifica. Mas, colhe-se do texto que há receio de atribuir isso ao sofista. “*Quem pratica a arte da refutação, como se chama? Estrangeiro [...] tenho receita de*

¹⁷ “Hóspede de Eleia - Interrogam sobre as coisas que alguém julga que diz, sem nada dizer; questionam com facilidade as opiniões assim erráticas e, conduzindo-as com argumentos para um mesmo alvo, comparam umas com as outras e demonstram que se acham em contradição consigo mesmas acerca das mesmas coisas, em relação a elas e segundo elas mesmas. Ora, vendo isso, os questionados irritam-se contra si próprios e amansam-se em relação aos outros; desse modo, liberam-se das suas próprias opiniões, grandiosas e obstinadas, e esta liberação é de todas a mais agradável de ouvir e a mais segura para quem a experimenta. Pois, ó querido jovem, os que se purificam a si mesmos, considerando, como acham os médicos acerca dos corpos, que um corpo não poderia tirar vantagem do alimento oferecido antes que alguém retirasse as impurezas que nele há, pensam o mesmo acerca da alma: que ela não tirará proveito dos ensinamentos oferecidos antes que alguém, contestando o refutado, o rebaixe pela refutação, expulsando as opiniões contrárias aos ensinamentos e pela purificação torne manifesto aos que julgam saber apenas aquilo que sabem e nada mais.” (*Sof. 230 b - d*).

¹⁸ (*Sof. 230 d*).

chama-lo de sofista”, (Sof. 230 e – 231 a). Aponta ainda ao cão e ao lobo (doméstico e selvagem), mas, já se dissera que o homem é um animal doméstico.

A obra perfaz a recapitulação: um, caçador de jovens, prestigiador; dois, vendedor de atacado; três, varejista das coisas da alma; quatro, vendedor de ciências; cinco, disputador, erista, contraditor, sofista; seis, sofista autêntico (filósofo), um purificador de almas pelo método da refutação; e sete, ao final a obra apresenta o sofista como um produtor de ilusões.

Da obra se colhe que o sofista tem, em seus assuntos: coisas divinas (visíveis na terra, no céu e os fenômenos); as questões do *dever* e do *ser*; *leis*, *política* (bons discursadores). Mas, os sofistas repetem os conhecimentos já conhecidos, repetem os escritos de Protágoras¹⁹.

Ainda, eles estão sempre prontos para discutir, acreditam-se, a si mesmos, capazes de discutir qualquer assunto, atitude que é questionada pelo Estrangeiro de Eléia “*Estrangeiro – Como poderia então o incompetente, ao contradizer o competente, jamais dizer qualquer coisa de verdade?*”, (Sof. 233 a).

Descreve que o sofista se vale da mimética, firmada na crença. Ele traz uma falsa aparência de ciência universal, traz uma falsa aparência, um *discurso falso* e um *discurso ilusório*, neste está o sofista, porque, afirma-se capaz de dizer, por uma única arte, todas as coisas e, assim, ser capaz de dizer sobre *nós*. O que resta claro, impossível.

Colhe-se da obra de Platão que o sofista se vale da mimética, brincadeira sábia e graciosa, semelhante aos desenhos que “*dar-lhe-ia ilusão de que poderá igualmente criar a verdadeira realidade*”, (Sof. 234 c). Discorre também que, com palavras mágicas, os sofistas encantam os jovens, contudo, para os velhos o contato com a realidade faz desaparecer os simulacros. Assim, o sofista é um *mágico e imitador*.

De modo que a obra segue a perseguição, com método, para dizer o que é um sofista e apresenta duas formas para mimética: arte de copiar (largura, comprimento e profundidade), onde o sofista dá a cor que lhe convém, mas há de respeitar a *Forma*; e, arte de alterar, onde o sofista simula. Então o Estrangeiro de Eléia alerta à Teeteto sobre a concordância com as teses apresentadas, sob o risco do falso, pois, pensar ou dizer o que é *falso*, dá realidade ao *falso*, enquanto pensamento e palavras. Assim, tem-se o *problema do erro* e a *questão do não-ser*, qual seja, acreditar que o *não-ser*

¹⁹ Há entendimentos que o próprio Platão foi influenciado pelas teorias de Protágoras e pela escola Eleática "Alguns especialistas¹¹ provavelmente têm razão ao afirmar que se trata de uma teoria desenvolvida por Platão, baseada nos ensinamentos de Heráclito e Protágoras. Mas, seja ele o autor da teoria ou não, a verdade é que ele a assumiu. E valendo-se dela, criticará a capacidade da percepção em fornecer conhecimento¹², algo que repetirá no Timeu n.. A teoria é que as coisas ditas físicas não são coisas, mas movimentos lentos nos quais nossos órgãos sensoriais também são movimentos lentos, e a percepção é o resultado do encontro de ambos os movimentos.", "Probablemente tengan razón algunos especialistas¹¹ al afirmar que es una teoría desarrollada por Platón, partiendo de las enseñanzas de Heráclito y Protágoras. Pero, sea o no sea el autor de la teoría, lo cierto es que la asumió. Y apoyándose en ella va a criticar la capacidad de la percepción para aportar conocimiento¹², cosa que repetirá en el Timeo n. La teoría consiste en que las cosas llamadas físicas no son cosas, sino movimientos lentos en que nuestros órganos sensoriales son también movimientos lentos, y la percepción es el resultado del encuentro de ambos movimientos.". (ROSS, 1993, p. 186).

seja e que o *ser* não-seja.

Vê-se, então, a audácia do sofista, que reside em supor o *não-ser* como *ser*²⁰, confrontado Parmênides que diz, nas palavras de Platão: “*Jamais obrigará os não-seres a ser. Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação*”, (*Sof.* 237 a – c), pois, “*Não se poderia atribuir o não-ser a qualquer ser que se considere. [...] esforçar-se para enunciar o não-ser é nada dizer.*”, (*Sof.* 237 e).

A obra refere à Parmênides, o qual ensina que se pode unir o *ser* ao *ser*, mas, jamais, poder-se-ia unir o *ser* ao *não-ser*, porque o *não-ser* é o *nada*. Assim, não se poderá pronunciar o *não-ser* em si mesmo, eis que o *não-ser* é inefável, o *não-ser* é indizível.

A obra *O Sofista* aborda a questão das *imagens* que *são*, o que implica em fazer com que se reconheça que algum modo o *não-ser* é. Disso decorre que os filósofos não poderão dizer que o sofista seja um ilusionista. Pois, se os filósofos assim dissessem, estariam dizendo uma expressão falsa, uma vez que o *não-ser* não é uma ilusão. Desta maneira parece, então, que o sofista concebe o *não-ser* como sendo de algum modo. Circunstância que atira o Estrangeiro de Eléia à uma condição de *parricida* teórico ao ter que enfrentar e, talvez, matar a tese de Parmênides, por ter que admitir que o *não-ser* é. Constrangendo-se em passar de uma teoria à outra: “*Temo, depois do que declarei, que me tomes por insensato, vendo-me passar a vontade, de um a outro extremo.*”, (*Sof.* 242 b).

Platão, nas vozes de Teeteto e do Estrangeiro de Eléia, discorre sobre as *teorias antigas do ser* e as *doutrinas pluralistas*; aponta para a necessidade de se evitar noções confusas, para que se concorde com o propósito, finalidade à que se destina, quando se tem ideias bem claras.

Elucida que Parmênides e aqueles que estavam com ele que ao discernirem e determinarem o número (*uno* ou *plural*) e a *natureza dos seres*, o fizeram sem uma análise minuciosa, pois enfrentaram e lecionaram, para compreensão, fábulas de três seres (que guerreiam e se unem, donde nascem os filhos, e os homens assistem); dois seres (húmido e o seco, o quente e o frio); e, um ser (o *Todo*, que é um único ser), “*Entre nós, os eleatas, vindos de Xenófanes e mesmo de antes dele, admitem que o que chamamos o Todo é um único ser e assim o apresentam em seus mitos.*” (*Sof.* 242 d).

Aponta que as Musas da Jônia e da Sicília concebiam as teses do *ser*, referente ao número (uno e múltiplo), porém, conforme se colhe de Platão, *Sof.* 244 a – b, questiona o que entendiam por *ser*; bem como refuta àqueles que entediam que o *ser* é mais que a um, mais que a *Unidade*.

Discorre sobre a teoria unitária, *Sof.* 244 d, e questiona se o nome e a coisa são iguais ou distintos. Questiona: - O que se pretende dizer como *Todo*? *Todo* é diferente de *Uno* ou é igual?. Relata sobre a doutrina unitária (*Uno* e *Todo*: indivisível). Observa o ser *uno* como um *unidade-*

²⁰ (*Sof.* 236 d).

relativa diferente de *Uno*, assim, totalidade é maior que um. Então, em tese e salvo melhor juízo, o *ser* não é o *Todo*, em decorrência da unidade que recebeu do *Uno*, eis que o *Todo-Absoluto* existe em si mesmo.

Aponta que o *Uno*, privado de si mesmo, não seria o *Ser*. Diz-se então que *Ser* e *Todo* tem uma natureza distinta e que o *ser* para ter quantidade deve estar no *Todo*. Logo, certas formas, inteligíveis e incorpóreas, são o *ser verdadeiro*²¹. A obra *O Sofista*, clareia também sobre os *Materialistas* e os *Amigos das Formas*, estes mais flexíveis, aqueles mais presos aos corpos e de mais difícil trato. Ainda, que as coisas da alma existem, tal qual a sabedoria, assim os *Materialistas* são vencidos.

Aborda a definição de: *mobalista e estático*. Dos *Amigos das Formas* diz: *ser verdadeiro* é sempre *idêntico a si mesmo* e *imutável*. *Ser* de alma é estável e é diferente do *ser* de corpo (devir). Concede ao *ser* o *movimento*. Platão, *Sof.* 249 c – d, ressalta que o papel do filósofo é combater quem tente eliminar a ciência, o pensamento claro e a inteligência.

“TEETETO

- Muito bem!

ESTRANGEIRO

- Ao filósofo, pois, e a quem quer que coloque este bem acima de todos, parece prescrever-se uma regra absoluta: recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do *Uno* ou das formas múltiplas, bem como não ouvir aos que fazem o *ser* mover-se em todos os sentidos. É preciso que imite as crianças que ambos ao mesmo tempo, admitindo tudo o que é imóvel e tudo o que se move, o *ser* e o *Todo*, ao mesmo tempo. “.
(*Sof.* 249 c - d).

Leciona, ainda, sobre: a irredutibilidade do *ser* ao *movimento* e ao *repouso*; a *predicação* e a *comunidade de gêneros* (um, tudo se une; dois, nada se une; três, algo que se presta e algo que não se presta à mutua associação). Discorre sobre: a gramática e a música; a dialética e a filosofia (onde o filósofo é o dialético que procura dividir por gênero, os que se combinam e os que não se combinam. Refere ao dom dialético.

Platão, na obra *O Sofista*, expressa as cinco *categorias supremas do ser*: o *movimento*, o *repouso*, o *próprio ser*, o *mesmo* e o *outro*. Aponta, em *Sof.* 254 d, que os mais importantes destes gêneros são o *próprio ser*, o *movimento*, o *repouso*. E demonstra a natureza do *outro*, tido como o *não-ser*, que participa do *ser*, conforme *Sof.* 256 e, apresentado assim a teoria da *participação*.

"Hóspede de Eleia - Logo, necessariamente o não ser é sobre o movimento e por todos os gêneros. Pois, em todos a natureza do outro opera, fazendo cada um não ser e, de acordo com isto, diremos com correção que todas as coisas não são, e, de novo, por participarem do ser, que são e também que existem.", (*Sof.* 256 e).

Dá exemplo dos vários caminhos possíveis: onde cada forma encerra uma multiplicidade de

²¹ (*Sof.* 246 c).

ser e uma quantidade infinita de *não-ser*. Aponta que o *não-ser* não é contrariedade, mas algo diferente, *alteridade*. Como o belo e o não-belo, é a oposição de *ser* à *ser*, onde ambos são *ser*.

E nessa alteridade reside um dos pontos fundamentais desta dissertação, qual seja: a percepção de que o *ser-não-conhecido* é a alteridade do *ser-conhecido*. Assim, aquilo que é não-conhecido é ilimitado e é limitador daquilo que é conhecido e limitado.

Já, em *Sof. 256 b*, Platão discorre sobre a *participação*, tomando o *movimento* como exemplo, eis que é uma das maiores categorias existenciais:

“ESTRANGEIRO

- Então o movimento é o mesmo, e não o mesmo: é necessário convir nesse ponto sem nos afligirmos, pois, quando dizemos o mesmo e não o mesmo, não nos referimos às mesmas relações. Quando afirmamos que ele é o mesmo é porque, em si mesmo, ele participa do mesmo, e quando dizemos que ele não é o mesmo, e em consequência de sua comunidade com “o outro”, comunidade esta que o separa do “mesmo” e o torna não-mesmo, e sim o outro; de sorte que, neste caso, temos o direito de chama-lo de “não-o-mesmo””. (*Sof. 256 b*).

Destarte demonstra, através de uma das mais elevadas categorias existenciais a possibilidade do *outro* e da *participação*. Ainda, Platão, através do Teeteto e do Estrangeiro de Eléia, discorre sobre a questão do erro no discurso, que separa tudo de tudo. Demonstra que há engano, pois, o sofista nega a existência da falsidade. O Ateniense examina a comunidade, a opinião, o discurso e a imagem. Platão, em *Sof. 261 a*, demonstra que se prova a *falsidade*, do discurso e da opinião, ao perceber a *comunidade* da opinião e do discurso com o *não-ser*:

Destarte, nessa *comunidade* com *não-ser*, em *Sof. 261 a*, Platão aprisiona o sofista.

“Eis, pois, por que razões nos é necessário examinar cuidadosamente o que podem ser o discurso, a opinião e a imaginação; e, uma vez assim, esclarecidos, descobrir a comunidade que eles possuem com o não-ser; e a partir desta descoberta, demonstrar a existência da falsidade; demonstrada a existência da falsidade, nela aprisionar o sofista...” (*Sof. 261 a*).

Escreve, ainda, sobre: as formas; as letras; os nomes; a união dos verbos à nomes (*identidade* e *predicação*); o nascimento do discurso; a permissão de ver através do discurso; o passado; o presente; o futuro. Assim, o discurso não se limita a nomear, mas, permite ver algo²².

Logo, o discurso discorre, não só nomeia, vê a *identidade* e faz a *predicação*. O discurso discorre sobre alguma coisa, porque discorrer sobre o *nada* é impossível. Entretanto no discurso existem muitos *seres* e muitos *não-seres*.

Ainda, destaca que pensamento, opinião, imaginação são gêneros da alma, suscetíveis tanto à *falsidade* quanto à *verdade*, destarte o pensamento e o discurso se assemelham, mas, aquele é dialogo interno, que procede em silêncio, em opinião e em imaginação.

²² Assim, a *Alma do Mundo* ao ver através do discurso se transporta do *ser-não-conhecido* para o *ser-conhecido*, passa do ilimitado indizível para o limitável dizível.

Das artes de cópia e das artes de simulacro aponta à interrogação: - Em qual gênero colocar o sofista? Tem-se, então a intenção, a intenção de produzir as falsidades, o que faz nascer a arte da *falsidade: a sofística*.

Platão, nas vozes do Teeteto e do Estrangeiro de Eléia, persegue a *natureza* da arte sofística (arte da produção ou arte da aquisição). Ainda, narra o autor a produção Divina e a produção humana. Porém, no *falso* não a tríade (a *coisa/referente*, a *imagem* e *sujeito*), só tem *imaginação* e (*imagem* e *sujeito*). Nesta razão ontológica também se pode prender o sofista.

Platão, na voz do Estrangeiro de Eléia, ainda discorre sobre a figura da justiça (conhecem e não-conhecem), imitam. E questiona: - Será que todos falham em querer parecer justos? Ou o contrário? Disso se vêm dois tipos de imitadores do justo, os que sabem, miméticos; os que não sabem, *doxomiméticos* sofistas. Desses doxónimos, dois se tem: o ingênuo (simples imitador); e o despertante, imitador irônico. Despertante que pode ser divisível em dois gêneros: o sofista público – grandes discursos; e, o sofista particular – interlocutor que objetiva levar o adversário à contradição. Esse é sofista. Assim, tem-se o sofista como um protótipo que imita o saber e produz as ilusões.

2.2. Da elucidação da obra *O Sofista*

Antes da elucidação da obra *O Sofista*, importa fazer uma breve elucidação sobre Platão e sobre os sofistas.

De Platão se tem que nascera no ano de 427 antes de nossa Era, nascera em uma das mais antigas famílias de Atenas, seu pai era Ariston, descendente de Codro, último rei da Ática, e sua raça provinha dos Melántidas; sua mãe era Perictione, descendente de Drópides, irmã de Sólon²³.

Já, dos sofistas²⁴ se tem que eram educadores, dentre os quais Górgias se destaca no ensino e no uso da retórica, fazendo discursos públicos e diálogos privados, muitas vezes em caráter erístico e se valendo do *falso*.

Sobre os sofistas, ainda, Platão discorre sobre Protágoras²⁵ e expressa que era um sofista,

²³ (ROBLEDO, 1986, p. 11).

²⁴ “SOFISTAS Na Grécia dos sécs, V e IV a.C. a palavra (derivada de *sophis*, ‘sábio’, ‘hâbil’) designava uma categoria de professores e conferencistas itinerantes que instruíam os jovens, mediante remuneração, visando encaminhá-los na vida pública. Ensinavam, sobretudo, a arte de falar, a avaliação e o uso de argumentos firmes na discussão pública, e uma vasta série de conhecimentos humanísticos. A palavra, originalmente, não tinha a conotação depreciativa que mais tarde veio a adquirir, sobre tudo, depois de Platão e Aristóteles. Já aí o sofista parece como aquele que defende teses contraditórias, que usa de artifícios de linguagem e de raciocínios enganadores, embaraços para o interlocutor – os sofismas.”. (ENCICLOPEDIA BARSA, 1982. Vol. 14, p. 353).

²⁵ Colhe-se da obra de Marilena Chaui que Protágoras fora um legislador que nascera em Abdera por volta de 481 a.C., que integrara o círculo de Péricles, que viajara por várias cidades da Grécia e dera uma legislação escrita à colônia de Turói. Colhe-se ainda que Protágoras ao voltar à Atenas fora levado perante a Assembleia e acusado de impiedade contra os deuses ou de ateísmo. Teria morrido aos setenta anos num naufrágio na Sicília. “... o princípio fundamental de

porém que esse não desabona, tendo-o em consideração, em que pese, (CHAI, 2002), Platão ter afirmado que Protágoras se vale de *antilogia*²⁶. Ademais, (ROSS, 1993), as ideias de Protágoras podem ter contribuído para as teorias platônicas²⁷.

2.3. Da estrutura analítica da interpretação da obra *O Sofista*

Assim, para elucidar a obra *O Sofista*, valer-se-á do CQC - *Cálculo Quantificacional Clássico*, para dizer, através de fórmula atômica, que: para a constante de predicado “S” tem-se como “*ser a obra O Sofista*”; para o termo de predicado “s” tem-se como “*discorrer sobre o ser e o não-ser*”; para o termo de predicado “f” tem-se como “*discorrer sobre a possibilidade do falso*”; e para o termo de predicado “d”, tem-se como “*discorrer sobre as condições de possibilidade do discurso*” (pela comunidade, pela participação, pelo mesmo, pelo outro, pela identidade e pela predicação). Onde se compõe, então, a fórmula atômica ternária canônica, com o predicado de primeiro grau a ocupar a posição central, logo: *Sfsd*.

Ou seja, *Sfsd*: discorrer sobre o *ser*; discorrer sobre o *falso*; e, discorrer sobre o *discurso* é predicado da obra *O Sofista*. Assim, elucidada-se neste viés, a fim de dar ênfase a questão do *ser* como *ontológico-epistêmico-discursivo*.

2.4. Da estrutura da obra *O Sofista*

A estruturação da obra *O Sofista* pode ser compreendida, liminarmente, em três blocos ou fases, os quais se caracterizam pela temática e pelo método. Os blocos, inicial e o final, valem-se do *método diairético*, onde se desenvolvem as sete dicotomias, as sete definições, atribuídas ao sofista. O bloco central se vale o *método constelatório*²⁸, aporético-constutivo, a fim de demonstrar a identidade e os predicados do *ser*; demonstrar a possibilidade do *não-ser*; demonstrar a possibilidade do *falso*; e a possibilidade do *discurso falso*.

Protágoras foi: ‘O homem é a medida de todas as coisas; das que são, que elas são, e das que não são, que elas não são’” (CHAUI, 2002, p. 169 - 170).

²⁶ “argumentos ou *logói* contrários a favor e contra uma mesma coisa.”.(CHAUI, 2002, p. 169).

²⁷ “Alguns especialistas¹¹ provavelmente têm razão ao afirmar que se trata de uma teoria desenvolvida por Platão, baseada nos ensinamentos de Heráclito e Protágoras. Mas, seja ele o autor da teoria ou não, a verdade é que ele à assumiu. E a partir dela criticará a capacidade da percepção em fornecer conhecimento¹², o que repetirá no *Timeu*¹³”, “*Probablemente tengan razón algunos especialistas¹¹ al afirmar que es una teoría desarrollada por Platón, partiendo de las enseñanzas de Heráclito y Protágoras. Pero, sea o no sea el autor de la teoría, lo cierto es que la asumió. Y apoyándose en ella va a criticar la capacidad de la percepción para aportar conocimiento¹², cosa que repetirá en el *Timeo*¹³*”. (ROSS, 1993, p. 186).

²⁸ O método constelatório consiste no carreamento de várias doutrinas.

A estruturação da obra *O Sofista* também pode ser compreendida, amplificadamente, em temáticas, que vão desde: a definição do sofista, pelas sete dicotomias; a exposição do método diairético (*diairesis*); a refutação e o aprimoramento do pensamento de Parmênides; a demonstração do *ser*; a apresentação dos *sumos gêneros*²⁹; o enfrentamento do *movimento* frente ao *ser*; o apontamento da *existência*; a análise das condições de possibilidade do discurso (*comunhão, participação, identidade e predicação*) até a possibilidade do *discurso falso*. De modo que a obra fora estruturada: fazendo um apanhado inicial do sofista, pelo método dicotômico; desenvolvendo a conjuntura constelatória de temáticas para demonstrar o *ser*, o *pensar* e o *dizer*; apresentando a *teoria da participação*, da *comunhão* e dos *sumos gêneros do ser*; adentrando no enfrentamento do *discurso*; e, demonstrando que o *mesmo* e o *outro* são condições necessárias ao *logos*, enquanto *enunciado com identidade e predicação*.

2.5. Do programa da obra *O Sofista*.

A obra *O Sofista* pode ser estudada sobre vários prismas e, dela colhidos, vários programas. Um deles pode ser o programa da demonstração das sete definições do sofista e a caracterização do filósofo (PAVIANI, 1997)³⁰. Outro programa, que pode ser colhido da obra *O Sofista*, é programa de desenvolvimento e apreendimento do método diairético (*diairesis*) (SANTOS, 2021)³¹. Bem como, há a possibilidade de se colher da obra um programa sobre a *diairesis* e a *linguagem* (ALVES, 2023)³².

²⁹ "Ainda que não as classifique como Formas, elas correspondem às duas primeiras classes de Formas admitidas no Parmênides⁶⁸ (semelhança, unidade e pluralidade; justiça, beleza e bondade) e às "classes principais" admitidas no Sofista⁰⁹ (ser, identidade e diferença, movimento e repouso). Assim, a partir dos dois pontos de vista — a teoria do conhecimento no Teeteto e a metafísica no Sofista — Platão chega a isolar uma classe de atributos de grande alcance, que para o pensamento posterior seriam os transcendentais", "*Aunque no las califica de Formas, corresponden a las dos primeras clases de Formas admitidas en el Parménides⁶⁸ (semejanza, unidad y pluralidad; justicia, belleza y bondad) y a las «clases principales» admitidas en el Sofista⁰⁹ (ser, identidad y diferencia, movimiento y reposo). Así desde los dos puntos de vista —la teoría del conocimiento en el Teeteto, y la metafísica en el Sofista— llega Platón a aislar una clase de atributos de gran alcance, que para el pensamiento posterior serían los transcendentales.*". (ROSS, 1993, p. 125 - 126).

³⁰ Jayme Paviani. "A intenção temática inicial consiste na caracterização do filósofo para os homens comuns [...] Sócrates quer saber como o Estrangeiro, legítimo representante de Parmênides, caracteriza o sofista, o político e o filósofo. Não se trata de definir individuais, mas três gêneros considerados distintos.". (PAVIANI, 1997, p. 941).

"... ao tentar definir o sofista e o político, Platão mostra a natureza do filósofo. Não é fácil saber quem é o filósofo. A tarefa exige a distinção entre o ser e o parecer, entre o original e a imagem. Aos olhos do cidadão comum o filósofo parece ser um político, sofista ou louco. É o dom dialético que caracteriza o filósofo (253e). O método permite formular as distinções entre o ser e o parecer e esclarece a "obscuridade do não-ser" e do dizer falso.". (PAVIANI, 1997, p. 943).

³¹ Bárbara Helena de Oliveira Santos. "Parece-nos, então, que a diairesis mostra seu valor dialético e metodológico na medida em que confere ao gênero sofístico as sete definições: mostra que algo pode ter muitos vieses sem perder sua unidade, e este algo pode ter diversas significações sem que isso implique na perda da unidade, pois, como vimos ao longo das divisões, sempre chegava-se a um ou a vários aspectos do sofista. Nesse sentido, ter diferentes definições acerca do sofista, e divisões partidas de diferentes perspectivas, não significa que elas não apontem para aquilo que o sofista é, elas apenas identificam a diferença presente nos gêneros das coisas.". (SANTOS, 2021, p. 23).

³² Alexandre Alves. "Por sua discussão da questão do não-ser e por sua intenção de fundamentar o discurso filosófico, o diálogo Sofista ocupa uma posição central na história da filosofia. Seu exame da relação entre ser e linguagem ainda é um tópico de grande importância em filosofia da linguagem e ontologia. A relevância da questão é assim apresentada por

Contudo, colher-se-á como programa de *O Sofista* as lições de José Trindade Santos, donde se apreende: que o programa de Platão objetiva demonstrar a possibilidade do *falso*; que o programa de *O Sofista* fora concebido para desarticular a estratégia dos sofistas nos debates erísticos³³; que o programa platônico alargara a abrangência da ontoepistemologia para a linguagem³⁴; que o programa almeja um ideal de conhecimento perfeito, através do dualismo ontoepistemológico, da faculdade cognitiva para conhecer a realidade e do poder de discurso, para que a capacidade humana conheça a realidade³⁵; que o programa de pesquisa, também, aspira demonstrar a relação do *mesmo* e do *outro*³⁶; e, que, entre outros, o programa da obra implica na aplicação da prática da linguagem³⁷, estabelecendo o *enunciado* (identidade e predicado) para dizer o que *é*.

"O nó da questão que ocupou o raciocínio do HE ao longo da secção central do Sofista acha-se condensado nesta conclusão, que anuncia o programa delineado a seguir. O objectivo principal do passo é estabelecer o enunciado como um género para poder dizer o que ele é¹⁴¹; um género como os cinco referidos atrás, misturando-se com eles e, por sua vez, expressando, através da linguagem, a comunhão e a separação de uns com os outros. É essa tarefa de transferência da participação e da separação, da realidade para o discurso que, como género, o *logos* leva a cabo. Todavia, tal função seria irrealizável se não partisse da tese da comunhão [...], triunfante após a refutação das teses opostas, de que tudo se mistura com tudo e especialmente de que nada se mistura com nada (260a; vide 252a-c)". (SANTOS, 2011, p. 121).

Destarte, tem-se que o programa da obra *O Sofista* aspira colocar o enunciado, o *logos*, junto aos cinco *gêneros supremos do ser* (*repouso, movimento, ser, mesmo e outro*), sendo assim um *sexto gênero supremo* que expressa, através da linguagem a *comunhão, a participação, a compresença e a separação*, viabilizando a inteligibilidade em *comunhão* com os *sumos gêneros*.

Pierre Aubenque: O debate sobre as relações da sofística com a linguagem em geral, com o discurso filosófico em particular, não é somente o envoltório da discussão central sobre o ser e o não-ser; essa discussão é um dos lugares, de forma nenhuma fortuitos, nos quais se constituiu o que os autores do século XVII não acreditavam denominar tão bem chamando-o "onto-logia", discurso sobre o ser, discurso do ser, articulação do ser e do discurso, cuja unidade problemática deve ser busca do lado do que já Parmênides designava como o "pensamento". O Sofista é de fato, em toda a acepção do termo, um texto central, tanto para o platonismo quanto para a história da filosofia (Aubenque, 1991, p. 12)". (ALVES, 2021, p. 131).

³³ "... o programa do Sofista foi concebido com a intenção de isolar e desmontar essa estratégia erística, na qual o HE encontra a arma que permite aos sofistas triunfarem em todos os confrontos.". (SANTOS, 2011, p. 35-36).

³⁴ "Consequentemente, a atenção concedida pelo Teeteto e pelo Sofista aos problemas da opinião e da falsidade não se limita a corrigir o erro, mas ainda introduz uma perspectiva nova na obra platônica, constituindo a primeira plataforma crítica a um tempo da tradição reflexiva e da construção ideológica designada como a "versão canônica da TF". É com ela que se inicia uma terceira vaga da influência de Parmênides na filosofia grega, alargando a reflexão platônica sobre a onto-epistemologia ao domínio da linguagem.". (SANTOS, 2011, p. 67).

³⁵ "Se, com o dualismo onto-epistemológico, Platão pretende preservar o ideal de um conhecimento perfeito, apto a captar a realidade inteligível, precisa de articular com ele a faculdade cognitiva adequada à exploração da realidade sensível, bem como o poder do discurso que a ela se refere. Essa tarefa, necessária à remoção dos obstáculos que os sofistas colocaram à capacidade humana de atingir a realidade, é realizada pelo programa do Sofista.". (SANTOS, 2011, p. 69).

³⁶ "Avaliando-os em conjunto, conclui então que cada um deles é outro em relação aos dois e o mesmo em relação a si próprio⁹⁶ (254d). [...] Nem sempre é possível distinguir a Forma da característica por ela transmitida. Na frase acima, o uso do itálico exemplifica as características que permitem relacionar as três Formas referidas: cada uma delas, sem ser o Mesmo ou o Outro, é outra em relação às outras e a mesma em relação a si própria.". (SANTOS, 2011, p. 91).

³⁷ "No âmbito do Sofista, este enigma terá de ficar sem resposta. Para que o HE mostre como as consequências do programa de pesquisa desenvolvido se podem aplicar à realidade, o último passo da argumentação incide na definição dos horizontes da sua aplicação à prática linguística.". (SANTOS, 2011, p. 120).

2.6. Do poema *Sobre a Natureza*.

A demonstração de Platão de que de algum modo o *ser* não é e o *não-ser* é conflita com o pensamento da escola eleata, conforme se colhe do poema *Sobre a Natureza*, de Parmênides de Eléia, donde se lê que o *não-ser* é indizível e é incognoscível, fragmento 2B do poema.

“Vem, direi, ouve tu e o relato acolhe!
Eis as únicas vias de exame a pensar:
a que há e jamais pode deixar de ser,
trilha da Convicção, que a Verdade escolta;
e a que não é e nem sequer pode haver
e te digo ela é uma rota insondável,
é impossível saber sobre o que não é,
nem se pode expressá-lo.”. (BARBIERI, 2020, p. 317).

Destarte, nota-se de prima o fragmento 2B, donde se colhe a admoestação à trilha da verdade e a declaração de insondabilidade e de impossibilidade de saber o *não-ser*. Assim, depreende-se da declaração de que há um algo *não-conhecido* e *não-sondável*, pois: se é impossível saber o que não é; então, há uma afirmação de que algo é e há uma negação de que se possa conhecer o algo que não é. Logo, deste fragmento se tem a admissão da existência de um *ser-não-conhecido*. Admissão que se sustenta na linha “*é impossível saber sobre o que não é*” (op. cit.).

Já do fragmento 3B, “*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. ...pois o mesmo é o pensar e o ser.*” (BARBIERI, 2020, p. 317), tem-se que Parmênides³⁸ entendera e declarara que *pensar* e *ser* são.

E isso importa na legitimação ontológica-epistêmica na escola de Parmênides. E, por consequência, no conceito *ser*, de Parmênides, comportar um caráter intelectualista (ROSS, 1993).

Entretanto, também, importa observar que Parmênides utilizara o verbo noesis, *νοεῖν*, no poema, conforme se colhe do fragmento 3B. Logo o *pensar*, para Parmênides, não está no escopo de um mero pensar, de uma mera *imagem, opinião ou ciência*³⁹, mas sim, está no escopo do pensar da *razão*, elevando-se em grau de intelectibilidade, conforme segue: “*De fato, na série εἰκασία, πίστις,*

³⁸ “Em 152 e 2, Parmênides é significativamente mencionado como o único dos “sábios” que não subscreve a teoria de que “nada nunca é, mas todas as coisas estão sempre se tornando”. Em 180 d 7-181 b 5, Platão expressa sua convicção de que deve enfrentar não apenas os heraclitianos, mas também os “apoiadores da totalidade imóvel”, entre os quais cita Melissos e Parmênides. Em 183 e 5-184 a 1, ele descreve Parmênides como uma “figura venerável e imponente” e como possuidor de ‘uma espécie de profundidade inteiramente nobre’.”. “*En 152 e 2, se menciona significativamente a Parmênides como el único de «los sabios» que no suscribe la teoría de que «nada es nunca, sino que todas las cosas están siempre deviniendo». En 180 d 7-181 b 5, expresa Platón su convicción de que ha de luchar a brazo partido no sólo con los heracliteanos, sino también con los «partidarios de la totalidad inmóvil», entre los cuales nombra a Meliso y a Parménides. En 183 e 5-184 a 1, califica a Parménides de «venerable e imponente figura» y de poseedor de «una especie de profundidad enteramente noble».*” (ROSS, 1993, p. 22 – 23).

³⁹ Entendendo-se *εἰκασία* como imagem, *πίστις* como opinião, *διάνοια* como ciência ou conhecimento matemático ou conhecimento técnico e *νόησις* como razão.

*διάνοια, νόησις, cada termo é considerado de maior importância do que o anterior.*⁴⁰, (ROSS, 1993, p. 66). Logo com graus de importância maior. De modo que se parte da imagem, *εἰκασία*, até se chegar à razão, *νόησις*, à *Alma do Mundo* e ao *Intelecto do Limitado/Ilimitado*, *πέρας /άπειρον*, superior ao *Espaço*, às Formas, ao Uno e às Ideias Intermediária, até chegar na *Unicidade*, a qual compõe em *Si* o limitado e o ilimitado, o *πέρας* e o *άπειρον*, transpassando para teologia católica romana, até chegar em Deus, naquele que é em *Si*.

Assim, opta-se por entender o *pensar* de Parmênides no escopo do limitado, do *πέρας*, da razão, *νόησις*, eis ilimitado é indizível, restando o *pensar* e o *ser* na esfera do dizível, na esfera da razão, num universo lógico com constante “U”, onde o termo de predicado “r” seja a razão, logo em “Ur”.

Por outro norte, já no fragmento *4B* do poema, colhe-se que Parmênides escrevera: “*Vê que a mente faz, firme, o ausente presente. Pois não rompe ela o ser do que é próprio do ser: nem dispersa-o no cosmo, por todas as partes, nem sequer o congrega.*” (BARBIERI, 2020, p. 317), implicando, assim, na admissão de que a mente humana não altera a realidade, “r”, tangente ao instante passado, em que pese conceber o *ser* em pensamento e implicar no instante presente, produz-o não em *ser-realidade*, mas em *imaginação*. Ademais, a mente humana não altera o *ser* naquilo que é “*próprio do ser*” (*op. cit.*).

Outrossim, diferem-se: *ser/pensar/razão* de *realidade*. Eis que o *ser/pensar/razão* carregam um conjunto de atributos que lhes conferem uma identidade; enquanto que a *realidade* carrega outro conjunto de atributos que lhe confere outra identidade.

Contudo se vê Parmênides e Platão seguindo por trilhas parecidas quanto ao *ser* e ao *pensar*, pois, ambos tendem à uma ontologia intelectualista, à uma ontologia-epistêmica.

Porém, para aquele o *ser* já está dado, é monista. De modo que a mente humana não pode produzir a *realidade*. E para este, algumas *Formas Puras*, já estão dadas conforme a *Teoria da Formas Reformulada*, computando-se o *Espaço*, o *Uno*, as *Formas*, o *movimento*, o *repouso*, a *identidade*, a *diferença*, o *próprio ser*, o *Belo*, o *Bem* e a *Existência*.

Assim, importa acostar também o fragmento *6B*, pois se entende pertinente à obra platônica *O Sofista*.

“Há de haver o pensar, o dizer e o ser,
pois o ser é e o nada, não. Peço que o peses.
Dessa primeira via de exame te afasto,
mas também daquela outra em que os néscios mortais
deambulam com duas cabeças, guiadas
suas mentes errantes pelo imo inepto.
Surda e cega, é levada a hesitante e confusa
raça, crendo que o ser e o não ser são o mesmo
e o não mesmo, e o caminho de tudo regride.” (BARBIERI, 2020, p. 318).

⁴⁰ “*En efecto, en la serie εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις, cada término se considera de mayor importancia que el precedente.*”. (ROSS, 1993, p. 66).

Eis que, do fragmento *6B* se chama a atenção para a referência ao termo *mesmo*, uma vez que Platão, na obra *O Sofista*, também se vale do termo *mesmo*, incluso entre os *sumos gêneros do ser*, importando, assim, a percepção do contexto da obra *O Sofista*, qual seja: tem-se a escola de Parmênides negando o *não-ser*; tem-se, (SANTOS, 2011), a escola entendendo pela (NC) *negação como contrariedade/contradição*; tem-se, por consequência, o aceite da (COV) *concepção ontológica de verdade* e, por sua vez, a admissão do (NSF) *não ser como falsidade*; tem-se a escola parmenidiana entendendo pela impossibilidade de dizer o *não-ser*, admitindo a concepção de que conceber o *ser* e o *não-ser* como o *mesmo* é um equívoco; tem-se os sofistas se valendo e corrompendo as lições de Parmênides para produzirem ilusões; e se tem a contingência de Platão em demonstrar a possibilidade do *falso* e do *discurso falso* para definir os sofistas como produtores de ilusão, para transformar o *discurso veritativo* e para introduzir o *discurso informativo*.

Nesse viés, colhe-se de José Trindade Santos, no tópico tangente as aporias e as falácias nos diálogos platônicos⁴¹: que algumas aporias expostas nos diálogos são provenientes de leituras equivocadas e falaciosas do Poema de Parmênides; porém, que Platão não desenvolve, nesse ponto, a autocritica.

Assim, para compreender as falácias (SANTOS, 2011⁴²), torna-se contingente realizar uma análise do poema parmenidiano frente as teses de Platão, das quais se originaram as atribuições de falácias e ainda fazer a conjugação da análise: dos fragmentos do poema de Parmênides; dos apontamentos sobre os sofistas; e dos passos dos diálogos platônicos.

Deste modo, em estreita síntese: o argumento de Parmênides é: - *não se pode dizer o não-ser*; o argumento dos sofistas é: - *não se pode dizer o não-ser, então não pode se provar que o não-ser não seja*; e o argumento de Platão é: - *de algum modo o não-ser é e o ser não é*.

De maneira que o comentador José Trindade Santos entende que, ao final, restam refutadas e erradicadas as aporias, pois, o argumento utilizado pelos sofistas (que *não pode se provar que o não-ser não seja*, que se pauta em dois fragmentos *2B7-8* e *8B16-18*, dos quais se colhem, respectivamente: de que o *não-ser* não pode ser tido como possível, porque o *não-ser* é incognoscível e é irreferenciável⁴³, assim o *não-ser* não pode ser provado, e por consequência, a única via autêntica de investigação é o que *é*) acaba sendo refutado por Platão ao demonstrar que de alguma forma o *não-ser* é, pois, Platão, em *Sof. 261 a*, demonstra que se prova a *falsidade*, do discurso e da opinião, ao se perceber a *comunidade* e a *participação* da opinião e do discurso com o *não-ser*.

⁴¹ (SANTOS, 2011, p. 40).

⁴² (SANTOS, 2011, p. 41).

⁴³ "...o argumento que permite ao sofista superiorizar-se aos seus interlocutores assenta em duas teses defendidas no Poema de Parmênides. A primeira, expressa no fragmento 2 do Poema, é a da incognoscibilidade e irreferencialidade de "o que não é" (ou "o não-ser": B2.7-8). Dela resultará a escolha de "é" como a única via de investigação autêntica (B8.16-18)". (SANTOS, 2011, p. 41).

Destarte, nessa *comunidade e participação com não-ser* se aprisiona o sofista.

“Eis, pois, por que razões nos é necessário examinar cuidadosamente o que podem ser o discurso, a opinião e a imaginação; e, uma vez assim, esclarecidos, descobrir a comunidade que eles possuem com o não-ser; e a partir desta descoberta, demonstrar a existência da falsidade; demonstrada a existência da falsidade, nela aprisionar o sofista...” (Sof. 261 a).

Por outro norte, segundo se colhe da tradução de Trindade Santos a deusa indica dois caminhos a pensar:

"que é, e não é para não-ser" (B2.3); "
"que não é, e necessariamente é para não ser" (B2.5)..".
(SANTOS, 2011, p. 41).

Reiterado o trecho, também, pela tradução de Pedro Barbieri⁴⁴, fragmentos 2B.1-8 e 8B.15-19, respectivamente:

“Vem, direi, ouve tu e o relato acolhe!
Eis as únicas vias de exame a pensar:
a que há e jamais pode deixar de ser,
trilha da Convicção, que a Verdade escolta;
e a que não é e nem sequer pode haver
e te digo ela é uma rota insondável,
é impossível saber sobre o que não é,
nem se pode expressá-lo.”.
(BARBIERI, 2020, p. 317).

“seus grilhões, mas contendo-os. Tal é o veredito:
ou algo é ou não é. Julga, então, necessário
desertar a impensável e anônima via,
pois veraz não é, mas a outra é e é real. “.
(BARBIERI, 2020, p. 320).

Tem-se que José Trindade Santos, lendo Parmênides, aponta que não pode haver outro caminho além desses dois, porque o *não-ser* resulta da negação de *ser*. E da negação da negação resulta em *ser*.

Restando somente o *ser*.

Por outra via, argui também que para o *não-ser* ser, é necessário que o *não-ser* seja, constituindo-se uma circularidade do argumento, “então “é” é o único caminho pensável (B8.16-18).”, (SANTOS, 2011, p. 42).

E, aponta ainda que a resolução é confirmada pela impossibilidade de *consumação*, pela impossibilidade de se levar à cabo o *não-ser* na *realidade*, tendo em vista que o seu *referente* não pode ser expresso, nem conhecido em efetividade.

Segundo o comentador José Trindade Santos, a argumentação em prol de Parmênides, pode ser refutada, tendo em vista que também não há comprovação da impossibilidade de *consumação* do

⁴⁴ (BARBIERI, 2020, p. 317).

que *não-é*. Ou seja, não há como comprovar a inconsumação do *não-ser*, de modo que o argumento da inconsumação se baseia apenas em evidências de incognoscibilidade e de irreferencialidade⁴⁵.

Aponta o comentador⁴⁶ que esta conclusão fora aceita pela maioria dos pensadores gregos, o que implicou e implica num debruce sobre os termos *é* e *não-é*, apontando que se *é* e *não-é* são algo que podem ser pensados, então: - O que poderia ser o *não-ser*? O *não-ser* poderia ser o algo que tem como conteúdo o impensado e o impensável. Que não pode ser pensado, mas que *é* algo. Nas palavras do comentador *é o algo*, o algo precedido do artigo “o” que indica a existência de um algo.

Esse *algo* que pode ser tido como o *ser-não-conhecido*.

Assim, indica José Trindade Santos que há dois caminhos: um, o da investigação do *nome* à esse algo, nome que indique a uma *identidade*, à qual seja possível firmar um *predicado* ao nome; e, outro, *é* considerar o não, do *não-ser*, como contrariedade, de modo que o *ser* e o *não-ser* são contrários⁴⁷.

Contudo, *é* desta aparente contradição que resta como único caminho válido, a tese de Parmênides (SANTOS, 2011), qual seja: o caminho do *é*. Assim, identifica-se *é* com o *ser*, com o *pensar* e com o *dizer*, nos termos dos fragmentos *B3* e *B6.1a* do poema *Sobre a Natureza*, de Parmênides.

Entretanto o comentador passa a refutar essa possibilidade argumentativa em pró Parmênides, pois, (SANTOS, 2011), entende de modo diverso, qual seja: que não *é* o *nome*, a identidade, que tem o condão para dizer se o algo *é ser*; mas *é* o *ser* que tem o condão para dar identidade, para dar nome, ao algo. Mantendo a independência⁴⁸ entre ontologia e epistemologia conforme Parmênides, mas, invertendo a ordem de inferência.

Quanto ao argumento acima, ainda aponta, (SANTOS, 2011), à vetação de se nomear coisas que não são como se fossem, nos termos do fragmento *B7*, vetando, assim, a realização de contradição.

Desta maneira, *é* da conjunção dos argumentos em epígrafe e da grande circulação da mensagem eleática na cultura grega clássica⁴⁹ que interfere a interpretação do argumento do poema *Sobre a Natureza* de Parmênides.

Ainda, aponta José Trindade Santos ao problema da ambiguidade do verbo *ser* no grego, sendo que em alguns fragmentos do poema o significado do termo “*é*” *é* auto evidente, como em *2B3*, *2B5*, *7B1*, eis que o que *é* e o que *não-é* não atribuem conteúdo definido ao pensamento, porém, todo o

⁴⁵ Levando-se o argumento para a esfera do discurso, tem-se que a *incognoscibilidade* seja apenas o “*ser-não-conhecido*”, um nome-indefinido e/ou um predicado-indefinido.

⁴⁶ José Trindade Santos.

⁴⁷ (SANTOS, 2011, p. 42-43).

⁴⁸ Em que pese a independência entre ontologia e epistemologia, entendo que ambos participam do *ser*, revelando o *ser*, tornando o não-dito em percebido e em dito.

⁴⁹ Influenciando pensadores eleáticos, pós-eleáticos, sofistas, platônicos e aristotélicos, inclusive Platão e Aristóteles.

pensamento almeja um nome que é.

Mas, em 2B7, não se é tão evidente o significado, tendo em vista que o poema faz menção a um sujeito, ao usar pronome ou artigo definido “to”, podendo ser lido também no participio “to mé eon”, assim, algumas leituras podem crer que potencialmente haja vínculo com a raiz semântica de “einai”, porém, segundo o comentador, além da questão da interpretação do verbo, há de se perceber que o interdito proíbe a contradição. Note-se a contradição vetada é ao *ser*, destarte, nada impede que outras entidades, tais como: *verdade seja não-verdade*⁵⁰, deste modo, não são proibidas as falsidades. Ou seja:

“...em B2.3/B2.5 e B6.1-2a, não é defendida a verdade, identidade e muito menos a existência de "o que é", mas, dada a impossibilidade de pensar "o que não é", que só "o que é" (*to eon*), em todas as leituras em que o verbo pode ser lido, pode ser pensado e efectivamente conhecido. Esta tese fica selada pela declaração da identidade de pensar e ser (B3, B8.34), alargada ao dizer, pensar e ser (B6.1a).” (SANTOS, 2011, p. 45).

Assim, a interdição expressa em 7B1 não tange somente a expurgar da pensabilidade o que *não-é*, aqui a contradição se dá pela afirmação de que “*são coisas que não são*” (SANTOS, 2011, p. 45) e “*é impossível saber sobre o que não é*,” (BARBIERI, 2020, p. 317). Restando, segundo o poema de Parmênides, abandonar a via negativa, nos termos de 8B15-18 “*Tal é o veredito: ou algo é ou não é. Julga, então, necessário desertar a impensável e anônima via*,” (BARBIERI, 2020, p. 320). Entretanto, para Platão, esse abandono não é viável, eis que resta demonstrado que a *via negativa* reside no escopo do *não-ser* e o *não-ser* de algum modo é.

2.7. Da obra *O Sofista* segundo Antonio Gómez Robledo

Por sua vez, da obra *O Sofista* se pode observar para além de uma narrativa, pois, conforme se apreende do platonista Antonio Gómez Robledo, a obra pode ser compreendida no conjunto no corpo platônico, que tange desde as temáticas da ontologia, do belo, do bem, da virtude⁵¹, da política

⁵⁰ (SANTOS, 2011, p. 45).

⁵¹ A valentia, a temperança, a sabedoria, a justiça e a piedade participam da virtude que é una e indivisível. “Ora, poucos serão os fatos com os quais a nossa experiência moral é mais familiar do que a de uma pessoa que se pode distinguir pela sua grande bravura ou valor pessoal e, apesar disso, ser um homem injusto, sem lei ou ímpio ou, pelo contrário, ser um homem absolutamente moderado e justo e, ao contrário, um covarde. Consequentemente, mesmo que quiséssemos ir tão longe quanto Sócrates para considerar as diferentes virtudes como 'partes' de uma única virtude universal, parece que não poderíamos concordar com ele na tese de que a virtude age e está presente como um tudo em cada de suas partes. As virtudes podem ser concebidas, no máximo, como as várias partes de um rosto, que pode ter olhos bonitos e nariz feio. No entanto, Sócrates é tão inexorável neste ponto quanto em sua certeza inabalável de que a virtude é conhecimento. A verdadeira virtude é para ele una e indivisível.”; “*A hora bien, habrá pocos hechos com que se halle más familiarizada nuestra experiencia moral que el de una persona puede distinguirse por su gran valentia o valor personal y, a pesar de ello, ser un hombre injusto, desafortado o impío a, por el contrario, ser un hombre absolutamente moderado y justo y, en cambio, un cobarde. Por consiguiente, aun cuando quisiéramos llegar com Sócrates hasta el punto de considerar las distintas virtudes como 'partes' de una sola virtude universal, parece que no podríamos estar de acuerdo com él en la tesis de que la virtude actúa y se halla presente como un todo en cada una de sus partes. Las virtudes pueden concebirse,*

e da alma até a temática do discurso, eis que a obra *O Sofista*, além do enfrentamento do *falso*, tem como um dos principais objetivos o enfrentamento da multiplicação das *Formas*, produzidas pelos sofistas.

E essa preocupação sobre a multiplicação das formas é justificável, porque a multiplicação produzida pelos sofistas implica no sistema ontológico proposto por Platão na obra *Timeu*, eis que da obra *Timeu* se colhe a preexistência de *Formas*, do *Espaço* e do *Demiurgo*, onde esse vislumbra as *Formas* e às produz no *cosmo*. Logo o *cosmo* é produzido pelo Demiurgo, não pelo sofista, de modo que a produção do *ser* pelo sofista, ao conceber o *não-ser* como *sendo*, beira uma impiedade⁵².

Assim, a compreensão da obra *O Sofista* pode perpassar pela compreensão da obra *Timeu*, na qual narra a produção do *cosmo* e a produção dos deuses, através da atividade intelectual do *Demiurgo*, que apreende as *formas* e que às produz. Logo, a produção do mundo tem um caráter ontoepistêmico.

Ademais, a obra o Sofista não é apenas um caminho para conceituar o *sofista*, mas uma obra para enfrentar questões ontológicas do *ser*, da *participação*, da *comunidade*, dos *gêneros supremos*, da *alma*, do *intelecto* e do *discurso*, onde Platão desenvolve a evolução da questão do *ser*, partindo, em linhas gerais, em ordem de aprofundamento, de um *ser-pescador* para um *ser-sofista*, para um *ser-filosofo* e para um *não-ser*⁵³.

Destarte, a obra o Sofista pode ser dividida em três fases. Nos capítulos iniciais, do primeiro ao nono⁵⁴, tem-se a primeira fase, a fase dicotômica, onde Platão, nas vozes do Estrangeiro de Eléia e de Teeteto, discorre sobre o sofista, através do método diairético. Nos capítulos centrais, do décimo ao vigésimo segundo, tem-se a segunda fase, a fase aporética-constitutiva, com o enfrentamento ontológico⁵⁵, onde Platão: refuta *a questão da mimética*; enfrenta *o problema do erro*⁵⁶, qual seja,

a lo sumo, como las diversas partes de una cara, que puede tener lo ojos bonitos y la nariz fea. Sin embargo, Sócrates es tan inexorable en este punto como en este punto como en su certeza inquebrantable de que la virtude es el saber. La verdade virtude es para el una e indivisible.” (ROBLEDO, 1986, p. 118).

⁵² Impiedade como ausência de culto aos deuses.

⁵³ “ESTRANGEIRO – Até aqui, portanto, o sofista e o pescador com anzol caminham juntos, tendo em comum a arte da aquisição.”. (*Sof.* 222 a).

⁵⁴ 1. “Teodoro, Sócrates, Estrangeiro de Eléia, Teeteto”, (*Sof.* 216 a); 2. “O diálogo entre o estrangeiro e Teeteto: a definição do sofista”, (*Sof.* 218 b); 3. “A aplicação do método na definição dos sofistas”, (*Sof.* 221 c); 4. “A primeira definição do sofista: caçador interesseiro de jovens ricos”, (*Sof.* 222 a); 5. “A segunda definição do sofista: o comerciante em ciências”, (*Sof.* 223 b); 6. “Terceira e quarta definições do sofista: pequeno comerciante de primeira ou de segunda-mão”, (*Sof.* 224 d); 7. “Quinta definição do sofista: erista mercenário”, (*Sof.* 225 a); 8. “Sexta definição: o sofista, refutador”, (*Sof.* 226 a); 9. “Recapitulação das definições”, (*Sof.* 231 c).

⁵⁵ “As artes ilusionistas: a mimética”, (*Sof.* 233 a); 11. “O problema do erro e a questão do não-ser”, (*Sof.* 237 a); 12. “Refutação à tese de Parmênides”, (*Sof.* 241 d); 13. “As teorias antigas do ser. As doutrinas pluralistas”, (*Sof.* 242 b); 14. “As doutrinas unitárias”, (*Sof.* 244 b); 15. “Materialistas e Amigos das Formas”, (*Sof.* 245 e); 16. “Uma definição do ser. Mobilistas e estáticos”, (*Sof.* 247 d); 17. “A irredutibilidade do ser ao movimento e ao repouso”, (*Sof.* 249 d); 18. “O problema da predicação e a comunidade dos gêneros”, (*Sof.* 251 a); 19. “A dialética e o filósofo”, (*Sof.* 253 b); 20. “Os gêneros supremos e suas relações mútuas”, (*Sof.* 254 b); 21. “Definição do não-ser como alteridade”, (*Sof.* 256 d); 22. “Recapitulação da argumentação sobre a realidade do não-ser”, (*Sof.* 258 c).

⁵⁶ “O seu objectivo é apontar cada um dos momentos em que o erro se pode manifestar seja por deficiência de uma das operações psíquicas elencadas, seja na assimilação dos produtos de uma por outra, seja por fim na sua expressão verbal.

crer o *não-ser* como *ser* e o *ser* como *não-ser*; refuta a tese de Parmênides, tangente a impossibilidade de dizer o *não-ser*; discorre sobre as teorias pluralistas e unitárias; demonstra os problemas das teorias materialistas e amigos da formas, já flexibilizando as formas ao movimento e à dinâmica do intelecto, sendo de certo modo, precursor daquilo que Aristóteles apresentará na *Metafísica*; avança pela teoria mobilista e estática; demonstra que o *ser* é mais que o *movimento* e o *repouso*; enfrenta o problema da predicação e demonstra a comunidade dos gêneros; discorre sobre as características da dialética e do filósofo; arrola os gêneros supremos do ser: *movimento*, *repouso*, *próprio ser*, *mesmo* e *outro*; e demonstra o *não-ser* como o *outro* em alteridade e em participação. E nos capítulos finais, do vigésimo terceiro e vigésimo quarto, tem-se a terceira fase, em retorno ao método dicotômico, com a análise do discurso e da opinião-falsa⁵⁷.

2.8. Da obra *O Sofista* segundo José Trindade Santos

Às luzes de José Trindade Santos⁵⁸, sobre a obra *O Sofista*, tem-se que Platão visara apresentar uma síntese crítica da problemática do *ser* e do *saber*, refletindo criticamente sobre sua própria obra⁵⁹, através de um grupo de diálogos críticos (*Parmênides*, *Teeteto* e *O Sofista*), perfazendo, desta maneira, o contexto ontoepistemológico no *corpus* platônico.

Para tanto, valera-se, em *O Sofista*, do método dicotômico (*Sof. 218 b – 236 d* e *Sof. 264 d ad fin*) e do método constelatório de problemas (*Sof. 237 a – 264 c*), forçando-se a mudar de método ao perceber que o sofista é um produtor de ilusões⁶⁰, e não é mero aquisitor, implicando assim em uma profunda análise do *ser*.

Destarte, José Trindade Santos aponta que a interpretação da obra *O Sofista* requer a análise de três contextos interrelacionados da crítica platônica, para se ter uma síntese crítica da problemática

De resto, a orientação da investigação para o problema do erro não resulta da intenção de refutar o sofista, mas de condensar num facto psíquico a diferença que separa o estado infalível denominado "saber" do processo do qual resulta a opinião, que pode ser verdadeira ou falsa. É evidente o interesse de Platão em mostrar como o processo falível pode ser assimilado pelo estado infalível, ou conduzir a ele." (SANTOS, 2011, p. 56-57).

⁵⁷ 23. "Aplicação à questão do erro na opinião e no discurso", (*Sof. 259 d*); 24. "Retorno à definição do sofista", (*Sof. 264 b*).

⁵⁸ "Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Lisboa (1974), mestrado em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa (1984), doutorado em Filosofia pela Universidade de Lisboa (1989), agregação (2000), professor catedrático (2003). Atualmente é professor aposentado da Universidade Federal da Paraíba e professor visitante da Universidade Federal do Ceará, de cujo programa de pós-graduação em Filosofia é professor colaborador. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Filosofia Grega Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: epistemologia, filosofia da linguagem e metafísica."

(https://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/busca.do;jsessionid=0B08DE31C5BC4A8170D25D87BD2D6C20.buscatextual_0,10/07/2023,00:24).

⁵⁹ (SANTOS, 2011, p. 11).

⁶⁰ "É então que, ao percebê-lo como um produtor de ilusões acerca de todas as questões, decide orientar a investigação para o problema posto pelas imagens, simulacros e pela falsidade, em geral (236e)." (SANTOS, 2011, p. 15).

do *ser* e do *saber*, quais sejam: o contexto da obra; o contexto do grupo de diálogos críticos; e, o contexto da problemática ontoepistêmica⁶¹.

Constitui-se, assim: o contexto amplo, que contém a explanação da estrutura teórica que perfaz a autocrítica, nominada como “*versão canônica da Teoria das Formas*” (*TF*), (SANTOS, 2011, p. 12); e, o contexto próprio de *O Sofista*, que apresenta uma estrutura aporética e induz à solução proposta aos problemas.

Sobre *O Sofista*, clareia (SANTOS) a estruturação do contexto amplo, onde Platão procura responder duas perguntas que se interdependem: "1. *Como deve ser estruturada a realidade de modo a poder ser conhecida?* 2. *Como deve ser estruturado o conhecimento, de modo a que possa captar a realidade?*". (SANTOS, 2011, p. 12). Em resposta àquela, colhe-se de Platão, que realidade seja estruturada pelas *Formas* no *Espaço*, as quais o *Demiurgo* às vislumbra em plenitude, conforme a *Teoria da Ideias*. E em resposta a essa, entende-se que o conhecimento seja estruturado pelo dualismo ontoepistêmico, constituído pelo *Demiurgo* e pelas *Formas*, pela *Alma* e pelo *corpo*, pelo limitado e pelo ilimitado, em participação, em comunhão e em compresença, possibilitando, assim, através da *Alma* e da inteligibilidade a construção dos enunciados com identidade e com predicação, de maneira que o acesso à realidade não se dá somente pela *reminiscência*, mas se dá também pelo *logos*, pondo-se (SARDI) a ordem do ser e a ordem do pensar em paralelo, para que com isso a verdade seja possível. E assim, para que seja resolvido o problema do *não-ser* e da *falsidade*, tem-se que resolver o problema do *ser* e o problema da *verdade*⁶².

Quanto a interpretação da obra *O Sofista*, José Trindade Santos recomenda a perquirição dos elos e do sentido de entrelaçamento das partes da obra, as quais se compõe em: primeira secção dicotômica (*Sof. 218 b – 236 e*); segunda secção, central⁶³ ou constelatória⁶⁴ (*Sof. 237 a – 264 c*); e terceira secção, dicotômica (*Sof. 264 d – ad fin*), dividindo-se a secção central em subsecção aporética e subsecção construtiva, naquela, aporética, com as aporias do *ser* frente ao *não-ser*, com a finalidade de demonstrar a incompreensão do *ser*, nessa com a apresentação de duas teses: a *comunhão dos*

⁶¹ (SANTOS, 2011, p. 11).

⁶² (SANTOS, 2011, p. 15).

⁶³ "A partir deste ponto, a investigação abandona o método dicotômico para se concentrar na resolução dos problemas do não-ser e da falsidade, que rapidamente se conclui não poderem ser resolvidos sem o problema da natureza do ser ficar por sua vez resolvido (como veremos, o problema da verdade é mantido em suspenso até ao final da secção).

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

A subsecção construtiva concentra-se na apresentação das duas grandes teses inter-relacionadas que resolvem os problemas acima apontados, sobre a comunhão dos géneros e a natureza do não-ser. É rematada por um epílogo que aplica à linguagem, ao pensamento, opinião e imaginação as conclusões atingidas. Com elas, Platão mostra que só a aceitação das duas teses consegue resolver a totalidade das dificuldades expostas na subsecção aporética." (SANTOS, 2011, p. 16).

⁶⁴ Entendendo-se por constelatória a parte da obra *O Sofista* que traz o conjunto de teorias sobre o *ser*.

gêneros; e a natureza do *não-ser*, com o objetivo de dizer o que é o *ser*⁶⁵, o que se predica do *ser* e a possibilidade do *falso*. Assim, a finalidade da subsecção aporética é denunciar a incompreensão generalizada do *ser*, para, após, poder-se definir o *ser* como a *potência de agir e de ser afetado*⁶⁶.

Em sinopse o comentador aponta que a obra *O Sofista* é uma continuação da obra *Teeteto*, onde o Estrangeiro de Eléia, toma o lugar de Sócrates, tendo Teeteto como interlocutor.

Dos passos *Sof. 218 d – 221 c*, nota que a obra discorre em dicotomia sobre o sofista, partindo do pescador, partindo de um gênero concreto, suscetível à várias divisões, para isolá-lo através da adjunção de gêneros. Aponta às artes aquisitivas e às artes produtivas, naquelas são por troca ou por submissão, sob várias formas e meios, demonstrando que assim será o método a ser utilizado para a definição do sofista.

Dos passos *Sof. 221 c – 223 b*, discorre sobre a atitude do caçador ao perseguir a presa, de modo que o sofista persegue o homem. Em *Sof. 223 c – 224 e*, aponta que quem vende ensinamentos sobre artes ou virtudes é o sofista. Nos passos *Sof. 224 e – 226 a*, discorre sobre a quinta definição, sobre agonística, que quando com arte, é erística. Em *Sof. 226 a – 231 b*, discorre sobre o purificador, o sofista refutador, num processo de diaíresis, onde apresenta vários métodos, de modo a separar o melhor do pior ou agregar os semelhantes e separar os dessemelhantes. Assim, a referência à expressão não se apanha o sofista com uma só mão, implica em utilizar vários métodos para defini-lo. No passo *Sof. 231 b*, apresenta a recapitulação. Em *Sof. 232 a – 235 a*, discorre sobre como o praticante de uma única arte aparenta saber várias, sobre o segredo da aparente sabedoria, entendendo se tratar de um praticante e mestre da controvérsia sobre coisas visíveis e invisíveis. Os quais conseguem iludir por inculcarem opiniões nos jovens, parecendo saber algo da arte da opinião⁶⁷, mas que não sabem, imitam imagens com palavras. De *Sof. 235 a – 236 d*, o comentador aponta que Platão, nas vozes do Estrangeiro de Eléia, narra a percepção que o sofista é um produtor, o que implica na mudança do método dicotômico para o método construtivo, eis que confrontado com a arte de imitar, divide-a em duas: a arte da cópia e a arte da fantasia. E assim orienta sua busca para a produção e para a natureza da imagem.

O comentador adentra na secção central da obra, *Sof. 236 d – 264 c*, à qual apresenta a subsecção aporética, *Sof. 236 d à 254 d*, e aponta que em *Sof. 236 a – 237 c* se tangente ao problema da *falsidade*, do *parecer* e do *não-ser*. Desta maneira, resta a interrogação: - Como do *parecer* e do

⁶⁵ "Hóspede de Eleia - Digo que, na verdade, o que quer que seja que possua qualquer espécie de potência quer para produzir outra coisa, de qualquer natureza, quer para ser afetado o mínimo que seja, por efeito da coisa mais insignificante, mesmo que seja uma só vez, digo que tudo isso realmente é; pois, postulo como delimitação dos seres o que não são algo mais que potência." (*Sof. 247 e*).

⁶⁶ "Contra os primeiros, o HE invoca a alma e a virtude, perguntando se as consideram visíveis e tangíveis. Embora estas sejam "quase" invisíveis, eles sentem-se obrigados a admitir que de algum modo são. Tanto basta para que o HE lhes proponha uma "definição" do ser: "a potência para agir e ser afetado" (247d-e).". (SANTOS, 2011, p. 24).

⁶⁷ (SANTOS, 2011, p. 21).

ser se gera o falso? “Como é possível dizer falsidades, que são “coisas que não são”, se aquelas, por terem sido ditas, são?”, (SANTOS, 2011, p. 22). Ponto que tange e contradiz a tese de Parmênides, que veta dizer o *não-ser*, tendo-se, assim, a primeira aporia: uma aporia de discurso.

Em *Sof. 237 c – 238 c*, faz o enfrentamento da questão do *nome* e da *referência-do-nome* do que *não-é*, pois é *algo* e o *não-algo* parece ser o *nada*, de modo que o que *não-é* não pode representado singularmente ou pluralmente, tendo-se, assim, a segunda aporia: uma aporia de referência.

No passo, *Sof. 238 d – 240 a*, o comentador entende que Platão, pelo Estrangeiro de Eléia, marca textualmente a aporia de “o que não é”⁶⁸ e narra a escapativa do sofista ao ser taxado *fabricante de simulacros*, quais sejam: a *inconsumação*; a *incognoscibilidade*; e a *irreferencialidade* do *não-ser*.

De *Sof. 240 a – 240 b*, comenta a noção corrente de verdade, oriunda do pensamento parmenidiano, donde a *verdade* é tida como o que é e, por sua vez, a *falsidade* é tida como aquilo que não é, restando perplexo o Estrangeiro de Eléia ao ter que admitir que a imagem de certo modo é.

Em *Sof. 240 c – 242 c*, relata o comentário digressivo, donde conclui a necessidade de enfrentamento à tese de Parmênides. E nos passos seguintes, *Sof. 242 c – 246 a*, o comentador, (SANTOS, 2011), colhe da obra platônica as aporias do *ser* e faz a narrativa da síntese crítica referente as concepções tradicionais sobre as coisas que são, donde cada pensador antigo narrara os mitos sobre o *ser*, apontando que todos falavam como se soubessem o que seria o *ser*, demonstrando, assim, as contradições e as incertezas que haviam entre as doutrinas. Então, dizer o *ser* não é mais fácil do que dizer o *não-ser*.

De *Sof. 246 a – 250 a*, (SANTOS) entende que a obra discorre sobre o que o *ser* é, narrando o conflito entre: os que entendem o *ser* como uma *entidade*, o *ser* sendo; e os que entendem o *ser* como *formas inteligíveis*⁶⁹, de modo que o *ente* seja apenas o *movimento*.

Aos *Amigos das Formas*, relata que estes distinguem *entidade*, igual a coisa, de *geração*, essa mutável, com a *participação* no *ente* pelo corpo e pelas sensações e com a *comunhão* no *ente* pela alma. Aos *Materialistas*, relata a *alma* e a *virtude* para justificar o *ser* no intelectível.

Passa a discorrer sobre a definição de *ser*, apresentada pelo Estrangeiro de Eléia, para o qual o *ser* é “a potência para agir e ser afetado” (247d-e)”, (SANTOS, 2011, p. 24), relatando a contestação dos *Amigos das Formas* à proposta do Estrangeiro da Eléia, tendo em vista que, em que pese a potência participar na *geração*, ela não participa da *entidade*; que é contraditada com invocação da *alma* e do *ser*, de modo que a relação de atividade e de passividade do cognoscente e do cognoscível é posta em voga, eis que, (SANTOS), questiona: A alma é cognoscente do *ser*, então a alma é ativa? O *ser* é conhecido pela alma e ao se deixar conhecer, então, o *ser* é passivo? Ambos são

⁶⁸ (SANTOS, 2011, p. 23).

⁶⁹ Este ponto pode ser entendido como uma autocritica de Platão sobre sua própria obra, ou seja, na obra *O Sofista* se revisa a posição adotada na obra *Timeu*.

cognoscentes e cognoscíveis?

Entende, ainda, o comentador (SANTOS, 2011), que Platão neste passo marca o *movimento* e o *movido* como *existentes* e redige quanto ao *movimento*: que “*não há pensamento em nada imóvel*” (SANTOS, 2011, p. 24); e que, por outra via, o *repouso* é condição necessária para o *si mesmo*. Resta, assim, justificado o combate às duas doutrinas sobre o *ser*, restando justificado o combate aos que tudo movem e aos que nada movem.

Dos passos *Sof. 250 a – 254 d*, o comentador, (SANTOS, 2011), colhe a aporia da *comunhão do gêneros*. Em especial, nos passos *Sof. 250 a – 251 a*, discorre sobre o *movimento*, o *repouso* e o *próprio-ser*, apresentando a relação como contrários⁷⁰, *movimento* e *repouso*, de modo que um sendo, impossibilita o outro de, concomitantemente, ser, tendo-se, então, uma relação de *contradição*, referindo a serem contrários. E se apreende, ainda, o *ser* como um *terceiro gênero* que é em *comunidade* aos outros dois, restando, assim, outra aporia quanto ao *princípio da paridade*⁷¹.

Em *Sof. 251 a – 252 e*, há o enfrentamento do problema da *predicação*, que aparentemente multiplica as cousas ao dizer vários nomes para a mesma coisa. Relata que alguns negam essa possibilidade, negando assim a *comunhão dos gêneros*, pois entendem que de algo somente se pode dizer o que ele é⁷².

Porém, há rechaçamento aos que assim pensam, porque ao negarem à *entidade* o *movimento* e o *repouso* atingem todas as doutrinas tangentes ao *ser*, desde a doutrina dos eleatas (imóvel) e dos heraclitianos (móvel) até a doutrina dos que combinam e separam os elementos, como as doutrinas de Empédocles, de Anaxágoras e dos Atomistas⁷³.

Ainda, aponta que eles próprios se refutam ao definirem que deve haver um só nome para cada coisa e que a própria linguagem exige a utilização de termos separados, ou seja, exige a *indivisão*. E aponta que entram em aporia também os que defendem a *participação* em todas as coisas⁷⁴. Conclui, então, que: certas coisas se misturam e outras não se misturam.

Em *Sof. 253 a – 253 e*, entende que o autor discorre sobre a dialética, dando o exemplo da gramática e da música, clareando que o dialético tem a técnica de discernir quais os gêneros combinam e como se dá o espraiamento de uns gêneros sobre os outros, dando-lhes coesão e divisão, percebendo quando um se trata do mesmo ou do outro, percebendo quando há *semelhança* ou *dessemelhança*.

E o comentador apresenta quatro formas de relação, donde se colhe: “*1. uma Forma*

⁷⁰ Entende-se que o termo adequado à ser utilizado pelo comentador não seria “contrários”, mas sim contraditórios. Entretanto manteve-se o termo “contrários”, que pode induzir à contrariedade e não à contradição, para respeitar o pensamento e a articulação do comentador.

⁷¹ (SANTOS, 2011, p. 25) O *movimento* e o *repouso* são contrários em participação e contraditórios em identidade.

⁷² (SANTOS, 2011, p. 26).

⁷³ “(Empédocles, Anaxágoras, Atomistas).” (SANTOS, 2011, p. 26).

⁷⁴ Esta aporia se dá porque impossibilitaria a predicação.

estendendo-se sobre muitas separadas; 2. muitas que diferem umas das outras, incluídas noutra maior; 3. uma Forma estendo-se por muitos todos, ajustados numa única; 4. muitas Formas separadas.” (SANTOS, 2011, p.27).

Dos passos *Sof. 254 a – 254 d*, colhe a digressão e a atribuição da dialética ao verdadeiro filósofo, eis que o filósofo se inclina ao *ser* e o sofista se inclina ao *não-ser*.

José Gabriel Trindade Santos, aponta, dos passos *Sof. 254 d – 259 e*, à subsecção construtiva do diálogo, nessa apresenta a tese da *comunhão dos gêneros*, colhendo, de *Sof. 254 d – 256 d*, a dedução dos cinco sumos gêneros, de maneira que se tem o *movimento*, o *repouso*, o *ser*, o *mesmo* e o *outro*, aos dois primeiros predica-os *contrários*⁷⁵ e ao terceiro predica-o *necessário*. De modo que cada um é o *mesmo* em si e o *outro* em relação ao demais.

E discorre sobre a relação entre o *movimento* e *repouso*, em *alteridade* entre o *mesmo* e o *outro*; bem como, pondera sobre como se dá o *mesmo* no *ser*: “*Poderá o Ser ser o Mesmo?*”, (SANTOS, 2011, p. 28), respondendo que não, porque são dois termos diferentes e porque se pudessem ser tidos por iguais, haver-se-ia de ter por igual também *movimento* e *repouso*, o que é auto evidente um equívoco, de modo que o *mesmo* e o *ser* não são iguais, mas o *mesmo* é um quarto gênero que tem *comunhão* no *ser*.

Ainda o comentador colhe da obra *O Sofista* a contingência de diferenciar que alguns gêneros são em si e alguns são em relação aos outros. Mas, como entende o comentador: “*Se o Outro fosse como o Ser, seria um outro entre outros.*”, (SANTOS, 2011, p. 28), porém não *outro* entre *outros*, mas por causa de *outro*, por não ser o *mesmo* dos *outros*. E, faz a distinção onde: o *outro* é em relação ao *mesmo*; e o *ser* é em relação a *si*. Justifica-se, então, que: tendo em vista que o *outro* implica no *mesmo*; o *ser* implica no *si*. Assim o *outro* e o *ser* são diferentes, havendo-se de incluir o *outro* como o quinto gênero supremo.

De *Sof. 256 d – 259 b*, o comentador lê da obra *O Sofista* o enfrentamento do *não-ser* à luz da relação do *movimento* com os outros gêneros, de modo que o *movimento* é o *mesmo* em relação à *si-mesmo*. Destarte, o *movimento* não é o *outro* em relação à *si-mesmo*, porém, é o *outro* em relação aos demais gêneros, atentando-se especialmente que o *movimento* é o *outro* em relação ao *ser* também. Logo o *mesmo* do *ser* é o *ser* e o *outro* do *ser* é o *não-ser*. Veja-se nas palavras do comentador “... *sendo outro em relação aos outros, é também outro em relação ao Ser, sendo em virtude da sua participação nele.*”, (SANTOS, 2011, p. 28)⁷⁶.

⁷⁵ (SANTOS, 2011, p. 27).

⁷⁶ Assim na relação de *movimento* para com o *ser* se tem a *participação*, mas na relação do *ser* para com o *movimento* se tem uma relação de *comunhão*, uma relação de *comunidade*, de *compresença*, pois, a relação de *participação* implica em *alteridade*, em *contradição* e em *retalhamento de*; e a relação de *comunhão* implica em um *estendimento sobre*, desse modo, por consequência, a relação entre *mesmo* e *outro*, pelo princípio da paridade, não se aplica como *participação* à relação do *ser* para com o *movimento*, porque esta relação é uma relação de *comunidade*. Senão veja-se o fragmento da obra de Antonio Gómez Robledo: “haverá que concluir então que o *ser* não é, por sua natureza, nem *movimento* nem

E escreve:

“Porém, uma vez que também o Ser é outro em relação a ele, como também em relação a todos os outros - no sentido de ser o mesmo em relação a si próprio e não ser os outros-, estes são o Não-Ser. Isso mesmo acontece com todas e cada uma das coisas que são, por participarem do Ser, e não são, por serem outras em relação às outras.” (SANTOS, 2011, p. 28).

Ou seja, entendera que aos cinco sumos gêneros se aplica a relação de *participação*, donde se colhe a interaplicação dos sumos gêneros entre si. Assim ao *ser* se contrapõe o *outro*. E ao *movimento* se contrapõe o *outro*. E a todos os demais, de modo que havendo relação do *ser* com o *movimento*, o *movimento* é o *outro* do *ser*, logo o *não-ser*.

Porém, equivoca-se o doutrinador nessa construção de raciocínio: primeiro porque não difere *comunhão* de *participação*; segundo porque aplica a *participação* a todos os cinco sumos gêneros; terceiro porque a relação entre *ser* e *movimento* é uma relação de *comunhão*; quarto porque escalona as relações de um raciocínio de primeiro grau⁷⁷, qual seja, do *ser* ao *movimento*, e deixa de perceber que se faz contingente um raciocínio de segundo ou terceiro grau, onde se parta do *ser* ao *movimento*, compute o *outro*, retorne ao *ser*, compute o *outro* e à este se atribui o *não-ser*.

O comentador, ainda, atribui ao *ser* ser múltiplo e ao *não-ser* ser uma multiplicidade indefinida⁷⁸ de outras coisas, concluindo que o *ser* não é, porém, sendo um limita outras cousas. Destarte, de *Sof.* 257 b – 257 c, o doutrinador colhe a reformulação do sentido da negativa, que deixa de ser o *contrário* e passa a ser o diferente, a *alteridade*.

E em *Sof.* 257 c à 259 e, colhe a natureza do *outro*, ao qual entende o *ser* semelhante ao *saber*, que sendo um é constituído de partes, sendo uma contraposição de *ser* ao *ser*, semelhante com semelhante, e redige “*Tal como cada um destes é nada menos que os seus outros, o Não-Ser existe como Forma dentre as coisas que são.*” (SANTOS, 2011, p. 29), entendendo que Parmênides ficara contraditado pela demonstração da existência do *não-ser*. Entretanto demonstra que o *não-ser* é e que o contrário do *ser* resta descartado.

Havendo, assim, uma mistura e um entrelaçamento de gêneros que viabilizam o discurso.

Dos passos *Sof.* 260 a e 260 b, entende o comentador que o autor adentra no epílogo e direciona a obra ao enfrentamento do discurso, do enunciado, do *logos*, para colocá-lo entre os *gêneros supremos* do *ser*, dizendo que o enunciado é algo que diz o algo. E sendo algo é susceptível

repouso, senão algo “terceiro” que o domina à ambos por igual, e que tem com ambos a comunidade ou comunhão [...] que eles mesmos, entre si, lhes está negada em absoluto. Porque nem o repouso pode participar do movimento, nem vice-versa, sem se anularem por isto mesmo; mas um e outro, ao contrário, participam plenamente na comunhão do ser.” (ROBLEDO, 1986, p. 243), donde se colhe que comungam.

⁷⁷ Tem-se por *raciocínio de primeiro grau* a relação direta da função entre A e B. *In causa*, a relação direta de *ser* e *movimento*. E se tem por *raciocínios de segundo e terceiro graus*, os raciocínios escalonados de A, B, A, ou seja, aqueles em que se parte do *ser* ao *movimento*, toma-se esse como *outro* e se retorna ao *ser* para alcançar o *outro* do *ser*, atribuindo-lhe como *não-ser*.

⁷⁸ Neste ponto há possibilidade de pensar eventual contato entre as doutrinas não escritas (REALE) de Platão, aos ensinamentos pitagóricos e à *díade indefinida*.

à falsidade e engando.

Conforme *Sof. 260 b – 261 d*, o comentador aponta que, segundo Platão, o *não-ser* se mistura às *opiniões* a ao *discurso*, pela *comunhão*, constituindo-se então a *falsidade*; e aponta, também, que o sofista obscurizava a *falsidade* se valendo da interpretação parmenidiana, qual seja, que o *não-ser* é indizível, que o *não-ser* é inconcebível. Mas, Platão demonstra que *enunciado* é e que o *não-ser* se mistura com o *enunciado* pela *comunhão* e pela *participação*, demonstrando assim o *falso*.

Em *Sof. 261 d - 262 e*, o comentador, (SANTOS, 2011), colhe da obra apontamentos sobre a estrutura dos *enunciados*, que há de serem ditos em sequência e se formam pela junção dos verbos e dos nomes, porque não se forma enunciado de um só ente sozinho, pois carece, para formar um enunciado, de: um *identitário* e um *predicado*. Em outras palavras, os nomes e os verbos, à exemplo: - João corre. Mostrando-se, assim, coisas que são e não apenas nomeando-as.

Já, de *Sof. 263 a – 263 d*, o comentador percebe o enfrentamento da *verdade* e da *falsidade* e redige que o enunciado sobre algo ou alguém implica em duas circunstâncias: numa que diz as coisas que são como são, donde se colhe o *verdadeiro*; e noutra que diz as coisas diversas do que são, donde se colhe a *falsidade*.

E, sendo os enunciados formados na *anima* as opiniões, as imagens e os pensamentos podem ensinar verdades ou falsidades.

Dos passos *Sof. 263 e – 264 d*, José Trindade Santos capta o debruce de Platão sobre o pensamento, a opinião e a imaginação, de maneira que aponta que o pensamento é diálogo íntimo da *anima* consigo própria e que, quando não expressada exteriormente, restringe-se à imaginação que também pode ser implicada de verdades e de falsidades. Logo, opinião, pensamentos e sensações podem ser verdadeiras ou falsas⁷⁹.

De *Sof. 264 c – 268 d*, o comentador colhe de Platão um retorno ao método dicotômico na

⁷⁹ Tendo-se a razão, νόησις, um objeto de apreensão, um ponto (.); a ciência, os conhecimentos matemáticos, δίανοια, uma premissa e uma conclusão, dois pontos (.); a opinião, πίστις, uma premissa e duas conclusões opostas, três (.); e a imagem (sensação), εἰκασία, um sólido, quatro pontos (::). Assim, conjectura-se a conexão do texto para explicar as diferenças entre opinião e razão: "onde Aristóteles diz que os adeptos das Ideias "derivam comprimentos do número 2, superfícies presumivelmente do número 3 e sólidos do número 4". O outro é De An. 404 b 18-25, onde a mesma teoria é registrada mais uma vez, acrescentando que o motivo foi identificado com o Um, a ciência com o número 2, a opinião com o número 3 e a sensação com o número 4. O que é comum a ambos os textos é que eles mostram que Platão conectou uma Ideia específica e um número específico quando pensou que uma Ideia continha em seu ser um definir o número de elementos. Linearidade continha dois pontos, superficialidade três e solidez quatro. A razão implicava um objeto de apreensão, a ciência uma premissa e uma conclusão, a opinião uma premissa e duas possíveis conclusões opostas, a sensação implicava um objeto sólido, que por sua vez implicava quatro pontos (não sobre uma superfície)". "*donde dice Aristóteles que los partidarios de las Ideas «derivam las longitudes del número 2, las superficies presumiblemente del número 3, y los sólidos del número 4». El otro es De An. 404 b 18-25, donde se registra la misma teoría una vez más, y se añade que la razón se identificaba con el Uno, la ciencia con el número 2, la opinión con el 3 y la sensación con el 4. Lo común de ambos textos es que muestran que Platón ponía en conexión una Idea concreta y un número concreto cuando pensaba que una Idea contenía en su ser un número determinado de elementos. La linealidad contenía dos puntos, la superficialidad tres y la solidez cuatro. La razón implicaba un objeto de aprehensión, la ciencia una premisa y una conclusión, la opinión una premissa y dos posibles conclusiones opuestas, la sensación implicaba un objeto sólido, que a su vez implicaba cuatro puntos (no en una superficie).*" (ROSS, 1993, p.259).

secção final, donde aponta à recapitulação, voltando à arte dos simulacros e das imagens, voltando ao transpasse da percepção aquisitiva ao sofista para a percepção produtiva ao sofista, dividindo as artes produtivas em divinas e humanas, entendendo a produção como a potência criadora, “*Entendendo a produção como a potência de fazer vir a ser as coisas que antes não eram*”, (SANTOS, 2011, p. 32).

Assim, colhe que Platão divide as artes produtivas em quatro gêneros, dois divinos e dois humanos: aqueles que dão origem às coisas que nascem e aos sonhos; esses que dão origem a arquitetura e a pintura, divisível essa, ainda, em arte das imagens, em imagéticos, e dos fantásticos.

Então, resta clareado que em alguns casos o *falso* se faz por instrumentos e noutros o *falso* se faz pelo próprio imitador, pela mimética e pela fantasia. Divisível novamente entre os que sabem e os que não sabem, constituindo-se a divisão *opinativa* e *investigativa*. Assim, está o sofista na *arte opinativa*. Ainda, distingue os que creem e os que não creem. E, esses distinguíveis entre os imitadores públicos, com discursos longos, e os imitadores privados, com enunciados curtos e com o objetivo de fazer com que o interlocutor se contradiga. Esses, os imitadores privados, são os sofistas.

Destarte, o comentador entende que o problema gira em torno das imagens originais (*Eikastiken*) e dos simulacros (*Phantastiken*), de modo que o programa do sofista “*foi concebido com a intenção de isolar e desmontar essa estratégia erística*”, (SANTOS, 2011, p. 35).

Entende, o comentador, que a situação provocada pelos sofistas, ao se valerem do entendimento de parmenidiano, através de uma leitura falaciosa do Poema de Parmênides, obstaculiza a progressão da argumentação dos investigadores, implicando, assim, na comprovação do *falso* e na desarticulação dos argumentos sofísticos, para que se tenha uma investigação conclusiva sobre o conhecimento do real.

Contudo, pode-se cair em falácia, tanto os sofistas, como o próprio Platão, pois “*Algumas aporias apresentadas nos diálogos - como repetidas vezes nota o Sofista - resultam de leituras falaciosas do Poema de Parmênides.*”, (SANTOS, 2011, p. 40).

Ademais, segundo o comentador (SANTOS, 2011), para interpretar Parmênides há se considerar as leituras que foram feitas da sua obra e da escola eleática pela tradição. Há de se considerar as respectivas influências e as diferenças no modo como Platão e como os sofistas receberam e entenderam o pensamento parmenidiano.

Destá maneira, quanto à Platão, ao aceitar e ao sustentar o argumento parmenidiano, acaba por adentar nos problemas de Parmênides, acaba por adentrar nos problemas criados pelo *ser* e pela ambiguidade de *einai*.

Destarte, Platão se vale do passo 7B1 do poema de Parmênides, “*Pois nunca há de se impor existência ao não ser,*” (BARBIERI, 2020, p. 318), para combater os sofistas, atribuindo à esses que, ao dizerem o *falso*, entrariam em *contradição*, eis que, naquele momento do diálogo, *Sof. 237 e*, o

Estrangeiro de Eléia ainda entendia que o *não-ser* é o contraditório ao *ser*, *Sof. 237 e*: “*Hóspede de Eleia - Portanto, nem mesmo isso devemos acordar; isto é, que alguém dizer algo desse tipo, na verdade, seja dizer nada, mas nem se deve dizer que fala quem tentar pronunciar que não é*”. (SANTOS, 2011, p. 202-203).

Assim, o *não-ser* é entendido como contrariedade, ou seja: que o *não-ser* só pode ser entendido como o contrário ou contraditório do *ser*. E, também se proíbe que se diga algo contrário do *ser*, conforme segue: “*Como vimos, a combinação das duas teses é já avalizada por Parménides em B8.16b-18: se ‘não é’ ‘não é caminho verdadeiro’, então, o outro caminho- ‘é’ necessariamente verdadeiro*”, (SANTOS, 2011, p. 46). Nessa via, tem-se uma *leitura veritativa*, da qual decorre a identificação do *ser* com verdade e do *não-ser* com falsidade⁸⁰. De modo que o comentador, José Trindade Santos, apresenta algumas falácias que Platão tem que refutar para anular a influência sofística:

1. ‘leitura da negativa como contradição’ (NC);
 2. ‘concepção ontológica de verdade’ (COV);
 3. ‘identificação do não-ser com a falsidade’ (NSF).”
- (SANTOS, 2011, p. 47)

Conforme se colhe, as três aporias dependem da primeira, qual seja, da (NC) *negativa como contradição*, que será refutada pela concepção da negativa como *contrariedade*⁸¹ ou *alteridade*, através da *participação*, e não mais como *contradição*.

Deste modo, a (COV), *concepção ontológica de verdade*, cede e possibilita ao discurso deixar de ser somente *veritativo*⁸² para ser também *informativo*⁸³, por sua vez, o *não-ser* deixa de ser identificado como *falsidade* e passa a ser identificado também como *alteridade*.

Porém, Trindade Santos aponta que, nos termos do poema *Sobre a Natureza*, os apontamentos acima não são falacioso, mas podem ser tidos como não falacioso, caso se admita a proposta de Platão quanto ao *não-ser*⁸⁴.

Assim, para tê-los como falácias há se perquirir o caminho que tomam no texto, iniciando-se pela questão da referência. De maneira que para Parménides e para Platão o pensamento e o discurso hão de ter como referência a *realidade*⁸⁵. Já para os sofistas o pensamento é autorreferencial.

⁸⁰ (SANTOS, 2011, p. 45-46).

⁸¹ Entendendo-se, aqui, contrariedade diferentemente de contradição, logo, aqui contrariedade tange alteridade.

⁸² Discurso veritativo para dizer a verdade e com pressuposto de verdade.

⁸³ Discurso informativo para dizer o enunciado, composto de identidade e predicado, que pode conter opinião verdadeira ou falsa, em decorrência da *comunhão* e da *participação*.

⁸⁴ “Ainda não é clara a razão pela qual são falaciosas; na realidade, como veremos, no Poema de Parménides não são.”. (SANTOS, 2011, p. 47).

⁸⁵ Em que pese ponderar as diferentes concepções de realidade entre Parménides e Platão, para esse o cosmo é o *mundo inteligível*.

Porém, esta hipótese se refuta, tendo em vista que *pensamento* e *realidade* tem identidades diferentes. Ademais, em Parmênides, o pensamento é um estado cognitivo, solicitado pelo ato de captação efetiva do *sendo*, não apenas uma faculdade. O *pensamento*, para Parmênides, não tem a faculdade de produzir a realidade. Já, para Platão o *ser* e o *pensamento* podem ser identificados com as *Formas*. Enquanto que para os sofistas o *ser* e o *pensamento* podem ser reduzidos à experiência individual⁸⁶.

Decorrem desses, porém, duas proposições em aporias: primeiro, se as coisas pensadas forem tomadas por seres, então serão sempre verdadeiras; e, segundo, se as coisas pensadas não são seres, então não haverá acesso aos seres⁸⁷.

A solução para a primeira falácia se dá pela percepção de qual fora o ponto de partida das coisas, ou seja, auferindo-se se tomara como ponto de partida do pensamento para o ser, e não o contrário, do ser para o pensamento. E a solução para a segunda falácia se dá tomando-se a *negativa como contradição* (NC), ou seja, entendendo-se que não exista o *não-ser*.

Entretanto a diferença entre os filósofos e os sofistas não está tanto na referencialidade, mas nas concepções de *pensamento* e de *ser*, com as respectivas interrelações. Colhe-se do comentador, em uma sintetização, que as duas posições são complementares e parcialmente coincidentes, assim: Parmênides e Platão atribuem a um estado cognitivo, quase perfeito, a capacidade de acessar a realidade do inteligível⁸⁸, descartando a possibilidade de acesso ao mundo sensível; e os sofistas, por sua vez, ignoram o estado cognitivo e a realidade inteligível, firmando-se na experiência do pensamento e no discurso, bem como, negam a capacidade de acessar a realidade exterior⁸⁹.

Contudo Platão e os sofistas se mantêm próximos em alguns pontos.

Por outro norte, José Trindade Santos, aponta que a obra *O Sofista* almeja superar as falácias do platonismo, neste viés o dialogo apresenta duas sequências de aporias sobre o *ser* e sobre o *não-ser*, de modo que a obra *O Sofista* enfrenta dois problemas: primeiro, o problema da *negativa como contrariedade* (NC), e as implicâncias decorrentes; e, segundo, o problema produzido pela *ambiguidade do ser*.

Enfrentamento que acarreta a ênfase as três falácias já apontadas anteriormente: a um, a leitura da negativa como contrariedade (NC); a dois, a concepção ontológica da verdade (COV); e, a três, a identificação do *não-ser* com a falsidade (NSF). Entendendo-se a (NC), *negativa como*

⁸⁶ (SANTOS, 2011, p. 49).

⁸⁷ “Segue então o argumento que, sem citar B3, Górgias extrai de Parmênides, e a tradição - a começar por Platão - glosará durante séculos: se as "coisas pensadas" são seres, são sempre verdadeiras; se, pelo contrário, não são, não haverá qualquer acesso aos seres, através dos pensamentos, dos discursos e das senso-percepções.”. (SANTOS, 2011, p. 50).

⁸⁸ “Por isso, o complexo programa da epistemologia platônica, desenvolvido no Parmênides, Teeteto e Sofista, distingue-se do defendido no Fédon e na República, por tentar mostrar como pensamento e discurso, regulados pelas Formas, são requeridos para chegar a um conhecimento do mundo sensível.”. (SANTOS, 2011, p. 52).

⁸⁹ (SANTOS, 2011, p. 52).

contrariedade, como o *não-ser* em contradição ao *ser*. Logo, pelo legado parmenidiano, entendendo-se o *não-ser* como o indizível, o impensável e o inconsumável. Entendendo-se a (COV), *concepção ontológica da verdade*, como sendo a leitura veritativa em identificação com a verdade, ou seja, o que é dizível e é pensável é. E entendendo-se o (NSF), *não ser como falsidade*, como a identificação do *não-ser* com o *falso*, como uma autodeclaração de falso ao *não-ser*; decorrente da combinação entre a *concepção ontológica da verdade*” com a *negativa como contrariedade*.

Por outro norte, aponta-se que a refutação das teses e a demonstração do *falso* implicam na abordagem da linguagem. Ocorre que até o início do último quartel do século V a.C. os escritos tiveram um marcante traço de reflexão cosmológica, contudo com os sofistas e com Platão os escritos foram marcados por um grande deslocamento da cosmologia para o estudo da linguagem, tendo-se neste período influências de Parmênides e a valorização dos saberes socráticos, passando-se a se questionar: Se é possível investigar a realidade através do discurso?

Deste modo o programa platônico como um ideal de um conhecimento perfeito se direciona à uma ontoepistemologia⁹⁰, com o dualismo ontoepistêmico, com a faculdade cognitiva para conhecer a realidade e com o poder do discurso⁹¹.

Para tanto, entende o comentador que Platão se vale dos sumos gêneros com relações entre si. E nesse viés é possível perceber a *participação*, sendo diferenciadora da *identidade*⁹². De maneira que a identidade de um elemento pressupõe a negação da identidade de outro elemento. Assim, dá-se o discurso: pela relação de predicação à identidade, eis que “*Só pode haver predicação se o predicado participar do sujeito sem, contudo, se identificar como ele, pois então, como já dissemos, haveria identidade*” (SANTOS, 2011, p. 103). Deste modo, o que é dito é *enunciado*, o que é dito dele é *predicado*.

Porém, dos *sumos gêneros*, importa dizer que a *paridade*, do *ser* e do *não-ser*, e o *dinamismo*, expresso nas relações entre os *sumos gêneros* (*movimento, repouso, ser, mesmo e outro*) se conflitam, pois, cada um deles não pode ser o *mesmo* do *ser*, então, segundo o comentador, tem que ser o *outro* do *ser*, logo, o *não-ser*⁹³.

Assim, pelo *princípio da paridade*, toma-se que a natureza do *não-ser* é correlativa ao *ser*, *ser* que é delimitado pelo *não-ser*. Nessa linha escreve: “*Portanto, da natureza do Não-Ser, enquanto relativo, decorre como corolário a reformulação da negativa, que passa a poder ser entendida como alteridade e não mais só como contrariedade*¹²⁰ (257b-c).”, (SANTOS, 2011, p. 109).

⁹⁰ (SANTOS, 2011, p. 67).

⁹¹ (SANTOS, 2011, p. 69).

⁹² (SANTOS, 2011, p. 96).

⁹³ Ponto que se discorda, tendo em vista que esse argumento, para justificar o *não-ser*, só se perfaz pelo equívoco em colocar os cinco sumos gêneros na mesma hierarquia. Assim, entende-se que o sumo gênero *ser*, *ser*, deve estar sobre todos os outros quatro, eis que o *ser* se estende sobre os demais em *comunhão*, em *compreensão*.

E deste modo se permite a *lógica dialética*, na qual para toda a *ontologia* se implica numa *meontologia*⁹⁴, de maneira que não se tenha a negativa como *não-identidade*, mas sim, como *identidade* que se mistura e se diferencia por *participação*. Destarte, o *não-ser* é forma em *si*, que se separa e se agrega, pondo um *ser* ao *não-ser* em *relação*.

Então, o *não-ser* como natureza relativa aparece retalhado e a natureza do *outro* constitui o *não-ser* em relação à totalidade dos gêneros, através da *comunhão* dos gêneros e da *participação* do *ser* e do *não-ser*, possibilitando, assim, inclusive o discurso, de modo que compõe o último passo do programa, que incide na orientação e na aplicação à prática linguística⁹⁵, onde o *logos* anuncia o programa que tem como meta do passo estabelecer como gênero: o *enunciado* para dizer o *ser*, para dizer o que é.

Assim, “É essa tarefa de transferência da participação e da separação, da realidade para o discurso que, como gênero, o *logos* leva a cabo.”, (SANTOS, 2011, p. 121). Então, tem-se o *não-ser* como gênero que dissemina saberes sobre todas as coisas, podendo, inclusive, misturar-se com a *opinião falsa*, no discurso.

Deste modo, a função da linguagem em *O Sofista* consiste em mostrar que a falsidade existe no *enunciado* e na *opinião*, através da *comunhão* e através da *participação*, porque neles podem estar, senão estão, presentes o *ser* e o *não-ser*⁹⁶. Pois, tem-se o *enunciado*, também, como a *exteriorização do pensamento*⁹⁷ e da razão.

Assim, no *logos* se demonstra a possibilidade do *falso* para refutar a (COV) *concepção ontológica de verdade*⁹⁸, constituindo-se uma nova teoria da verdade, com três estratos: o *lógico*, o *epistêmico* e *ontológico/discursivo*, eis que “A verdade e falsidade são ditas do *enunciado*” (SANTOS, 2011, p. 131), implicando, deste modo, na separação de ontologia e de epistemologia, em referência e em significação, pois “... é a correspondência da relação afirmativa ou negativa à realidade – avaliação independente do falante – que ditará a verdade e falsidade do *enunciado*.”, (SANTOS, 2011, p. 132)⁹⁹.

Mas, agravam-se as dificuldades que Platão enfrenta para mostrar que o *ser* e o *não-ser* se misturam com a *opinião* e com o discurso¹⁰⁰, eis que o conteúdo do *enunciado* sai o *falante* e vai para o *enunciado*¹⁰¹ para posteriormente ir ao *ouvinte*.

⁹⁴ (SANTOS, 2011, p. 110).

⁹⁵ (SANTOS, 2011, p. 120).

⁹⁶ (SANTOS, 2011, p. 125).

⁹⁷ (SANTOS, 2011, p. 130).

⁹⁸ (SANTOS, 2011, p. 130).

⁹⁹ Então, salvo melhor juízo, da página 132 da *Introdução* à obra *O Sofista* elaborada por José Trindade Santos, colhe-se que há um deslocamento do falante para o ouvinte sobre o juízo de verdade ou falsidade do *enunciado*.

¹⁰⁰ (SANTOS, 2011, p. 132).

¹⁰¹ (SANTOS, 2011, p. 133).

Por sua vez, Aristóteles capta as conseqüências, donde se colhe “... *o conteúdo do enunciado é o que interessa ao dialético*” (SANTOS, 2011, p. 133). Assim, tem-se o *problema da predicação* que remete que *O Sofista* conserte a cadeia de problemas apresentadas noutros diálogos¹⁰², implicando, destarte, no enfrentamento de como a linguagem descreve a realidade e com a descrição do real, por meio da linguagem, requer uma teoria que aponte aos modos de dizer o *ser*, donde se possa compor os enunciados em: *identidade, existência e predicação*. E assim mostrar que “*toda predicação (lógica) é suportada pela participação (ontológica)*”, (SANTOS, 2011, p. 138), de modo que o *mesmo* comanda a *identidade* e o *outro* comanda a *predicação*, que é possibilitada pela *participação*. Assim, tem-se um paralelismo entre *participação* e *predicação*, que implica na validade do enunciado a partir da *participação* e que pode desativar a leitura veritativa do *ser*.

3. A COMUNHÃO DAS FORMAS, SEGUNDO ANTONIO GÓMES ROBLEDO

Realizada uma percepção panorâmica da obra *O Sofista*, aprofunda-se as questões do *ser* e do *não-ser*, dos *sumos gêneros*, da *comunhão* e da *participação*. E se aponta que neste capítulo terceiro, *Comunhão das formas, segundo Antonio Gómez Robledo*¹⁰³ se faz uma abordagem do capítulo IX - *Comunhão das Formas*, da obra *Platão Os Seis Grandes Temas de Sua Filosofia*, de Antonio Gómez Robledo.

Outrossim, aponta-se que do tema *ser*, recorta-se a temática o *ser* e o *não-ser* na obra *O Sofista*, de Platão, com ênfase à *comunhão* e se apresenta a “*Comunhão das Formas*”¹⁰⁴, qual seja: a conjunção do *ser* e do *não-ser*; a identidade de *ideia* no *ser* e *não-ser*; a relação *movimento, repouso, ser, mesmo* e *outro*; a dinâmica da *potência ativa* e da *potência passiva*. Para tanto este capítulo se valera do método revisão bibliográfica do capítulo supra referido da obra de Robledo.

Ademais, sobre o comentador importa dizer que Antonio Gómez Robledo¹⁰⁵, nascera em 07/11/1908 e falecera em 03/10/1994, fora um jurista, filósofo e embaixador do México, graduado

¹⁰² (SANTOS, 2011, p. 134).

¹⁰³ Clareia-se, para evitar imputação de auto-plágio, que este capítulo já fora publicado como 25º (Vigésimo Quinto) do Capítulo da obra Setenário filosófico [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco, Evandro Pontel, Jair Tauchen (Organizadores). – Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023.

¹⁰⁴ “IX. LA COMUNIÓN DE LAS FORMAS”. (ROBLEDO. 1986, p. 231).

¹⁰⁵ Antonio Gómez Robledo nació en Guadalajara, Jalisco, el 7 de noviembre de 1908. Licenciado en Derecho por la Universidad de Guadalajara y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, hizo cursos de especialización en la Facultad de Derecho de París, en la Academia de Derecho Internacional de La Haya, en la Universidad de Río de Janeiro y en la Universidad Fordham de Nueva York.

Desde 1936 fue miembro del Servicio Exterior Mexicano, en el que llegó al rango de embajador en 1959. Representó al país en Brasil, Italia, Túnez, Grecia, Suiza y ante los organismos internacionales con sede en Ginebra. En 1939 inició su actividad docente: impartió cátedras en la UNAM, en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey así como en instituciones de Lima y de La Habana. En 1951, en ocasión del Cuarto Centenario de la Universidad de México, pronunció la Oratio Athenagorica in Laudem Mexicanae Universitatis.

em Direito, pela Universidade de Guadalajara, e doutor em Filosofia, pela Universidade Nacional Autónoma do México. Escrevera várias obras sobre Platão, Sócrates, Aristóteles, Dante Alighieri.

Da obra *Platão Os Seis Grandes Temas de Sua Filosofia*¹⁰⁶ se colhe a busca de Platão em conciliar o problema Heráclito-Eleático: “*Toda sua vida passou Platão em elucidar, como diria Antonio Caso, o problema Heráclito-Eleático, em conciliar a mobilidade do ente sensível com a imobilidade do ente inteligível*” (ROBLEDO, 1986, p. 16)¹⁰⁷.

Antonio Gómez Robledo se utilizara do método histórico-sistemático para classificar a ordem das obras platônicas e entendera que a cronologia de Wilamowitz¹⁰⁸ era a cronologia mais adequada.

No capítulo V, Robledo abordara as *ideias* antes da *alma*, pois, mesmo as *ideias* sendo tratadas na obra *Fedón*, obra da maturidade de Platão, o tema, *ideia*, já está presente em várias obras anteriores, inclusive em *Eutifrón*. Assim a teoria das ideias está em várias partes da obra de Platão, estando latente, senão patente, em vários momentos dos primeiros diálogos platônicos, ou seja, nos diálogos socráticos que perguntam pela *virtude* e/ou pelos *valores*, pressupondo-se algo puramente conceitual sobre temáticas como temperança¹⁰⁹, valentia, piedade.

Publicó artículos y ensayos en revistas como Ábside, Cuadernos Americanos, Letras de México, Filosofía y Letras y Onda. Estos son algunos de sus libros: México en Ginebra (1932), Los convenios de Bucareli ante el derecho internacional (1938), Etopeya del monroísmo (1939), Política de Vitoria (1940), Cristianismo y filosofía de la experiencia agustina (1942), La filosofía en el Brasil (1946), Anacleto González Flores (1947), una versión directa de la Ética Nicomaquea de Aristóteles (1954), Ensayo sobre las virtudes intelectuales (1957), Idea y experiencia de América (1958), La seguridad colectiva en el continente americano (1960), Meditación sobre la justicia (1963), México en el arbitraje internacional (1965), Sócrates y el socratismo (1966), Platón, los seis grandes temas de su filosofía (1974), Dante Alighieri (1975) y Grecia moderna.

Fue miembro de la American Society of International Law, de la Societé Européenne de Cultura (Venecia) y del Instituto Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional. Obtuvo el Premio Nacional de Ciencias y Artes (Lingüística y Literatura) en 1976 y el Premio Jalisco en 1988, así como la Medalla Justo Sierra al mérito universitario por la UNAM, entre otros honores y condecoraciones.

Sus estudios de derecho tuvieron un lugar en la política internacional de México, y los histórico-filosóficos han marcado una huella en nuestras humanidades. A partir de los años cincuenta, inició una serie de estudios sobre los grandes clásicos de la filosofía moral y del pensamiento político, al lado de algunos clásicos del pensamiento en México como Alonso de la Veracruz e Ignacio Vallarta.

Ingresó a El Colegio Nacional el 7 de noviembre de 1960. Su Discurso de ingreso a El Colegio Nacional fue contestado por Agustín Yáñez.

El jurista y filósofo Antonio Gómez Robledo murió el 3 de octubre de 1994 en la Ciudad de México. (<https://colnal.mx/integrantes/antonio-gomez-robledo/>, 04/12/2022, 19:45).

¹⁰⁶ “*Platão Os Seis Grandes Temas de Sua Filosofia*”, “*Platón Los Seis Grandes Temas de Su Filosofía*”.

¹⁰⁷ “*Platão passou toda a sua vida elucidando, diria Antonio Caso, o problema Heráclito-Eleático, ao conciliar a mobilidade da entidade sensível com a imobilidade da entidade inteligível. “, “Toda su vida la pasó Platón en dilucidar, diria Antonio Caso, el problema Heráclito-Eleático, en conciliar la movilidad del ente sensible con la inmovilidad del ente inteligible.”.* (ROBLEDO, 1986, p. 16).

¹⁰⁸ (ROBLEDO, 1986, p. 90).

¹⁰⁹ “*Neles, com efeito, Sócrates se pergunta ou pergunta ao seu interlocutor, qual é cada uma das virtudes ou valores de que trata o diálogo; que supõe que alguma realidade, mesmo que seja puramente conceitual, é o conceito de definição. O que é temperança, é a questão dos Cármides; qual a valentia, a de Laques; que misericórdia, a do Eutifrón; que beleza, a de Hípias Maior”;* “*En ellos, em efecto, se pregunta Sócrates o pregunta a su interlocutor, qué es cada una de las virtudes o valores sobre que versa el diálogo; lo que supone que alguna realidad, así sea puramente conceptual, es el concepto de la definición. Qué es la templanza, es la pregunta del Cármides; qué la valentia, la del Laques; qué la piedad, la del Eutifrón; qué la belleza, la del Hípias Mayor.*” (ROBLEDO, 1986, p. 121).

Dos capítulos V e VI se colhem brilhantes apanhados: da teoria das ideias; da comunhão da formas; da dialética dos opostos¹¹⁰; da transmigração das almas¹¹¹; da relação corpo e alma¹¹²; da entidade; do núcleo entitativo invariável¹¹³; da vinculação entre a teoria das ideias e a teoria da reminiscência¹¹⁴ (como prova da imortalidade da alma); do devir e da contingência¹¹⁵; da igualdade¹¹⁶; da abstração ideatária (termos de Husserl); das ideias como argumento à imortalidade de alma¹¹⁷; da ânsia¹¹⁸ de união entre a alma e as ideias¹¹⁹; da implicação da separação da alma e das ideias, na doutrina da reminiscência¹²⁰; da imitação e da participação¹²¹; da durabilidade da alma, nas perspectivas de Símiias e de Cebes^{122 123}; do Espírito como causa final e razão de Bem¹²⁴; do Bem como elemento axiológico¹²⁵ (de valor); da participação^{126 127} do Bem e da solidariedade das virtudes¹²⁸; do Bem como autor e provedor do mundo sensível e inteligível¹²⁹; da ontologia platônica de Bem¹³⁰; da tetralogia das causas (material, formal, eficiente e final); da causa formal, a forma dá *ser* à coisa, “*Forma dat esse rei.*”; do enlace entre o mundo sensível e o mundo inteligível; da perspectiva de Tomás de Aquino e de Protágoras sobre a causa eficiente da medida de todas as

¹¹⁰ (ROBLEDO. 1986, p. 132).

¹¹¹ Transmigração, não como uma supervivência da alma, mas, como uma previvência da alma. (ROBLEDO. 1986, p. 140).

¹¹² (ROBLEDO. 1986, p. 136).

¹¹³ (ROBLEDO. 1986, p. 134).

¹¹⁴ (ROBLEDO. 1986, p.137).

¹¹⁵ (ROBLEDO. 1986, p. 138).

¹¹⁶ Igualdade, como um conceito para compor o igual, porém as coisas no mundo não são iguais, porque comportam em si a igualdade e a desigualdade, ou seja, o que elas possuem é uma identidade, sendo que identidade é o igual à si. “Não há, portanto, identidade entre essas igualdades e o igual em si.”, “*No hay por consiguiente, identidad entre aquellos igualdades y lo igual en si*”. (ROBLEDO. 1986, p. 139).

¹¹⁷ (ROBLEDO. 1986, p. 141).

¹¹⁸ *Afan.*

¹¹⁹ (ROBLEDO. 1986, p. 141).

¹²⁰ A doutrina da reminiscência implica as almas serem separadas das ideias, de modo que as ideias estejam em algum lugar e as almas irão acessando-as.

¹²¹ (ROBLEDO. 1986, p. 145).

¹²² (ROBLEDO. 1986, p. 146).

¹²³ Símiias e Cebes, aquele, sustenta a necessidade da relação, alma e corpo, para haver harmonia; esse, sustenta que a alma se “apaga”, dissolve-se, no decorrer do tempo, em função do ciclo ou movimento de “*generación y corrupción*”. (ROBLEDO. 1986, p. 146).

¹²⁴ De Anaxágoras “O Espírito é, em última análise, o ordenador e a causa da causa de todas as coisas.”, “*El Espíritu es, en definitiva, el ordenador y causa de causa de todas las cosas*”. (ROBLEDO. 1986, p. 146).

¹²⁵ (ROBLEDO. 1986, p. 162).

¹²⁶ Algo fora do belo em si, e participa do belo em si, participa da essência de cada realidade.

¹²⁷ “Deste último, para dizer a verdade, o que lhe desagrada é que seu autor não tenha podido desenvolver seus postulados básicos, mas inteiramente de acordo com eles: o bem como causa final, e o Espírito como causa eficiente que produz e ordena todos os seres em vista de seu bem maior.”, “*De esta última, a decir verdad, lo que le desagrada es que su autor no haya sabido desarrollar sus postulados básicos, pero enterametne de acuerdo com estos mismos: el bien como causa final, y el Espiritu como causa eficiente que produce y ordena todo los entes em vista de su mayor bien.*”. (ROBLEDO. 1986, p. 151).

¹²⁸ “participação cumulativa no Bem, que é uma”, “*participación cumúm en el Bien, que es una*”. (ROBLEDO. 1986, p. 162).

¹²⁹ (ROBLEDO. 1986, p. 166).

¹³⁰ (ROBLEDO. 1986, p. 167).

coisas¹³¹; da desvalorização do ente na filosofia moderna; das formas separadas das coisas sensíveis¹³²; dos objetos de conhecimento (objetos ideais e objetos sensíveis)¹³³; do acesso à verdade pelo intelectível¹³⁴; da existência de “algo belo em si mesmo”¹³⁵; da diferença entre os *filoteámon* e os filósofos¹³⁶; do *ser*, do *outro* e do *nada*¹³⁷ (ser-conhecido e o ser-não-conhecido); da ideia e do valor¹³⁸; e, da ideia de *Sumo Bem*¹³⁹.

Assim, numa ontologia-epistêmica se tem as ideias e a *Suma Ideia de Bem*, de modo que esta, por *participação* e por *comunhão*, é inerente a todas as demais ideias, eis que carrega uma parte da *identidade*, compondo, desta maneira, uma unidade pelo fio condutor da identidade, *ser-ideia*. Logo, parte-se de um aparente *dualismo* (participação e imitação) e se chega ao *uno*, e do *uno* à *unicidade*, pela identidade de *si*, num ser ontológico-epistêmico, com um participante e um imitador, com algo em comum entre si, a ideia.

Contudo, tendo em vista ser este o terceiro capítulo desta dissertação, que tem por tema a obra *O Sofista* de Platão e que tem por temática o *ser* e o *não-ser* nesta obra platônica, adentra-se no capítulo IX¹⁴⁰ da obra *Platão Os Seis Grandes Temas de Sua Filosofia*, de Antonio Gómez Robledo, eis que Robledo faz um rico enfrentamento do *ser* e do *não-ser* numa abordagem em *IX - Comunhão das Formas*.

De prima, Robledo apontara que os alexandrinos passaram a tratar o *ser* como *ente* e como *não-ente*, debruçando-se sobre questões árduas de *ontologia* e de *meontologia*¹⁴¹. Apontara, ainda, que Platão se vale de Teeteto, do Estrangeiro de Eléia e do sofista: para abordar entre outras temáticas o *ser* e o *não-ser*; para definir o que seja o filósofo e o que seja o sofista; e, para lançar luzes a um novo entendimento do *ser* e de *não-ser*, substituindo gradativamente Sócrates e Parmênides por Teeteto e pelo Estrangeiro de Eléia, e, com isso, dando novas asas ao heraclitismo e ao dinamismo.

Antonio Gómez Robledo conjecturara, ainda, que Platão escreveria a trilogia: *O Sofista*, *O Político* e *O Filósofo*, mas esta última não fora escrita, restando assim inacabada a trilogia que diria o que cada um deles é.

Robledo referira: à Xenófanes, consumado filósofo; à Górgias, renomado sofista, entre outros; à Antifón e à Protágoras, denominados sofistas, mas que não desabonam; apontara, ainda, à Arquitas

¹³¹ Colhe-se de Robledo, página 169, que segundo Protágoras “*O homem é a medida de todas as coisas*” e segundo Tomás de Aquino “*Deus é a medida de todas as coisas*”.

¹³² (ROBLEDO. 1986, p. 153).

¹³³ (ROBLEDO. 1986, p. 154).

¹³⁴ (ROBLEDO. 1986, p. 148 a 149).

¹³⁵ “existe algo que é belo por si só; algo bom, algo grandioso e o mesmo em tudo o mais.”, “*existe algo que es bello en si y por sí; algo bueno, algo grande, y lo mismo en todo lo demás.*” (ROBLEDO. 1986, p. 149).

¹³⁶ (ROBLEDO. 1986, p. 154).

¹³⁷ (ROBLEDO. 1986, p. 156).

¹³⁸ (ROBLEDO. 1986, p. 158).

¹³⁹ “*Bien*”. (ROBLEDO, 1986, p. 161).

¹⁴⁰ (ROBLEDO. 1986, p. 231).

¹⁴¹ Meontologia, discussão sobre o “não-ser”.

de Tarento e aos pitagóricos, dizendo que desses não se sabe se eram genuinamente filósofos ou se só tinham ânsia de poder e de dominação, ou seja, epifenômenos para a especulação teórica¹⁴².

Escrevera Robledo que Sócrates e Parmênides, gradativamente, esvaem-se, então adentra Teeteto para enfatizar que se trata de uma doutrina alheia ao socratismo¹⁴³. Robledo apontara que a primeira parte do diálogo *O Sofista* é para descrever o personagem do *sofista* e pode ser tido como um diálogo socrático. Nesta primeira parte apresentara sete definições de sofista¹⁴⁴, sendo que a sexta se assemelha ao filósofo e a sétima é a mais gravosa, pois nessa reside o sofista e pode residir a intenção de falsidade.

A primeira definição tange o caçador de jovens, mira influência e dinheiro; a segunda, a terceira e a quarta definições, segundo Robledo, assemelham-se entre si, como negociadores de artigos espirituais e ensinamento de assuntos como a *virtude*; na quinta definição se enquadra o erísta, o disputador; a sexta definição tange o refutador, o purificador, de opiniões erradas, nessa definição se pode acostar os filósofos, quando esses estiverem comprometidos com a verdade e desprovidos de interesses, diferindo dos sofistas que visam lucro, eis que o lucro é coisa do sofista¹⁴⁵; a sétima definição é a pior de todas, pois nela reside o mago enganador, o imitador, que atua como profissional e faz as contradições do *verdadeiro* e do *falso*, de modo que o pior não é o apetite pela ganância, mas a falácia e a simulação, “*O mais radical neles, em suma, certamente o de maior importância, não é tanto o apetite da ganância quanto a falácia e a simulação; a arte da simulação com que faz aparecer o que não é como se verdadeiro o fosse.*”¹⁴⁶ (ROBLEDO, 1986, p. 234). Ou seja, o sofista da sétima definição segue as fases do processo dialético para o desenvolvimento, fala do geral, de modo que para o Estrangeiro de Eléia a sétima forma é impenetrável e põe em aporia a teoria das ideias¹⁴⁷.

Segundo Robledo o Estrangeiro de Eléia discorda do interlocutor, porque não compreende como alguém falando do geral possa ser ilusionista, não compreende como pode se dar o simulacro por alguém que fala da verdade ou da realidade. Mas, o simulacro não é a velha aparência, porque o simulacro é real, é fenômeno autêntico. E, assim escreve “*Como conceber, em outras palavras, isto que chamamos de “falso”, isto que tem a indubitável entidade do que machuca a vista ou o ouvido, para ao mesmo tempo, a não-entidade que lhe resulta de não ser o que pretende ser?*”. (ROBLEDO, 1986, p. 235)¹⁴⁸.

¹⁴² (ROBLEDO. 1986, p. 232).

¹⁴³ (ROBLEDO. 1986, p. 232).

¹⁴⁴ (ROBLEDO. 1986, p. 233).

¹⁴⁵ (ROBLEDO. 1986, p. 234).

¹⁴⁶ “*Lo más radical en el, en suma, certamente lo de mayor importancia, no es tanto el apetito de la ganancia cuanto la falácia y la simulación; el arte del simulacro con que hace aparecer lo que no es como si verdaderamente lo fuese.*” (ROBLEDO. 1986, p. 234).

¹⁴⁷ (ROBLEDO. 1986, p. 235).

¹⁴⁸ “*Como concebir, en otras palabras, esto que llamamos “falso”, esto que tiene la indudable entidad de lo que hiere la vista o el oído, para, al mismo tiempo, la no-entidad que le resulta de no ser lo que pretende ser?*”. (ROBLEDO. 1986, p. 235).

Destarte, há um entrelaçamento do *ser* e do *não-ser*. Onde o sofista tende ao *não-ser* e o filósofo tende ao *ser*. De modo que Robledo fizera uma revisão, não dos aspectos das ideias, mas dos aspectos do *ser* e também do *não-ser*, pois o *não-ser* é, porque se o *não-ser* fosse o *nada*, seria inefável, indizível, não-intelectível. Assim, conforme Robledo “*Algum ser, portanto, deve ter o não-ser; alguma entidade o não-ente*” (ROBLEDO, 1986, p. 236)¹⁴⁹. Então, o *não-ser* deixa de ser impronunciável, inefável e inexplicável, como lecionava Parmênides, e passa a ser pronunciável, falável e explicável, tendo-se um parricídio teórico frente a Parmênides, pela conjunção do *ser* e do *não-ser*.

Nisso está, também, a *comunhão das formas*, “*La comunión de las formas*”¹⁵⁰, que é título do capítulo IX da obra “*Platão Os Seis Grandes Temas de Sua Filosofia*”, nessa conjunção do *ser* e do *não-ser*, que comungam e participam entre si, dando forma um ao outro.

Discorrera, Robledo, sobre como determinar as noções de *ser* e de *não-ser*, tangendo ao número e à natureza. Expusera as conclusões mais importantes: sobre os números dos entes (unitaristas e pluralistas) e apontara que Platão repetira as conclusões alcançadas em Parmênides, sobre a conciliação entre o uno e o múltiplo. Mas, em *O Sofista*, Platão relativizara um pouco o radicalismo do *ser*, “*A relativa novidade do Sofista consiste em sublinhar a irredutibilidade do ser enquanto tal à todo e qualquer ente em concreto, e já adaptamos uma ontologia unitária ou uma pluralista.*”¹⁵¹ (ROBLEDO, 1986, p. 237). Eis que, conforme escrevera Robledo, o *ser* é sempre distinto dos outros dois, “*Em qualquer predicação com sentido que não seja uma mera tautologia, o ser é sempre um “terceiro” distinto dos outros dois membros na estrutura judicial.*” (ROBLEDO, 1986, p. 237)¹⁵².

Ainda discorrera sobre os *Filhos da Terra* e os *Amigos das Formas*. Apontara que aqueles só reconhecem o que apresenta resistência, assim deveriam se contentar com a natureza e não deveriam adentrar na cultura. Entretanto discutem justiça, valores e outras coisas intangíveis, de modo que os materialistas têm que admitir alguma realidade dos *valores*, desde que atuem na vida humana.

Apontara que os *Amigos das Formas* reconhecem o *ser* no intangível, porém, negam a potência das ideias em afetar as *formas puras*, com isso criam um obstáculo intransponível entre o devir e as ideias.

Colhe-se, também, do capítulo IX da obra de Robledo, que Platão diz o *ser* como aquilo que tem *potência ativa* e *potência passiva*, de conhecer e de se fazer conhecer, conforme segue: “*Platão,*

¹⁴⁹ “*Algún ser, por lo tanto, debe tener el no-ser; alguna entidade el no-ente.*”. (ROBLEDO, 1986, p. 236).

¹⁵⁰ (ROBLEDO, 1986, p. 231)

¹⁵¹ “*La relativa novedad del Sofista consiste en subrayar la irredutibilidad de ser en cuanto tal a todo y cualquier ente en concreto, y ya sea adaptemos una ontología unitária o una pluralista.*”. (ROBLEDO, 1986, p. 237).

¹⁵² “*Em toda predicação significativa que não seja mera tautologia, o ser é sempre um ‘terceiro’ distinto dos outros dois membros da estrutura judicativa.*”, “*En cualquier predicación con sentido que no sea una mera tautologia, el ser es siempre un ‘tercero’ distinto de los otros dos miembros en la estructura judicativa.*”. (ROBLEDO, 1986, p. 237).

ao dizer que o ser é tudo aquilo que, de qualquer maneira, tem o poder de fazer ou parecer. Potência ativa ou potência passiva: estas seriam, em suma, o ser e os entes.” (ROBLEDO, 1986, p. 238)¹⁵³.

Destarte, tem-se a ação divina e humana de conhecer as ideias e a passividade das ideias em se deixar conhecer. E nem o ser inteligível pode se subtrair do vacilo¹⁵⁴ em se deixar conhecer ou se afetar. Assim se introduz a noção de *dýnamis*¹⁵⁵, para dinamizar o mundo inteligível e introduzir nele o movimento, que implica na comunicação dos gêneros¹⁵⁶. Ou seja, os *Amigos da Formas* entendem que há uma separação absoluta entre formas/ideias e o mundo sensível, porém, Platão dá uma amenizada neste absolutismo e introduz o movimento, a relação ativo e passivo¹⁵⁷.

Neste viés Platão abre as portas, precursiona, à Aristóteles para que este construa a teoria da *Substância Primeira*, das *substâncias* e dos *acidentes*, pois se tem uma dinâmica em potência e ato, tal qual o Ato-Puro que pode ser entendido como similar a Potência-Ativa-Infinita.

“ESTRANGEIRO

- Compreendo. Mas, nisto ao menos, concordarão: se se admite que conhecer é agir, a consequência inevitável é que o objeto ao ser conhecido sofre ação. Pela mesma razão o ser, ao ser conhecido pelo ato do conhecimento, e na medida em que é conhecido, será movido, pois que é passivo, e isso não pode acontecer ao que está em repouso.

TEETETO

- É certo.

ESTRANGEIRO

“- Mas como? Por Zeus! Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto; que ele nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?” (*Sof. 249 a*).

Destarte, tem-se um *ser* em plenitude, sendo que na filosofia platônica o *ser-em-plenitude* é o *intelectível*, ou seja, as ideias que se ampliam em graus, graus do *ser*, proporcionais aos graus de *inteligibilidade*¹⁵⁸. Assim se tem uma invasão em massa do heraclitismo no mundo das essências¹⁵⁹.

Por outro norte, colhe-se de Robledo, que Patão, na velhice, passara a considerar “os princípios primordiais do universo como psíquicos e conscientes” (ROBLEDO, 1986, p. 241)¹⁶⁰, ou seja, numa ontologia-epistêmica. Uma ontologia-teológica com Agente Divino.

Mas, Robledo apontara que Zeller tendera não aceitar essa interpretação do Agente Divino e que Zeller se esforçara para firmar a tese da impersonalidade do Agente Divino como causa formal e

¹⁵³ “Platão, ao dizer que ser é todo aquele que, de alguma forma, tem o poder de fazer ou aparecer. Poder ativo ou poder passivo: isso seria, em suma, ser e entidades.”, “*Platón, al decir que el ser es todo aquellos que, de cualquier manera, tiene el poder de hacer o parecer. Potencia activa o potencia passiva: esto serían, en suma, el ser y los entes.*”. (ROBLEDO, 1986, p. 238).

¹⁵⁴ “vacilo ou afetação”, “*inmutación o afectación*”. (ROBLEDO, 1986, p. 238).

¹⁵⁵ Dinâmica.

¹⁵⁶ (ROBLEDO, 1986, p. 239).

¹⁵⁷ (ROBLEDO, 1986, p. 239).

¹⁵⁸ (ROBLEDO, 1986, p. 240).

¹⁵⁹ (ROBLEDO, 1986, p. 240).

¹⁶⁰ “os princípios primordiais do universo como psíquico e conscientes”, “*los principios primordiales del universo como psíquicos y conscientes*”. (ROBLEDO, 1986, p. 240).

eficiente, eis que Zeller quisera firmar a causa no mundo sensível, nas ideias, e não neste Agente Divino¹⁶¹.

Segundo Rodier, referido por Robledo, a *interpretação das ideias ou refração* seria apenas o movimento lógico¹⁶². Por sua vez, o Estrangeiro de Eléia pressupor a convergência do *princípio cinético* e do *princípio acinético*.

“E a razão que o Estrangeiro da em apoio de uma e outra afirmação é uma e a mesma: que se não tivesse em alguma parte movimento e noutra imobilidade, não haveria pensamento: espírito, intelecção, ou inteligência, como mais nos aprove, e que ele todo, o saber rigorosamente tal, supõe a convergência do princípio cinético que é a mente, com o princípio acinético que é a Idéia.” (ROBLEDO, 1986, p. 242)¹⁶³.

Segundo Robledo, caminha-se em direção as origens teológicas¹⁶⁴, e nessa dinâmica o autor apontara que as ideias vêm, mas vêm abertas neste movimento cinético para um livre dinamismo do espírito, tendo-se o *não-ser* como *alteridade*.

“As Idéais vêm tal qual eram, em sua majestade primeira, mas o caminho vem aberto para que, no resto do universo, na totalidade do seja, possa ter livre curso o dinamismo do espírito.” (ROBLEDO, 1986, p. 242-243)¹⁶⁵.

Assim, o *ser* está tanto no *movimento*, quanto no *repouso*, compondo um *terceiro elemento*¹⁶⁶, o *ser*, que é diferente do primeiro, *não-o-mesmo*, do *movimento*, e que é diferente do segundo, *não-o-mesmo*, do *repouso*, pois, entre o *movimento* e o *repouso* há uma contrariedade, uma contradição. Deste modo, há o *ser*, há um terceiro gênero que domina e que tem com ambos uma *comunhão*, uma *comunidade*, contemplando-se com isso a *comunhão das formas* nesta trilogia: *movimento*, *repouso* e *ser*.

“haverá que concluir então que o *ser* não é, por sua natureza, nem movimento nem repouso, senão algo “terceiro” que o domina à ambos por igual, e que tem com ambos a comunidade

¹⁶¹ “E Zeller, ²⁴ por sua vez, também não hesita em aceitar a nova concepção “enérgica” das Idéias, mas não tanto por fidelidade ao texto do Sofista, mas porque, como observa Rodier, ele precisa dessa interpretação para defender a escudo e a espada a causalidade do mundo sensível pelas Idéias, ao invés do Agente divino que aparecerá no Timeu.”, “Y Zeller, ²⁴ a su vez, no duda tampoco en aceptar la nueva concepción “energética” de las Idéias, pero ya no tanto por fidelidade al texto de Sofista, sino porque, como observa Rodier, tiene necesidad de esta interpretación para defender a capa y espada la causalidade del mundo sensible por las Ideas, en lugar del Agente divino que hará su aparición en el Timeo.”. (ROBLEDO, 1986, p. 241).

¹⁶² (ROBLEDO, 1986, p. 241).

¹⁶³ “Y la razón que el Extranjero da en apoyo de una y otra aseveración, es una y la misma: que si no hubiera en alguna parte movimiento y en otra inmovilidad, no habria ‘nous’: espíritu, intelecção, o inteligencia, como más nos guste, ya que todo ello, el saber rigorosamente tal, supone la convergencia del principio cinético que es la mente, con el principio acinético que es la Idea.”. (ROBLEDO, 1986, p. 242).

¹⁶⁴ “Ao contrário do que pensava Zeller ao dizê-lo, não há “regressão das essências metafísicas à sua origem teológica”, mas, ao contrário, uma progressão.”, “No hay, contra lo que pensaba Zeller al decirlo así, ninguno “regresión de las esencias metafísicas a su origem teológica”, sino, por ele contrario, una progresión”. (ROBLEDO, 1986, p. 242).

¹⁶⁵ “As Idéias permanecem como eram, em sua augusta majestade, mas o caminho permanece aberto para que, no resto do universo, na totalidade do mar, o dinamismo do espírito possa ter livre curso.”, “Los Ideas quedam tal cual eram, en su majestade augusta, pero el camino queda abierto para que, en el resto del universo, en la totalidade del sea, pueda tener libre curso el dinamismo del espíritu”. (ROBLEDO, 1986, p. 242-243).

¹⁶⁶ (ROBLEDO, 1986, p. 243).

ou comunhão [...] que eles mesmos, entre si, lhes está negada em absoluto. Porque nem o repouso pode participar do movimento, nem vice-versa, sem se anularem por isto mesmo; mas um e outro, ao contrário, participam plenamente na comunhão do ser.” (ROBLEDO, 1986, p. 243)¹⁶⁷.

Sobre a *comunicação dos gêneros*, Robledo dera três hipóteses e apontara uma válida, quais sejam: primeira, toda comunicação é impossível; segunda, tudo se comunica ilimitadamente; e, terceiro, somente algumas coisas tem o poder de se comunicar. Quanto a primeira e a segunda, Robledo, rejeita-as, pois, da primeira restara demonstrado que, pela dinâmica, o *ser* e o *não-ser* se comunicam, um dando contorno ao outro; quanto a segunda, restara evidente que se o *ser* e o *outro* fossem ilimitados, não haveria inteligibilidade. Por sua vez, admitira a terceira, qual seja: algumas coisas se comunicam, conforme se raciocina pela *Dialéctica*.

Assim, tem-se a *ciência dialéctica* como o estudo das relações de *compatibilidade*, de *incompatibilidade* e de *implicabilidade*, que analisa quais os gêneros se combinam e quais os gêneros não se combinam. E nessa ciência dialéctica reside também a atividade do filósofo, que agindo com pureza e justiça, executa-a¹⁶⁸.

“ESTRANGEIRO

- Dividir assim por gênero, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialéctica?

TEETETO

- Sim, assim diríamos.

ESTRANGEIRO

- Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligadas à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis.

TEETETO

- Perfeitamente.”. (*Sof.* 253 d).

¹⁶⁷ “Será então necessário concluir que o ser não é, por sua natureza, nem movimento nem repouso, mas algo “terceiro” que os domina igualmente, e que tem com ambos a comunidade ou comunhão [...] que eles próprios, uns aos outros, lhes é absolutamente negado. Porque nem o repouso pode participar do movimento, nem vice-versa, sem ser anulado por isso mesmo; mas ambos, por outro lado, participam plenamente da comunhão do ser.”; “*habrá que concluir entonces que el ser no es, por su naturaliza, ni movimiento ni reposo, sino algo “tercero” que los domina a ambos por igual, y que tiene con ambos la comunidade o comunión [...] que ellos mismos, entre sí, les está negada en absoluto. Porque ni el reposo puede participar del movimiento, ni vice-versa, sin anularse por esto mismo; pero uno y otro, en cambio, participan plenamente en la comunión de ser*”. (ROBLEDO, 1986, p. 243).

¹⁶⁸ “Hóspede de Eleia - Pois bem, o que é capaz de fazer isso percebe suficientemente uma forma através de muitas, estando uma disposta, separada de cada uma, estendida por tudo, e muitas formas diferentes, contidas entre si por uma só de fora, e uma estendendo-se através de muitos todos, ajustados em conjunto numa forma só; e muitas formas separadas em tudo. Isso é saber e ser capaz de discernir cada coisa que comunga e cada coisa que não comunga, segundo o gênero.” (*Sof.* 253 d) e “Aquele que é capaz da dita ciência, pode perceber uma Forma única que se estende sobre uma pluralidade de cujos elementos cada um permanece diferente; uma pluralidade de Formas, reciprocamente diferentes, externamente abraçadas por uma única Forma, reunidas em sua unidade através de uma multiplicidade de conjuntos, e uma pluralidade de Formas absolutamente diferentes e separadas umas das outras.”, “*Aquel que es capaz de dicha ciencia, puede percibir una Forma única que se extiende sobre una pluralidade cuyos elementos se mantienen, cada uno, distintos; una pluralidade de Formas, recíprocamente diferentes, abrazadas exteriormente por una Fórma única, recogida en su unidad a través de una multiplicidad de conjuntos, y una pluralidade de Formas absolutamente distintas y separadas entre si*.”. (ROBLEDO, 1986, p. 245).

E, neste viés, do *movimento dialéctico*, colhem-se da proposta de Leon Robin, apontada por Robledo, os quatro tipos de universais propostos: *extensión*¹⁶⁹; *compreensión*¹⁷⁰; *suborinación*¹⁷¹; e, *coordinación*¹⁷², e se colhem os três gêneros supremos: o *ser*, o *movimento* e o *repouso*; agregados à mais dois gêneros: o *mesmo* e o *outro*, sendo que, segundo Robledo: o *ser*, o *movimento* e o *repouso* são comunicáveis; e o *mesmo* e o *outro* são incomunicáveis¹⁷³. De maneira que: o *mesmo*, tange a *mesmidade*, em outras palavras, a *identidade*, pois o *ser* imprime, em cada natureza, a plenitude da sua identidade¹⁷⁴, numa participação; e o *outro*, tange a *diferença*, a *alteridade*. Inclusive com a participação entre as essências inteligíveis¹⁷⁵.

Segue Robledo discorrendo sobre a obra platônica e adentra nas temáticas *ser* e *outro* como objeto de conhecimento, conhecimento que se dá pela *noesis*¹⁷⁶, razão (νόησις), do homem.

“O dado primário de que partimos aqui é que tanto a verdade como o erro não estão nas coisas mesmas: nem nas deste mundo sensível, nem, menos ainda, nas essências puras, senão no entendimento humano: não nas coisas, mas no intelecto. Do entendimento passa o verbo mental ao discurso da palavra humana, sem experimentar o primeiro, neste trânsito a menor variação.”. (ROBLEDO, 1986, p. 249)¹⁷⁷.

E, assim se elenca a *noesis*, νόησις, entre *formas* e *espírito*, como um produto da vontade autônoma. Então antes era o *ser*, agora, em *O Sofista*, é o *pensamento*¹⁷⁸. Deste modo, não é mais a reminiscência, mas a produção da atividade sintética da consciência. Donde se possibilita a construção do discurso verdadeiro e do discurso falso, tendo-se: por *discurso verdadeiro* o enlace das noções com os entes da realidade; e, por *discurso falso* a inexistência desta correspondência entre as

¹⁶⁹ “Unidade genérica de uma multiplicidade de indivíduos; como, por exemplo, "Homem", que também é predicado de Sócrates, Teeteto e o Estranho. Seria, logicamente, a extensão do gênero.”, “Unidad genérica de una multiplicidade de individuos; como, por ejemplo, “Hombre”, que se predica igualmente de Sócrates, de Teeteto y del Estranjero. Seria, logicamente, la extensión del género.”. (ROBLEDO, 1986, p. 245).

¹⁷⁰ “Pluralidade de noções contidas na unidade genérica. Animal + Racional no do Homem. Seria, desta vez, a compreensão do gênero;”, “Pluralidad de nociones contenidas en la unidad genérica. Animal + Racional en la de Hombre. Sería, esta vez, la comprensión del género;” (ROBLEDO, 1986, p. 245).

¹⁷¹ “Unidade genérica de uma multiplicidade das unidades anteriores, como "Viver", que comporiam estes conjuntos: Animal + Racional e Animal + Não-Racional. Seria o ponto de vista da subordinação;”, “Unidad genérica de una multiplidade de las anteriores unidades, como “Viviente”, que comprenderia estos conjuntos: Animal + Racional y Animal + No Racional. Seria el punto de vista de la subordinación;” (ROBLEDO, 1986, p. 245).

¹⁷² “Pluralidade de totalidades ideais, concebidas como individualidades genéricas: Vivente, Animal, Homem, Racional. Teríamos agora em vista, exclusivamente, a coordenação dos gêneros.”, “Pluralidad de totalidades ideales, concebidas como individualidades genéricas: Vivente, Animal, Hombre, Racional. Tedriamos ahora en mira, exclusivamente, la coordinación de los géneros.”. (ROBLEDO, 1986, p. 245).

¹⁷³ (ROBLEDO, 1986, p. 246).

¹⁷⁴ (ROBLEDO, 1986, p. 247).

¹⁷⁵ (ROBLEDO, 1986, p. 248).

¹⁷⁶ Noesidade é o encadeamento de juízos, de discurso e de pensamento.

¹⁷⁷ “El dato primário de que partimos aqui es que tanto la verdad como el erro no están en las cosas mismas: ni el las de este mundo sensible, ni, menos aún, en las esencias puras, sino en el entendimiento humano: non in rebus, sed in intellectus. Del entendimiento passa el verbo mental al discurso de la palabra humana, sin experimentar el primero, en este tránsito, la menor variación.”. (ROBLEDO, 1986, p. 249).

¹⁷⁸ Podendo-se conectar a noção de *pensamento* em Robledo, semelhantemente à noção de *enunciado* e de transição do discurso veritativo ao discurso informativo em Trindade Santos.

noções e os entes da realidade, de modo que *não-ser* se mescla com os entes¹⁷⁹, mas sem a correspondência.

Ademais, Robledo referira que se dizia que a enunciação do *não-ser* seria a enunciação do *nada*. Porém, *não-ser* é diferente do *nada*, porque aquele, o *não-ser*, participa e tem comunhão com o *ser*, tendo relação de *alteridade* e não de contrariedade.

Contudo, com o *não-ser*, muda-se o pensamento com o discurso e se dá asas ao discurso falso.

“Tem assim o discurso falso uma realidade psicológica e uma estrutura lógica que em vão poderia negar-se, e de aqui seu ser: mas não tem validade lógica, nem, menos ainda, ontológica, e de aqui seu não-ser.” (ROBLEDO, 1986, p. 251)¹⁸⁰.

Assim, com o discurso falso, suprime-se a ideia *mediata* como se fosse um límpido e inerte espelho, parafraseando Robledo, e se possibilita o discurso *mediato*. Substituindo-se, deste modo, a reminiscência pela atividade sintática da consciência.

4. O *SER* E O *NÃO-SER*, O *MESMO* E O *OUTRO*, NO DIÁLOGO COM O ESTRANGEIRO DE ELÉIA.

Demonstrado que de alguma forma o *ser* não é e o *não-ser* é, chega-se às perplexidades que envolvem a questão do *ser*, conforme leciona José Trindade Santos, onde o Estrangeiro de Eléia aponta a marca principal das concepções gregas sobre o *ser*, qual seja: “‘as coisas que são’ (*ta onta*: 242c-243.a)” (SANTOS, 2011, p. 77). Donde surgem um conjunto de problemas interrelacionados, segundo o comentador:

1. como se relacionam 'ser' (*einai*) e 'devir' (*gígnomai*)?;
2. pode falar-se de 'uma', de 'duas', ou de 'muitas' [coisas que são]?
3. como se misturam 'quente' e 'frio'?
4. como se produzem as 'combinações' (*synkriseis*) e 'separações' (*diakriseis*) que geram um a partir de muitos e vice-versa?". (SANTOS, 2011, p. 77).

Assim o Estrangeiro de Eléia tem a preocupação de entender como partindo de princípios físicos¹⁸¹ os pensadores gregos chegam a uma concepção de *ser*? Responde-se esta questão por uma tríplice abordagem: a abordagem ontológica, a abordagem epistemológica e a abordagem da filosofia

¹⁷⁹ (ROBLEDO, 1986, p. 250).

¹⁸⁰ “Tiene así el discurso falso una realidad psicológica y una estructura lógica que en vano podría negarse, y de aquí su ser; pero no tiene validez lógica, ni, menos aún, ontológica, y de aquí su no-ser.”. (ROBLEDO, 2018, p. 251).

¹⁸¹ “Aparentando preocupar-se com a especificidade de cada uma e a complexidade da sua estrutura interna, de facto o Hóspede concentra-se numa única pergunta: como é que relacionando “coisas que são” por meio de princípios físicos - “quente”, “frio”, etc. - e operações puramente mecânicas, os pensadores da tradição intentaram explicar “o que o ser é”.”. (SANTOS, 2011, p. 77).

da linguagem.

Deste modo, o Estrangeiro apresenta o questionamento sobre o que os gregos querem dizer com o termo *ser*, quando dizem que “*todas as coisas são ‘quente’ e ‘frio’*”¹⁸², *Sof. 243e*, de modo que não se apercebem que tratam como iguais três entidades diferentes, eis que são diferentes: o *ser*, o *quente* e o *frio*.

Ao apontar isso o Estrangeiro de Eléia começa a introduzir a concepção de *comunhão*, além da concepção de *participação*, eis que se unem as entidades através da cópula, num processo de substantivação, que lhe dá existência ao se valerem do verbo. Assim, sinteticamente: a *comunhão* implica em *cópula*.

Com isso se resolvem os problemas da *unidade* e da *multiplicidade*, uma vez que as duas entidades, *frio* e *calor*, se reúnem na entidade *ser*, conforme se colhe: “*O raciocínio do HE - não expresso no texto - poderá ser o seguinte: se cada uma das coisas que são é uma entidade (ousia), todas elas devem reunir-se na unidade do ser.*”, (SANTOS, 2011, p. 78). Porém as entidades *frio* e *calor* não devem ser encaradas no mesmo plano hierárquico do *ser*, eis que esse se estende sobre aquelas em *comunhão*.

Ademais, o enfrentamento da questão do *ser* também implica na refutação das duas grandes correntes de pensamento que pairam nas concepções gregas do *ser*, quais sejam: os que entendem que o *ser* é corpóreo; e os que entendem que o *ser* é incorpóreo. Respectivamente nominados como *Materialistas* e *Amigos da Formas*. Ou ainda, como *mobelistas* e como *imobelistas*.

Entretanto essas teorias são redutoras da natureza da entidade *ser*¹⁸³, pois, duma se entende o *ser* como um ente, o *ser* sendo; doutra se que entende o *ser* como formas inteligíveis¹⁸⁴, modo que o *ente* seja apenas o *movimento*. Sobre os *Amigos das Formas*, relata-se que esses distinguem *entidade*¹⁸⁵ de *geração* mutável (com a *participação* no ente pelo corpo e pelas sensações e com a *comunhão* no ente com a alma). Por sua vez, para o Estrangeiro de Eléia, a definição do *ser* tange a potência, para o qual o *ser* é “*a potência para agir e ser afetado*” (247d-e).”, (SANTOS, 2011, p. 24).

Relata-se a contestação dos *Amigos das Formas* à proposta do Estrangeiro da Eleia, eis que os Amigos da Formas entendem que, em que pese a potência participar na geração, a potência não participa da entidade. Arguição que é contraditada com invocação da *alma* e do *ser*. De modo que a relação de atividade e de passividade do cognoscente e do cognoscível é posta em voga, pois se

¹⁸² (SANTOS, 2011, p. 78).

¹⁸³ "Ora, é necessário que a investigação sobre "aquilo que o ser é" supere esta dualidade, representativa do fosso que separa a natureza física dos fenômenos da idealidade da entidade que os congrega, expressa pelas formas do verbo 'ser' usadas (no caso, a cópula: "e ") .. (SANTOS, 2011, p. 80).

¹⁸⁴ Este ponto pode ser entendido como uma autocritica de Platão sobre sua própria obra, ou seja, a obra *O Sofista* revisando a posição adotada na obra *Timeu* e na Teoria das Ideias.

¹⁸⁵ Entidade como sendo igual a coisa.

questiona que: Se a alma é cognoscente do *ser*, então a alma é ativa? E, se o *ser* é conhecido pela alma, então, ao se deixar conhecer, o *ser* é passivo? Bem como questiona: Ambos são cognoscentes e cognoscíveis?

Entende ainda o comentador José Trindade Santos que Platão, neste passo, que a obra *O Sofista* marca o *movimento* e *movido* como “existentes”. E redige quanto ao *movimento* que: “*não há pensamento em nada imóvel*” (SANTOS, 2011, p. 24). E, por outra via, que o *repouso* é condição necessária para o *si mesmo*. Assim, fica justificado o combate as duas formas de pensar, restando justificada a refutação aos que tudo movem (*mobelistas*) e aos que não-movem (*estáticos*).

De modo o Estrangeiro de Eléia apresenta o *ser* como potência: “*propõe uma definição original, cuja consequência é a conceptualização da fenomenologia física. Com ela, as realidades principais são redescritas como "não mais do que potência": seja de agir sobre algo, seja de ser afectado por algo (247d-e)*.” (SANTOS, 2011, p. 81).

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

Ademais, quanto aos que entendem que o *ser* é corpóreo, enquanto, *ente* em movimento, o Estrangeiro de Eléia conjuga as propriedades físicas e a psíquicas¹⁸⁶. E, quanto aos *Amigos das Formas* o Estrangeiro de Eléia admite que de alguma forma é necessário que nem tudo se mova, para que seja possível conceber o idêntico a si próprio, “*Compensa depois esta admissão reconhecendo que sem o repouso não é possível entender a gênese do que é idêntico a si próprio e permanece como tal (249b-c)*”. (SANTOS, 2011, p. 81).

Então, após passar pelo capítulo *Da Panorâmica da obra Sofista*, que nos esboça o mapa da obra, e após passar pelo capítulo *Da Comunhão das Formas*, que aprofunda tecnicamente os conceitos ontológicos carreados na obra *O Sofista* de Platão, principalmente nas questões da *participação* e da *comunhão*, adentra-se especificamente na questão do *ser* e do *outro*. E em que pese a abordagem do *ser* e do *outro* estar presente em, praticamente, toda a obra *O Sofista*, desde os primeiros nove capítulos¹⁸⁷, onde Platão busca critérios para diferir, ludicamente, o sofista imitador do sofista refutador¹⁸⁸, até o vigésimo quarto capítulo, onde Platão enfrenta o *discurso* e retorna à definição do sofista, é entre os capítulos décimo e o capítulo vigésimo segundo que Platão esmiúça a

¹⁸⁶ (SANTOS, 2011, p. 81)

¹⁸⁷ Lista dos capítulos: 1. Teodoro, Sócrates, Estrangeiro de Eléia, Teeteto; 2. O diálogo entre o estrangeiro e Teeteto: a definição do sofista; 3. Aplicação do método na definição dos sofistas; 4. A primeira definição do sofista: caçador interesseiro de jovens ricos; 5. A segunda definição do sofista: o comerciante em ciências; 6. Terceira e quarta definições do sofista: pequeno comerciante de primeira ou de segunda-mão; 7. Quinta definição do sofista: erístico mercenário; 8. Sexta definição: o sofista, refutador; e, 9. Recapitulação das definições.

¹⁸⁸ O sofista refutador, o purificador, o filósofo.

questão do *ser*, demonstra a teoria da *participação* e da *comunhão*, refuta as teorias antigas do *ser* e induz à uma ontologia do intelecto, uma *ontologia-epistêmica-discursiva*.

Deste modo, a partir do capítulo décimo a obra platônica assume um caráter essencialmente ontológico, fazendo uma abordagem do *ser*, identidade, e do que possa ser dito do *ser*, predicado. Platão discorre sobre a arte mimética, ou seja, dá pinceladas na teogonia, narrada em profundidade na obra *Timeu*, donde, nessa apresenta a *canção do mundo* como um conjunto de formas, de ideias, preexistentes, das quais o Demiurgo às vislumbra e às imita, produzindo todas as coisas no mundo. Assim o sofista imita o Demiurgo e passa a dizer de si: ser capaz de produzir e de executar todas as coisas, “*produzir e executar todas as coisas...*”, (*Sof.* 233 d).

Nisso, segundo Robledo, há uma preocupação em Platão, tendo em vista a multiplicação infinita das formas produzida pelos sofistas. Dessa maneira, o problema causado pelos sofistas na ontologia platônica, segundo Robledo, reside justamente na possibilidade de os sofistas multiplicarem as *Formas*. Ou seja, não tratem as *Formas* como preexistentes e divinas, mas como coisas criáveis pelos homens, colocando assim o humano e do Divino como produtores e criadores do mundo, de modo que a questão do *ser* na obra *O Sofista* ganha uma dimensão maior do que a questão do *ser* na obra *Timeu*, na qual o *ser* é preexistente em Formas ideais predadas, das quais o Demiurgo apenas as organiza e as formaliza no mundo da melhor maneira possível, diferentemente dos sofistas que as produzem e as criam a partir de si próprios.

Por outro norte Platão apresenta como características do *ser* a conjunção: do *movimento*; do *repouso*; e do *próprio ser*: “*ESTRANGEIRO – Ora, os mais importantes desses gêneros são precisamente aqueles que acabamos de examinar: o próprio ser, o repouso e o movimento.*”, (*Sof.* 254 d), conjugando-os, ainda, ao *mesmo* e ao *outro*, porque o *mesmo* e *outro* implicam em participação e comunhão, sendo a *participação*¹⁸⁹ o *quantum* do *outro* que está no *mesmo*, como limitante, e o *quantum* do *mesmo* que está no *outro*, de maneira que alguns se expressam por si e alguns se expressam em decorrências do *outro*¹⁹⁰, mas com capacidade de participar a todas as outras cousas, como o *movimento* que não é *repouso*, mas participa do *repouso*, tendo em vista que ambos estão no

¹⁸⁹ “PARTICIPAÇÃO [...] 1. Um dos dois conceitos de que Platão se valeu para definir a relação entre as coisas sensíveis e as idéias; o outro é o de presença ou parúsia (*Trocowa*). "Nada torna bela uma coisa" — disse ele — "a não ser a presença ou a P. do belo em si mesmo, seja qual for o caminho ou o modo como a presença ou a P. se realizam" (*Fed.*, 100 d). Mais tarde, Platão entendeu a P. como imitação: "Parece-me que as idéias estão como exemplares na natureza, que os outros objetos semelhem a elas e sejam suas cópias, e que essa P. das coisas nas idéias consiste em serem imagem delas" (*Parni.*, 132 d). Platão não deu muitas outras determinações sobre esse importante conceito da sua filosofia, mas a metafísica medieval a ele recorreu quando precisou distinguir "o ser por essência", que pertence somente a Deus, do "ser por P.", que pertence as criaturas; essa distinção garantia a subordinação do ser das coisas ao ser de Deus. S. Tomás de Aquino disse: "Assim o que tem fogo, mas não ô fogo, é afogueado (*ignitum*) por P., também o que tem ser, mas não é o ser, é ente por P." (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4). Mas o amplo uso que esse conceito teve na metafísica tradicional não contribuiu muito para esclarecê-lo, e ele continuou tão indefinido e obscuro quanto em Platão.”. (ABBAGNANO, 2007, p. 745).

¹⁹⁰ (*Sof.* 255 d – e).

*ser*¹⁹¹ e que um é limitante ontológico do outro.

Destarte, estende-se ao outro, não pela *própria natureza*¹⁹², mas sim, porque participa da forma do *outro*, onde tudo participa do *ser*, em *comunhão*.

“ESTRANGEIRO

- Mas concordarás, creio, que dentre os seres uns se expressam por si mesmos e outros, unicamente em alguma relação.

TEETETEO

- Evidentemente.

ESTRANGEIRO

- Ora, “o outro” se diz sempre relativamente a um outro, não é?

TEETETO

- Certamente.

ESTRANGEIRO

- Isso não se daria se o ser e o “outro” não fossem diferentes. Supondo-se que o “outro” participasse das duas formas, como acontece com o ser, poderia acontecer que, a um dado momento, houvesse um outro que não fosse relativo a outra coisa. Ora, já vimos perfeitamente que tudo o que é outro só o é por causa de sua relação necessária a outra coisa.

TEETETO

- É verdade o que dizes.”

(*Sof. 255 d*).

Assim, o *si-mesmo* participa do *mesmo* e o *não-mesmo* tem participação com o *outro*, de modo que o *mesmo* e o *outro* participam do *ser* e se pode dizer que o *não-mesmo*, *outro*, também participa do *ser*.

Semelhante a isso, em aporia, o *movimento é não-ser*, é *outro*, porque implica no que é deixar de ser e no que *não-é* vir a ser. Entretanto o *movimento é ser*, porque tem *participação* e tem *comunhão* com o *ser*^{193 194}, estando arrolado entre os cinco *sumos gêneros* do ser.

E quanto ao *outro*, sendo o *outro* algo que se diz em relação a algo *existente*, ou seja, em relação ao *mesmo*, então o *outro é ser* de natureza diversa do *mesmo*, pois o *outro* limita, encerra, o *mesmo*.

“ESTRANGEIRO – Assim, cada forma encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser”

[...]

ESTRANGEIRO - Assim, vemos que tantos quantos os outros são, tantas vezes o ser não é; pois, não os sendo, ele é um em si; e por sua vez, os outros, infinitos em número, não são.”

(*Sof. 256 e – 257 a*).

De modo que como ensina Platão, o *não-ser* não é algo contrário ao *ser*, mas qualquer coisa que não seja o *ser*, “*ESTRANGEIRO - Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece,*

¹⁹¹ “ESTRANGEIRO – Diremos, também, que ela se estende através de todas a demais. Cada uma delas, com efeito, é outra além do resto, não em virtude de sua própria natureza, mas pelo fato de que ela participa da forma do “outro” [...] o movimento: ele é absolutamente outro que não repouso. [...] Entretanto, e “é” pelo fato de participar do ser.”. (*Sof. 255 e – 256 a*).

¹⁹² (*Sof. 255 e*).

¹⁹³ (*Sof. 256 d*).

¹⁹⁴ Contudo entendo que, quanto ao *movimento*, este está para além do *ser*, é *existente* e está na *Existência*.

qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser.” (Sof. 257 b).

Então, na obra *O Sofista*, por vezes, Platão se refere ao *ser* enquanto conceito; por vezes, refere-se ao *ser* como *ente*, como aquilo que está sendo; e, por vezes, utiliza o termo *ser* na forma verbal. E acaba por nominar o *outro* como o *não-ser*, entretanto há de se compreender que o *não-ser*, referido em *Sof. 258 b - c*, poderia ser substituído por *outro*, eis que o *não-ser*, no caso, é diferente do *nada*. É apenas o *outro* sendo, com identidade diferente do *mesmo*, o que implica em não ser o *mesmo* e ser o *outro*, ou, em suma, o *outro* é uma alteridade do *mesmo* e o *mesmo* e o *outro* são *ser*.

“ESTRANGEIRO

- Assim, ao que parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõem mutuamente, esta oposição não é, se assim podemos dizer, menos ser que o próprio ser; pois não é o contrário do ser o que ela exprime; e sim, simplesmente, algo dele diferente.

[...]

ESTRANGEIRO

- Ele não é, pois, como disseste inferior em ser a nenhum outro. É necessário animarmo-nos a proclamar, desde já, que o não-ser é, a título estável, possuidor de uma natureza que lhe é própria [...] o não-ser era e é não-ser, unidade integrante no número que constitui a multidão das formas...” (*Sof. 258 c*).

De modo que o *ser* é ser autoevidente de *si-mesmo*, que comporta os *gêneros supremos* ou, também denominados, *sumos gêneros*: o *movimento*, o *repouso*, o *próprio ser*, o *mesmo* e o *outro*. E o *outro* é ser de identidade diferente do *mesmo*, nominado de *outro* em relação ao *mesmo* como *não-ser*, mas que em *si* é, porque o *outro* participa do *ser*. Assim, o *mesmo-do-ser* é *ser* e o *outro-do-ser* é *ser*, porque ambos participam, ambos têm *compresença*, tem *participação* e têm *comunhão* com o *ser*. Por sua vez, o *mesmo-do-Si* é *Si* e o *outro-do-Si*, o *não-Si*, é *Si*, porque ambos participam do *Si*, ambos têm *compresença*, têm *participação* e têm *comunhão* com o *Si*.

5. DA QUESTÃO DA COMUNHÃO, DA PARTICIPAÇÃO E DA LINGUAGEM

Das leituras das obras: o poema *Sobre a Natureza*, de Parmênides; o diálogo *O Sofista*, de Platão; o livro *Platón los seis grandes temas de su filosofía*, de Antonio Gómez Robledo; da introdução a obra *O Sofista*, de José Trindade Santos; e da Teoria das Ideias de Platão, de David Ross; colhe-se como tese central da obra *O Sofista*: a tentativa de Platão em justificar a possibilidade do *discurso informativo* (como *enunciado* - identidade e predicado) e, em especial, justificar a possibilidade do *falso*, através do *não-ser*.

E, destarte, além de demonstrar a possibilidade do *falso*: adicionar aos *gêneros supremos do ser* o *mesmo* e o *outro*; instituir o *não-ser* como *alteridade*; refutar o pensamento parmenidiano de *negativa como contrariedade* ou *contradição*; refutar a *concepção ontológica de verdade*; refutar a

perspectiva de *não-ser como falsidade*; explicar a linguagem como *identidade e predicado*; apresentar o *enunciado* como algo composto do *mesmo* e do *outro*, em identidade e predição; e, apresentar o *ser* como *potência de agir*, que tange os sumos gêneros: *repouso, movimento, próprio ser, mesmo e outro*.

Por sua vez, especificamente de Parmênides, colhe-se do poema *Sobre a Natureza*: a impossibilidade de dizer e de pensar o *não-ser*, eis que, ao dizer e ao pensar, no escopo da razão (νόησις), o dito ou o pensado ou o sido acabam por participar do *ser*. E, por sua via, o indizível é o *nada*.

Então em um recorte estreitíssimo: Parmênides entende que só o *ser* é; e Platão entende que de alguma forma o *ser* não é o *não-ser* é.

Assim, para refutar a tese de Parmênides, Platão apresenta os cinco sumos gêneros (*movimento, repouso, ser, mesmo e outro*) e apresenta a hipótese da *participação* e da *comunhão das formas*, tendo-se por *participação* a relação do *mesmo* com o *outro* e no *outro*: “O argumento define a participação como o tipo de combinação dos gêneros suportado pela negação da identidade; seja, como “*identidade parcial*”. (SANTOS, 2011, p. 111), que limita o *mesmo* em alguns aspectos e participa do *mesmo* em outros aspectos, enquanto que em *si* se limita em decorrência do *outro*. Assim, o *outro* participa da constituição do *mesmo*, limitando-o como *alteridade* e não mais como *contrariedade*¹⁹⁵ ou *contradição*.

Entretanto, ressalta-se ao problema da *compresença*, qual seja: a necessidade de atribuir um predicado à um ente, por meio de um enunciado, no qual há de se cuidar para não confundir a *comunhão* e/ou a *participação* com a *identidade*¹⁹⁶.

Pois, por *comunhão* se entende o *estendimento de entidades* supremas sobre todos *entes*, que não só participam, mas comungam.

Diferindo-se, assim, a *participação*¹⁹⁷ da *comunhão*, porque naquela, na *participação*, há uma relação de *alteridade*, e nessa, na *comunhão*, há uma relação de *comunidade*, de *compresença*, de *estendimento*, de *comunhão* sem exclusão entre os entes que comungam, de modo que os entes participam do *ser* e também comungam no *ser*.

Então, entende-se que a relação do *ser* com o *movimento* não seja uma relação somente de *participação*, mas sim uma relação de *comunhão*, uma relação de *comunidade*. Deste modo, por consequência, a relação do *mesmo* com o *outro*, frente ao princípio da paridade, não se aplica à relação entre *ser* e *movimento*, porque esta relação, *ser* e *movimento*, é uma relação de *comunidade*. Senão veja-se o fragmento da obra de Antonio Gómes Robledo:

“haverá que concluir então que o ser não é, por sua natureza, nem movimento nem repouso,

¹⁹⁵ Contrariedade ou contradição que é entendida no pensamento parmenidiano.

¹⁹⁶ (SANTOS, 2011, p. 136).

¹⁹⁷ *Koinōnía* que significa participar.

senão algo “terceiro” que o domina à ambos por igual, e que tem com ambos a comunidade ou comunhão [...] que eles mesmos, entre si, lhes está negada em absoluto. Porque nem o repouso pode participar do movimento, nem vice-versa, sem se anularem por isto mesmo; mas um e outro, ao contrário, participam plenamente na comunhão do ser.” (ROBLEDO, 1986, p. 243).

Logo, mesmo entre os *sumos gêneros* importa admitir que uns participam entre si, outros comungam entre si. De modo que o *movimento* e o *repouso* participam, o *mesmo* e o *outro* participam, enquanto contrários, em alteridade, mas o *ser* tem *comunhão* com os quatro subalternos, tem comunidade com o *si-superior*, numa relação tríade (*ser, si, díade indefinida*), sendo *outro* do *ser*, não o *não-ser*, mas o *si*, pois, é com o *si* que o *ser* compõe a *paridade*.

Tendo-se o *si* como *Si-Absoluto*, no *si*.

E, nesta linha, arrisca-se à uma leitura alternativa de Parmênides, eis que se tem o fragmento do poema que remete ao *ser* e ao *real*, conforme fragmento 8B15-19, “*desertar a impensável e anônima via, pois veraz não é, mas a outra é e é real.*”, (BARBIERI, 2020, p. 320). Assim, atenta-se que o poema remete ao *ser* e ao *real*. Mas, salvo melhor juízo, a tradição vem lendo *ser* por *si*. Vem aplicando um proposição destinada aos universo do reais à um escopo dos irreais¹⁹⁸, dos imaginários, e nessa confusão se vem negando a proposição parmenidiana.

Assim, atenta-se para a estrutura e para a raiz semântica do termo *ser* (*εἶναι*), ora em língua portuguesa, que a letra “r” carrega. Logo, na expressão *se.r* reside o universo lógico dos *reais*, da razão (*νόησις*), dos *naturais*, da *realidade* em *alte.r.idade*.

Deste modo, tendo-se “S” como constante de predicado do universo lógico de *ser*; e se tendo “r” como termo de predicado do escopo da realidade, pode-se dizer “Sr”: ser realidade é predicado do universo *ser*. Ou seja, *ser-realidade* tem *participação* no *ser* e tem *identidade* na realidade.

Por sua vez, *ser-imaginação* tem *participação* no *ser* e tem *identidade* na imaginação, não na realidade, nem na razão. Logo a proposição de Parmênides se sustenta frente aos sofistas e frente à Platão, pois, o poema remete à “r”, *se.r* (*εἶναι*) e *pensa.r* (*νόησις*), remete àquilo da natureza pura.

Assim, elevando-se o universo lógico à um estrato acima, do *ser* para o *si*, pode-se dizer que, na expressão *s.i*, reside o universo lógico do *irreais*, da irrealidade, da imaginação, da transrealidade, do para além dos reais. Deste modo, tendo-se “S” como constante de predicado do universo lógico de *si*; e se tendo “i” como termo de predicado do escopo da *irrealidade*, pode-se dizer “si”: ser irrealidade, ser transrealidade, é predicado do universo *si*.

Isso implica diretamente na validação da tese de Parmênides, eis que o poema *Sobre a Natureza* carrega a expressão *ser* e remete à realidade, “r”, logo, no escopo de “r”, no escopo da

¹⁹⁸ “Irreais” aqui, não significando não-reais, mas, transreais, ou seja, para além dos reais.

razão é impossível dizer o indizível, eis que o indizível está no escopo “*i*”¹⁹⁹, escopo do “*i*” que engloba ao racional e o irracional, o conhecido e não-conhecido, o ser-conhecido e o ser-não-conhecido.

Por outro norte, a tese de Platão também encontra validade, quanto ao trato do *outro* como *alteridade*, o que implica em admitir que o *outro* do *ser*, em *comunhão* e em *participação*, seja o *si* e os *outros*.

Assim, *ser* é um fragmento de *si* positivado em “*S*” através do termo de predicado “*r*”, predicando-se à “*r*” as realidades, físicas, psíquicas²⁰⁰ e espirituais²⁰¹ constantes no *ser*.

Deste modo, quando Parmênides aponta que é impossível dizer o *não-ser*, é porque o *si* ainda não se havia composto com aquele *algo* ou *ser*, eis que o *algo* indizível está na esfera não-conhecida do *si*, e ainda não havia vindo a compor o *se.r*.

Logo, importa clarear que são dois universos lógicos diferentes, duas identidades lógicas diferentes: o *si* e o *ser*. Aquela, o *si*, é composta do real e do irreal, essa é composta somente do real, da razão, tendo-se razão até na imaginação. Assim, o que Platão trata como *não-ser* não é nada mais do que o *ser-outro* em alteridade com o *ser-mesmo*, num universo lógico que comporta o real e o irreal. E o que Parmênides trata como *ser* não é nada mais do que o *ser* num universo lógico que comporta somente o real, a razão. Destarte, as leituras e as interpretações dos textos implicam em definir o escopo do *ser* e implicam em considerar os termos predicados, semânticos, implícitos na composição do termo, da palavra, *ser*.

Assim, vale-se do Cálculo Quantificacional Clássico²⁰² para reiterar que: tomando-se “*S*” como constante de predicado de *se.r*; tomando-se “*r*” como termo de predicado que predique *realidade* (ontológica, epistemológica, discursiva) como existir no universo lógico, pode-se constituir a seguinte fórmula atômica: “*Sr*”, donde se lê: *ser realidade é predicado de ser*.

Logo, Parmênides ao compor o poema delimitara o escopo do *ser* ao universo de “*Sr*” e não negara a possibilidade da existência para além do “*Sr*”, não negara a possibilidade de existência do universo lógico “*Si*”, “*é impossível saber sobre o que não é*”, 2B7, assim Parmênides não cai em contradição, nem escorre em falácia, uma vez que resta demonstrada a plausibilidade e a acribia dos termos empregados pelo poeta no fragmento 2B1-8.

¹⁹⁹ Na *proposição desta dissertação*, o indizível está no escopo “*i*” como *Si-não-conhecido de Si* ou *Si-não-revelado à “r”*.

²⁰⁰ Psíquicas ou racionais.

²⁰¹ Espirituais ou reveladas.

²⁰² Atentar ao CQC (Cálculo Quantificacional Clássica), que abre luzes à hermenêutica sobre os textos, podendo-se conjecturar reflexões também extensíveis à FQ (Física Quântica), “*formulação da mecânica quântica na segunda metade da década de 1920 começou no primeiro ano do século, quando Max Planck logrou explicar, através de uma hipótese que a ele próprio repugnava, o espectro de radiação do corpo negro.*” (CHIBENI, p. 1). Assim, tem-se a revelação da realidade, em potência fragmentada, que “co-criam”, melhor dizendo, “revelam” em colapso. Entendida esta como a realização das formas não-conhecidas no Si, que ao serem conhecidas no Si pelo Si podem ser reveladas no “ser”.

“Vem, direi, ouve tu e o relato acolhe!
 Eis as únicas vias de exame a pensar:
 a que há e jamais pode deixar de ser,
 trilha da Convicção, que a Verdade escolta;
 e a que não é e nem sequer pode haver
 e te digo ela é uma rota insondável,
 é impossível saber sobre o que não é,
 nem se pode expressá-lo.”.
 (BARBIERI, 2020, p. 317).

Ademais, diferentemente: tomando-se “*S*” como constante de predicado de *ser/existir*, com a identidade em *existir*; e se tomando “*i*” como termo de predicado que predique a “irrealidade” (irrealidade não como não-realidade, mas como, transrealidade ontológica, epistemológica, discursiva e espiritual), reiterando-se, pode-se constituir a fórmula atômica “*Si*”, donde se lê: ser irrealidade é predicado de *Si*, em outras palavras, ser transrealidade é predicado de *Si*. Assim, da constante de predicado “*S*”, que contempla o *repouso* em si mesma, estende-se em *comunhão* a identidade de *existir* sobre “*r*” e sobre “*i*”.

Deste modo, colhe-se de José Trindade Santos “*Na realidade, a questão é mais simples e mais profunda: todos os argumentos parecem convergir na tese de que Ser e Não-Ser são diferentes nomes da mesma entidade, vista de perspectivas diferentes (vide 254e-255a)*”, (SANTOS, 2011, p. 104). Assim, no universo das fórmulas atômicas “*Sr*” e “*Si*” a concepção de *outro* platônica é o *ser* em alteridade ao *ser*, contrapondo-se *ser* à *ser*. Logo não é o *não-ser*.

6. O *SER-CONHECIDO* E O *SER-NÃO-CONHECIDO*, NUMA ANALOGIA AO MESMO E AO OUTRO

Neste capítulo se conecta: o poema de Parmênides; a obra *O Sofista*; a concepção intelectualista monista parmenidiana, de que *ser e pensar é*; e a concepção também intelectualista e idealista platônica, de que de algum modo o *ser* não é e o *não-ser* é. E, ainda, neste capítulo se eleva do *si* ao *Si*, tratando *Si* como Deus, como Absoluto, para além do *Vivente Absoluto*, para além da forma do Belo e do Bem²⁰³, para além do *Espaço*, do *Demiurgo*, do *Uno*, chegando-se ao *mesmo do Si*, como *Unicidade*, que comporta em si o *Si-conhecido* e o *Si-não-conhecido*. Entretanto, de prima, faz-se uma ressalva para clarear que, em que pese o termo *Si* ser impróprio ao platonismo, porque se está falando de Platão e de Parmênides e cada filósofo tem sua própria linguagem e o *Si* não pode ser tratado como explícito nas obras platônicas, não se poderá tratar o *Si-Conhecido* e o *Si-não-conhecido*

²⁰³ Não se podendo tratar Deus como Bem, porque Deus está para além do Bem, neste viés escrever Victor Goldschmidt “Nem mesmo se poderia encontrar, em Platão, uma afirmação precisa que identifique Deus ao Bem.”, (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 66)

como Belo-conhecido e como Belo-não-conhecido, nem como Bem-conhecido e como Bem-não-conhecido, porque (GOLDSCHMIDT) Platão não escreve sobre a identidade entre Deus²⁰⁴ e o Bem, mas, segundo Victor Goldschmidt o Bem e o Belo estão em Deus²⁰⁵.

“O Bem é o ‘liame’ que ‘impede’ as coisas de ‘se perderem’ no fluxo universal⁴⁶, é ‘o Atlas poderoso e imortal que sustém todas as coisas’; como o seu nome indica, ‘ê ele dispões todas as coisas para o melhor’; ‘o Bem, isto é, o obrigatório, liga e contém tudo’⁴⁷. Se as Formas são *ser*, o Bem é ‘a parte luminosa do ser’, ‘o melhor dos sêres’⁴⁸, ou ainda ‘o que é perfeitamente Ser’⁴⁹, o que pode ser entendido – seja como o Ser na sua extensão total (o Universo inteligível e o Universo visível) seja como o Ser na sua acepção plena das Formas ao devir das coisas sensíveis, e o Ser melhor ao ser derivado das Formas).” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 44).

Ensejando, com isso, uma *ontologia-epistêmica-discursiva* orientada ao *Belo* e ao *Bem*, uma vez que o *ser* se consubstancia para o intelecto no ontológico-epistêmico-discursivo, eis que se perfaz ontológico ao ser captado pela episteme, humana ou Divina, e ao ser expressado pelo discurso.

Destarte, para tal análise se faz útil um debruce sobre reformulação da Teoria da Ideias de Platão, que implica em conhecimento²⁰⁶, à qual por um contato maior de Platão como pitagorismo, após as viagens de Platão à Magna Grécia, tenta conciliar as teorias de Parmênides com as teorias de Heráclito, demonstrando que a *Existência* comporta o *imóvel* e o *móvel*.

Comporta o *imóvel* abarcado pelo *repouso* e o *móvel* abarcado pelo *movimento*, ambos congregados no próprio *ser* e regidos pela razão, νόησις. Deste modo, são três as *categorias supremas do ser*, às quais Platão acresce²⁰⁷ mais duas: *mesmo (identidade)* e *outro (diferença)*, para explicar a intelectividade e o discurso.

Assim, na mais elevada *Existência*, no *Absoluto*, na mais alta abstração, o *mesmo* é *imóvel* em si-mesmo, para manter a *identidade de Existência*, sempre igual a si mesma, mas também é *móvel*, porque comporta em si *mesma* o *movimento* que comunga da *Existência*, que lhe gera uma

²⁰⁴ “Deus é a medida de todas as coisas” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 30).

²⁰⁵ “na medida em que, nas Leis, o Bem toma os traços de Deus¹⁰⁸, pode-se falar, com efeito, de uma “teocracia”, mas é a mesma que na *República*. Se o Bem, se Deus deve governar o Estado, é sempre por intermédio desses sábios que se chamam dialéticos e cuja ciência está submetida ao Bem, à opinião, à tradição e ao oráculo de Delfos.” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 122).

²⁰⁶ “...Platão expõe as bases sobre as quais sua teoria das Idéias realmente se baseia. Isso se baseia na crença de que existe uma diferença completa entre sensação e conhecimento; e que o conhecimento reivindica para seus objetos entidades não percebidas pelos sentidos. Em Teeteto⁷⁰ ele dá a prova mais estrita e elaborada da diferença entre sensação e conhecimento. Sua teoria também se baseia, como ele diz expressamente no Timeu¹¹, na crença de que há uma diferença completa entre conhecimento e opinião verdadeira”, “...*expone Platón las bases sobre las que en realidad se apoya su teoría de las Ideas. Esta está basada en la creencia de que hay una completa diferencia entre la sensación y el conocimiento; y de que el conocimiento reclama por objetos suyos entidades no percibidas por el sentido. En el Teeteto⁷⁰ da la prueba terminante y más elaborada de la diferencia entre sensación y conocimiento. También se basa su teoría, tal como dice expresamente en el Timeo¹¹, en la creencia de que hay una completa diferencia entre el conocimiento y la opinión verdadera.*” (ROSS, 1993, p. 126).

²⁰⁷ Acréscimo, que ao meu ver, fora útil, mas, desnecessário, porque o *repouso* é outro nome dado ao *mesmo (identidade)* e o *movimento* é outro nome dado ao *outro (diferença)*. Restando em suma, efetivamente, três categorias supremas do ser, porque o *mesmo* e o *outro* são artificios de acribia para melhor apresentar e explicar o *enunciado* como *identidade e predicado*.

contradição interna regida pela *Razão*, νόησις.

O que implica em admitir a imobilidade e o monismo de Parmênides, eis que a mais alta *Existência* é imóvel em si mesma, em quanto *Existência*, pois: *ela* é 1(um) na *Unicidade* de existir; *ela* comporta dentro do 1 (um) o 2(dois), eis que o 2 (dois) não é 1 (um) mais 1(um), mas 1(um) dividido ao meio; e, *ela* comporta o 0 (zero) como o não-dizível, como o não-conhecido. Desta maneira, na mais alta *Existência* há imobilidade que se estende ao interno do si e dentro do si há a imobilidade (*repouso*) e a mobilidade (*movimento*).

Por sua vez, há de se considerar que o ser também comporta uma combinação de *imobilidade* e de *mobilidade*, eis que em alguns aspectos os *gêneros supremos do ser* participam e comungam da imobilidade e em outros aspectos participam e comungam da mobilidade. Deste modo: são imóveis em relação à *identidade* (ao *si-mesmo*), ao *repouso-em-si*; e são móveis em relação a participação com os demais sumos gêneros – *movimento*, *repouso*, *ser*, *mesmo (identidade)* e *outro (diferença)*, eis que participam e comungam na *Existência*. À exemplo da forma do *movimento*, que tem em si o *repouso* para lhe dar identidade, uma vez que o movimento em si é sempre o *mesmo*, de modo que no *movimento* algo repousa. E nessa via, há *repouso* e *movimento*, há *mesmo* e *outro*, há *identidade* e *diferença*, que possibilitam o discurso e a intelectibilidade.

Assim, para que a mais alta *Existência* possa ser intelectível a si mesma ela necessita se dividir, constituindo-se a primeira divisão interna da *Existência* em *mesmo* e *outro*. Por conseqüência, na concepção ontológica intelectualista de Parmênides e de Platão, há de se questionar: Qual é o conteúdo do *mesmo* e do *outro* na mais elevada esfera possível de divisão existencial? Em resposta se entende que, por se tratar de teorias intelectualistas e idealistas, o conteúdo do *mesmo* e do *outro* nessa esfera é, respectivamente: o *ser-conhecido* e o *ser-não-conhecido*.

Entendendo-se, destarte, que se admite o *ser-conhecido* e o *ser-não-conhecido*, tendo em vista que o Estrangeiro de Eléia²⁰⁸, *Sof. 240 a - c*, reconhece que no discurso sofista e no pensar, inclusive no simulacro, o ser se consubstancia em uma ontologia intelectualista.

Esta hipótese se sustenta porque (ROSS, 1993) se colhe da obra *Timeu* que há uma intelectividade, para além do *Espaço*, do *Uno*, do *Vivente Absoluto*²⁰⁹ e do *Demiurgo* que direciona

²⁰⁸ Pois, ao se ter que admitir, *Sof. 240 a - c*, que o simulacro de algum modo é *ser*, tem-se que admitir que o *não-ser* de algum modo é e é como *outro*, em alteridade. “Teeteto - O que, na verdade, Hóspede, diríamos ser um simulacro, a não ser outra coisa desse tipo, assemelhada ao verídico? Hóspede de Eleia - Chamas verídico a outra coisa desse tipo, ou, que queres tu dizer com desse tipo? Teeteto - Não de todo verídico, mas parecido. Hóspede de Eleia- Portanto, verídico, dizendo que realmente é? Teeteto - É isso mesmo. Hóspede de Eleia- O que é isso? Acaso o não verídico é contrário ao verdadeiro? Teeteto- O quê, mesmo? Hóspede de Eleia - Dizes parecido o que não é realmente, se o disseres não verídico. Teeteto - Mas, na verdade, de alguma forma é. Hóspede de Eleia - Então, dizes não verdadeiramente. Teeteto - Pois, então não é; a não ser que é realmente uma imagem. Hóspede de Eleia- Não sendo, então, realmente é aquilo a que realmente chamamos imagem? Teeteto - Há o risco de nos termos emaranhado numa certa complicação, por demais absurda, do que não é com o que é!”, (*Sof. 240 a - c*).

²⁰⁹ Vida, movimento e alma são componentes do *Vivente Absoluto*: “O Modelo inteligível, segundo o qual o *Demiurgo* modela o Universo, é chamado o “*Vivente absoluto*”. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 58).

o existente e a *Existência* ao *Bem* e à *Unicidade*, carregando assim um caráter ontoepistêmico.

Esta hipótese se sustenta, também, porque se entende Deus, na doutrina cristã, como o Criador pelo verbo divino, que através da intelectividade, em um criacionismo, cria o mundo. Ademais, esta hipótese se sustenta porque tanto Parmênides, ao afirmar que “*ser e pensar são*”, quanto Platão tendem à uma ontológica intelectiva. Logo, ao se conhecer é dizível, ao ser dizível é e *ser e é ser-conhecido*, enquanto o indizível é *ser-não-conhecido*. Outrossim, esta hipótese se sustenta porque a perspectiva intelectualista de “*pensar e ser são*” implica em perquirir, também, a natureza do *Si-Absoluto* à luz do limitado, *πέρας*, e do ilimitado, *ἄπειρον*, como *Si-conhecido e Si-não-conhecido*.

Ademais a implicância da perspectiva intelectualista de que “*pensar e ser são*”, leva à investigação dos limites da razão, do pensamento e do conhecido, levando do limitado, *πέρας*, ao ilimitado, *ἄπειρον*, como *Si-conhecido e Si-não-conhecido*. Pois, apreende-se de Parmênides que *ser e pensar* é; e se apreende de Platão (ROSS, 1993, p. 155)²¹⁰ que na *Existência (Próprio-Ser)*, há: o *Espaço*, o *Uno*, as *Formas*, o *repouso*, o *movimento*, o próprio *ser*, o *mesmo*, o *outro (identidade e diferença)*, o *limitado* e o *ilimitado (πέρας e ἄπειρον)*. Assim, no *Espaço* há o *ilimitado*, donde surgem as *Formas limitadas*, desse modo, o *Espaço ilimitado*, que circunda as *Formas limitadas*, é o *ser-não-conhecido*. E é *ser* porque tem potência de agir e sofrer ação e é *não-conhecido* porque não tem os limites das *Formas*, não tem os limites do grande e do pequeno, sendo ilimitado. Semelhante à *díade indefinida* dos pitagóricos.

Então, o *Espaço ilimitado* compõe em si *formas ideais limitadas*, que são verdadeiras por se relacionarem com o ilimitado, que lhes dá limite, e por se relacionarem com as outras *Formas limitadas*, que também lhe dão limites. Assim, são verdadeiras conforme se lê: “*Sócrates aponta a diferença entre a maioria das Idéias, que são verdadeiras tanto se forem ditas do grupo quanto de cada um de seus membros, e as Idéias de um grupo, que só são verdadeiras se forem ditas de um grupo, mas não de seus membros. membros particulares*”²¹¹ (ROSS, 1993, p. 18).

Restando, assim, demonstrada a estrutura do *cosmo*, proposta por Platão, e a existência das ideias que embasam uma ontologia do intelectível. Pois, é possível, pelo pensamento, conhecer as ideias: “*As idéias apenas nos dizem que não são conhecidas pelos sentidos, mas por pensamento puro*

²¹⁰ “Segundo o *Timeu*, essas são as realidades primitivas: o mundo das Formas, o espaço, os eventos aleatórios no espaço e o demiurgo. Ele fez o mundo, para ser como é, modelando eventos causais na imagem das Formas eternas, que é o que ele poderia fazer. Platão sustenta que esta informação geral é verdadeira e que os detalhes subsequentes estarão tão próximos da verdade quanto ele puder fazê-los.”, “*Según el Timeo, estas son las realidades primitivas: el mundo de las Formas, el espacio, los acontecimientos fortuitos en el espacio y el demiurgo. Este hizo el mundo, para que fuera como es, por la modelación de los eventos causales a imagen de las Formas eternas, que es lo que él podía hacer. Platón mantiene que esta información general es verdadera y que los pormenores subsiguientes serán tan semejantes a la verdad como él pueda hacerlos.*” (ROSS, 1993, p. 155).

²¹¹ “Sócrates aponta a diferença entre a maioria das Idéias, que são verdadeiras tanto se forem ditas do grupo quanto de cada um de seus membros, e as Idéias de um grupo, que só são verdadeiras se forem ditas de um grupo, mas não de seus membros privados”, “*señala Sócrates la diferencia entre la mayor parte de las Ideas, que son verdaderas tanto si se dicen del conjunto como de cada uno de sus miembros, y las Ideas de conjunto ' que sólo son verdaderas si se dicen de un grupo, pero no de sus miembros particulares*” (ROSS, 1993, p. 18).

(αυτί] καθ'αύτην εἰλικρινεῖ τη διανοῖα)²¹² (ROSS, 1993, p. 39). As quais podem ser conhecidas pela análise da igualdade e da desigualdade, da semelhança e da dessemelhança, donde se percebem os universais, os particulares e os ideais. Bem como, pode-se conhecer a relação das coisas sensíveis com as ideias, conhecidas pela conjunção de *coisas sensíveis* com a *razão*²¹³. Entretanto a doutrina da anamnese implica na existência separada²¹⁴ das *coisas sensíveis* e das *ideias*²¹⁵. Porém Platão, (ROSS, 1993, p. 55), aponta aos três estados de entendimento²¹⁶: o conhecimento, a ignorância e a opinião, classificando-os em três classes de objetos do entendimento: o *ser*; o *não-ser* e o que está entre *ser* e *não-ser*. Entendimento, que pode ser perquirido pela dialética²¹⁷, que pode ocorrer em *dialética-descendente*, que parte do mais universal em direção ao particular; e pode ocorrer em *dialética-ascendente*, que parte dos particulares em direção ao universal²¹⁸.

Assim em *O Sofista*, (ROSS, 1993, p. 84), a obra se vale do *vovç*, método que dispensa as imagens, “*Na discussão do sofista sobre as ‘classes superiores’, encontramos um espécime da método que aqui atribui a vovç (em contraste com o de διάνοια), um método que avança de Ideias em Ideias, sem o uso de imagens*” (ROSS, 1993, p. 84)²¹⁹. Então, há uma transformação do pensamento sendo que: Zenon pensava o *ser* de forma monística; Parmênides pensava o *ser* de forma monística e intelectualista; e, Platão pensava o *ser* não-monista, mas intelectualista e direcionado ao *Belo*, ao *Bem* e a *Unicidade*.

O que implica, por sua vez, na alma, porque a *Alma* revela o *ser*, torna o *ser-não-conhecido*

²¹² “As ideias apenas nos dizem que não são conhecidas pelos sentidos, mas pelo pensamento puro (αυτί] καθ'αύτην εἰλικρινεῖ τη διανοῖα)”, “*las Ideas sólo nos dice que no llegan a conocerse a través de los sentidos, sino mediante el puro pensamiento (αυτί] καθ'αύτην εἰλικρινεῖ τη διανοῖα)*”. (ROSS, 1993, p. 39).

²¹³ (ROSS, 1993, p. 42).

²¹⁴ “Assim, a doutrina da anamnese implica a existência separada das Idéias, não imperfeitamente incorporadas às coisas sensíveis, mas com uma existência completamente separada”, “*Así pues, la doctrina de la anámnese implica la existencia separada de las Ideas, no incorporadas imperfectamente en cosas sensibles, sino con una existencia completamente separada.*” (ROSS, 1993, p. 43)

²¹⁵ “Sócrates diz expressamente que a existência das Ideias e a pré-existência da alma (76 d 7-77 a 5)”, “*Sócrates dice expresamente que corren parejas la existencia de las Ideas y la preexistencia del alma (76 d 7-77 a 5)*” (ROSS, 1993, p. 53).

²¹⁶ “A seguinte passagem representa um passo à frente na evolução da teoria das Ideias. Nela, ele correlaciona três classes de objetos – o que é, o que não é e o que está entre ser e não ser – com três estados de compreensão: conhecimento, ignorância e opinião.”, “*El pasaje siguiente representa un paso adelante en la evolución de la teoría de las Ideas. En él correlaciona tres clases de objetos—lo que es, lo que no es y lo que está entre el ser y el no ser— con tres estados del entendimiento: el conocimiento, la ignorancia y la opinión.*” (ROSS, 1993, p. 55).

²¹⁷ “Temos que acrescentar mais uma coisa sobre a segunda parte do trabalho do dialético: o progresso descendente de um primeiro princípio não hipotético (511 b 7-c 2). O progresso ascendente não consiste na prova, mas na busca de um princípio que não necessite nem admita prova, processo que culmina na visão direta desse princípio.”, “*Tenemos que añadir una cosa más sobre la segunda parte de la labor del dialéctico: el progreso descendente a partir de un primer principio no hipotético (511 b 7-c 2). El progreso ascendente no consiste en pruebas, sino en la indagación de un principio que no necesite ni admita prueba, un proceso que termina en la visión directa de tal principio.*”. (ROSS, 1993, p. 77).

²¹⁸ (ROSS, 1993, p. 77).

²¹⁹ “Na discussão do Sofista sobre as ‘classes principais’ encontramos um exemplo do método que ele aqui atribui ao *vovç* (em contraste com o da διάνοια), um método que procede de Ideias em Ideias, sem o recurso de imagens.”, “*En la discusión del Sofista sobre las «clases mayores» encontramos un espécimen del método que aquí asigna al vovç (en contraste con el de la διάνοια), método que avanza de Ideas en Ideas, sin el recurso de las imágenes.*”. (ROSS, 1993, p. 84)

em *ser-conhecido*. Assim, (ROSS, 1993, p. 146), a *Alma do Mundo* implica na *Existência* como: *indivisível* (imóvel); *divisível* (devir e corpóreo); e, *mescla* de ambos. Ademais a *Alma do Mundo* comporta: a *identidade* (o *mesmo*); a *diferença* (o *outro*); e a *mescla* de ambos. E, às combina (existência, identidade e diferença) em uma *Unidade*.

Destarte a *Alma do Mundo*, com o *Espaço*, com o *Uno* e com as *Formas*, constitui a base ontoepistemológica do *ser-conhecido* e do *ser-não-conhecido*, constituindo-se, assim, uma unidade indivisível.

Ainda, colhe-se dos ensinamentos de Márcio Soares, que Platão abandona da versão padrão da *Teoria das Ideias* e admite, em reformulada teoria, uma noção metafísica à *Teoria da Ideias*. “*Nesse sentido, Platão abandona, após o Parmênides, a versão standard da teoria das Ideias, concebendo uma noção de ‘metafísica’ que já não envolve a afirmação de uma ‘realidade suprassensível’ e nem do ‘dualismo ontológico’*”. (SOARES, 2010, p. 253).

Por sua vez, Antonio Gómez Robledo também aponta à *Alma e a Inteligibilidade* como princípios primordiais do universo.

No contexto da República, não há dificuldade alguma: é, como já sabemos, a doutrina geral dos graus do ser, correspondendo, cada um deles, aos graus de inteligibilidade. Mas se no texto do Sofista traduzirmos igualmente o [pantelos on] por “Idéia”, resultará então que Platão modificou completamente – anulou, melhor dizendo – sua teoria das Idéias ao introduzir nelas, assim e de repente, as qualidades das entidades sensíveis: movimento, vida e alma [...].

Com essa invasão em massa, por assim dizer, do heraclitismo no mundo das essências, de repente vem à baixo de um golpe só [desmorona] o [que foi] dito no Crátilo e em tantos outros diálogos; e nem faz sentido falar ainda dos mundos ou dois saberes (ou quatro inclusive, na segmentação da Linha da República), porque o fluxo heraclítico leva tudo de frente, agora mais voraz e poderoso do que nunca. Tudo isso não pode ser, e maior cuidado deve ser tomado com Platão antes de aceitar a comissão, de sua parte, não um parricídio, como o do Estrangeiro no diálogo a respeito de Parmênides, mas do que, no campo intelectual, teria sido, nem mais nem menos, um suicídio.

Entre os platônicos do século passado, ainda havia quem, como Gomperz ou Zeller, não recuasse diante dessas consequências catastróficas, desde que fossem fiéis ao que lhes parecia ser a única tradução possível do texto. Gomperz não hesitou em ver aí um verdadeiro ‘salto mental’, e acrescentou que esta transformação regressiva da teoria das Idéias obedecia à tendência demonstrada por Platão na sua velhice, de considerar os princípios primordiais do universo como psíquicos e conscientes” (ROBLEDO, 1986, p. 240-241)²²⁰.

²²⁰ “*Dentro del contexto de la República no tiene todo ello ninguna dificultad: es, como ya sabemos, la doctrina general de los grados del ser, correspondientes, cada uno puntualmente, a los grados de inteligibilidad. Pero si en el texto de Sofista traducimos igualmente por “Idea” el [pantelos on] , resultará entonces que Platón ha modificado del todo – anulado, mejora dicho – su teoría de las Ideas al introducir en éstas, así no más y de repente, las cualidades propias de los entes sensibles: movimiento, vida y alma [...]. Con esta invasión en masa, por decirlo así, del heraclitismo en el mundo de las esencias, se viene abajo de golpe lo dicho en el Cratilo y en tantos otros diálogos; y no tiene siquiera sentido hablar en adelante de los mundos o de dos saberes (o cuatro inclusive, en la segmentación de la Línea de la República), porque a todo se lo lleva de frente el flujo heraclítico, ahora más voraz y caudaloso que nunca. Todo esto no puede ser; y mayor miramiento debe tenerse con Platón antes de aceptar la comisión, por parte de él, no un parricidio, como el del Extranjero del diálogo con respecto a Parménides, sino de lo que, en el terreno intelectual, habría sido, ni más ni menos, un suicidio.*

Entre los platonizantes del siglo pasado no dejó de haber quienes, como Gomperz o Zeller, no retrocedieron ante estas consecuencias catastróficas, con tal de ser fieles a la que les parecía ser la única traducción posible del texto. Gomperz no vacilaba en ver allí un verdadero “salto mental”, y añadía que esta transformación regresiva de la teoría de las Ideas obedecía a la tendencia mostrada por Platón en su vejez, de considerar los principios primordiales del universo como

Assim, adere-se à proposição de “*considerar os princípios primordiais do universo como psíquicos e conscientes*”, (ROBLEDO, 1986), entendendo-se plausível que a obra platônica *O Sofista* aponte à uma ontologia do intelecto, à uma *ontologia-epistêmica-discursiva*.

Então, numa primeira análise, entende-se que na infraestrutura da *Existência* o *ser* é o *mesmo* (a *identidade*) na medida em que é *ser-conhecido* pelo intelecto, realizando-se no mundo à medida que é *ser-permitido*, que é *ser-revelado*.

E, numa segunda análise, entende-se que na infraestrutura da *Existência* o *ser* é o *outro* (a *diferença*) na medida em que é *ser-não-conhecido*, mas *existente* em infinitas possibilidades lógicas de ser conhecido²²¹.

Deste modo, que se adentra na analogia entre o *ser* e o *não-ser*, entre o *mesmo* e o *outro*, de maneira que o *outro* é o *não-ser* do *mesmo*, e se aborda o *não-ser* como sendo a *alteridade* do *ser*, mas à ambos predicável o *ser* dentro do ser-Absoluto, dentro a *Existência*, pois se colhe da obra *O Sofista* uma ontologia-epistêmica-discursiva de *participação* e de *comunhão*, com associações mútuas e necessárias que possibilitam o discurso – *identidade* e *predicação*. Associações mútuas e necessárias que intercambiam os sumos gêneros do ser e levam a perceber que o ser se revela pela linguagem através dos enunciados, que, por sua vez, implicam na aplicação das categorias supremas do ser sobre si mesmas. Assim, para o *mesmo* do *ser-conhecido* há de haver o *outro* como *ser-não-conhecido*, aquele como o limitado-no-Absoluto esse como o ilimitado-no-Absoluto, chegando ao *mesmo* e ao *outro* do próprio Absoluto em si.

Para tanto, é importante reiterar a diferença entre o “*s.er*”, o “*s.i*” e o “*S.i*”, pois, no *s.er* há um aspecto de exteriorização, de revelação, do *si* para o *ser*, ou seja, o *ser* implica em alguma forma de subjetivação ou de positivação ontológica, através da linguagem no cosmo, na realidade; enquanto que o *si*, implica apenas na subjetivação do *ser* e si mesmo, em melhor acribia, em uma subjetivação do *si* em *si* no intelecto.

Assim, quanto a *participação* e a *comunidade* do *mesmo* e do *outro* contidos no Absoluto, muito já fora escrito em epígrafe neste trabalho, entretanto quanto a *participação* e a *comunidade* do *mesmo* e do *outro* no próprio Absoluto se segue a analisar, deste modo a se chegar no *Si*, tratando-se: *Deus* como *Si*, para além do *Belo* e do *Bem*, a uma *Unicidade* como *Si*.

Contudo, importa frisar as diferenças ente as concepções de Deus no cristianismo e no platonismo, nesse, não há criacionismo, há ordenação do caos preexistente; naquele, há um nada, do

*psíquicos y conscientes*²³”. ROBLEDO, 1986, p. 240-241.

²²¹ Pode-se conjecturar uma leitura interdisciplinar conectando a temática aos apontamentos de Allan Badiou quanto a relação o ser e a verdade, ou seja: “A relação entre o acontecimento e o ser, portanto, a questão do milagre; A relação entre o acontecimento e o sujeito, a questão da constituição do sujeito; A relação entre sujeito e verdade, a questão do corpo subjetivo, do corpo subjetivável;”. (MADARASZ, 2019, p. 57-58).

qual o ser é criado pela *Vontade Divina*. Assim, o Deus de Platão não cria a matéria, mas à ordena.

“Como a matéria faria parte da criação divina, visto que é apenas (para transpor narrativamente o que é intemporal) a causa ocasional dela, e que nem mesmo é ‘causa material’ (o que pressuporia um desígnio e um plano; ora o Deus de Platão não cria *com* a matéria; é por que *encontra* a matéria que êle a ordena). Na medida em que se pode falar da ‘criação’¹¹³ de uma cópia, é preciso dizer que Deus não cria a matéria; é para o bem da matéria que êle cria.”. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 57).

Ademais, o Deus de Platão não causa tudo o que acontece, pois, Platão aponta à *Causa Errante*²²², que está fora do *Ser* de Deus, contudo (GOLDSCHMIDT) para Platão Deus é a medida de todas as coisas, ordenadas à uma Unicidade.

“Além da dialética e da astronomia, Platão conhece outra forma mas, em virtude da processão, sempre da mesma piedade. No limiar da redação das Leis, o Ateniense põe como princípio e ponto de partida: ‘Deus é a medida de todas as coisas’. A organização da Cidade irá apenas desenvolver até as últimas conseqüências ‘a conduta que praz e se conforma a Deus’²⁰⁰.”. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 100).

Destarte, pode-se pensar a *Unicidade* platônica, para além do *Belo* e do *Bem*, que é *Si*; e se pode pensar o *Deus* judaico-cristão, como o Espírito-Absoluto-Infinito-Livre-Indeterminado, conforme se apreende de Hegel, na obra *Filosofia da Religião*, que também é em *Si*; e se pode colher de Êxodo 3-14 “*Eu sou aquele que sou*”, aquele que é em *Si*. Assim, ambas doutrinas comportam em núcleo ou em essência a *Unicidade* de ser em *Si*. Logo, em última instância há a *Unicidade* em comunhão com *Existência*, à qual comporta em *Si* o ilimitado e o limitado.

Assim, caminha-se à uma *ontologia-epistêmica-discursiva* de um *Si*, conjecturando-se a possibilidade de composição das doutrinas platônicas com as doutrinas cristãs, referente à *Unicidade*. E, desse modo, na *Unicidade*, aplicar as categorias supremas do ser, o *mesmo* e o *outro*. Donde se tem a refutação da *onisciência-futura* do *Si*, da *predeterminação* e da *predestinação*; e a justificação do *livre-arbítrio*, eis que conforme Robledo as *Formas* vêm abertas.

As Idéias vêm tal qual eram, em sua majestade primeira, mas o caminho vem aberto para que, no resto do universo, na totalidade do seja, possa ter livre curso o dinamismo do espírito. (ROBLEDO, 1986, p. 242-243)²²³.

²²² “Deus não é a causa de tudo o que acontece¹⁰⁸. Mas a resistência, jamais inteiramente reduzida, que a ‘causa errante’ opõe à ação divina, não limita, segundo Platão, a soberania de Deus ou, segundo a expressão do *Timeu*, Deus está ‘ausente’ dêle¹⁰⁹. O Ser não é, por conseguinte, todo-poderoso, neste sentido em que não é Devir que *não pode* recebê-lo inteiramente¹¹⁰. O “poder” de Deus está fundado essencialmente no seu ser e na sua perfeição¹¹¹, e não se traduz senão secundariamente pela irradiação e pela processão. A causa errante não entra, como um elemento irredutível, num plano divino de criação; ela tampouco constitui a condição necessária de uma criação que Deus teria imaginado, livremente, como ‘a melhor possível’. Por conseguinte, de preferência a interpretar, com grande dificuldade, ‘o Ordenador’ do Universo como um criador todo-poderoso¹¹², é preciso insistir sobre sua ação puramente ordenadora.”. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 56-57).

²²³ “*Los Ideas quedam tal cual eram, en su majestade augusta, pero el camino queda abierto para que, en el resto del universo, en la totalidade del sea, pueda tener libre curso el dinamismo del espíritu*”. (ROBLEDO, 1986, p. 242-243).

Neste viés, (GOLDSCHMIDT), a liberdade é exercitada pela dialética e a alma não é predestinada por si mesma, mas é sempre livre e carrega uma escolha constante²²⁴, conjecturando-se, assim, a corresponsabilidade das criaturas e do Criador no devir, o que implica na legitimação da conexão entre o pensamento platônico e doutrina cristã. E, ademais, colhe-se de Cesar Augusto Sardi, referindo à obra de Victor Goldschmidt, que este entendera pela “*inseparabilidade entre teologia e filosofia, na obra platônica, em Victor Goldschmidt*” (SARDI, 2004, p. 20). Dessa maneira, por mais uma via se legitima a inclusão da temática *Deus* na abordagem final desta dissertação.

Destarte, veja-se:

Sobre a composição do pensamento platônico à tradição cristã, conjectura-se que: se Deus é o Todo e se no Todo estão as categorias do *ser* ou *si*, então em Deus se comportam, entre outras, as *categorias supremas do ser*, os *sumos gêneros do ser*, quais sejam: o *movimento*, o *repouso*, o *próprio ser*, o *mesmo* e o *outro*. Logo *ser* é em si mesmo, o *mesmo*, mas também comporta (FELDMAN) a rastreabilidade do entorno²²⁵ do *mesmo*, ou seja, o *outro*. Assim em Deus há o *mesmo* e há o *outro*. Logo, não se pode excluir o *outro* do *Si* de Deus. Então no intelecto Divino se tem o *repouso*, o *movimento*, o *próprio-ser*, o *mesmo* e também o *outro*, em Deus se tem o *ser* e o *si*. E se as *Formas do ser* se dão *Espaço* aspiradas pelo intelecto, como se colhe de Platão na obra *Timeu*, então, na medida em que Deus conhece ou concebe em si, o *ser* e o *si* e o *Si* passam a *ser* o *mesmo* e o que Deus não conhece ou não concebe em *Si* continua a ser o *outro*, como múltiplas e infinitas possibilidades de vir a ser, que ainda não foram conhecidas ou concebidas pelo *Si-de-Deus*.

De modo que, em Deus, como Todo, Uno e Trino, hão de estar o *mesmo* e o *outro* como última instância, respectivamente o *ser-conhecido* e o *ser-não-conhecido*, melhor dizendo o *Si-conhecido* e *Si-não-conhecido*, podendo ser *revelado* ou *não-revelado*.

Assim, em Deus se tem a unificação do *múltiplo* ao *uno*, melhor dizendo, tem-se a unificação do múltiplo à *Unicidade*, a unificação do *mesmo* e do *outro* no Absoluto, na Existência, o *mesmo* como o *Si-conhecido*, o *outro* como o *Si-não-conhecido*.

Isso, por sua vez, implica que Deus seja onisciente do passado e do presente, mas, talvez, que não seja onisciente do futuro. Sendo uma *caminhante* com Intelecto livre. Semelhante à um *peregrino*. Porque se fosse onisciente do futuro implicaria na supressão total, senão parcial, do *livre-arbítrio*. Supressão o *livre-arbítrio* que não é acolhida pelo cristianismo católico romano, conforme se

²²⁴ “Aconteça o que acontecer, é sua própria vontade que é feita quando o mau obtém a tirania; quando o político o submete à escravidão¹²⁶, quando o Rei do Mundo o encerra num corpo de lobo. Mas unicamente a dialética nos torna livres, porque nos ensina a querer o que se deve. De modo que a boa vontade, aquela que se faz transparente às exigências da divindade, é a única a merecer o nome de vontade, e ela é sempre livre, quer provenha do simples cidadão que a abandona livremente ao governante filósofo, quer emane do filósofo que se pôs, por si próprio, à disposição do Bem.”. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 86-87).

²²⁵ “Numa linguagem nozickiana, S sabe p, porque S aderiu à p, em outras palavras S aderiu o ‘rastro’ de p, onde p, veio a constituir parte de S, assim, parece fazer sentido o apontamento de Badiou sobre chamar o ‘sujeito como o conjunto daquilo que está perto do rastro’ (MADARASZ, 2019, p. 55).”. (ZAMBONI, 2022)

apreende das lições de Tomás de Aquino, nem é acolhida pelo platonismo, conforme se apreende das lições de Victor Goldschmidt.

“Pode-se dizer, portanto, que tudo o que acontece à alma depende, no final das contas, dela mesma, e que ela própria depende da razão¹⁴⁸. Assim como o ignorante pode alcançar o saber, seja por seus próprios meios, seja graças a um mestre¹⁴⁹, a salvação das almas reside seja na prática da dialética, seja na submissão à inteligência do filósofo-rei, coroado ou não, que se submeteu, êle próprio, à razão de Deus.”. (GOLDSCHMIDT, 1970, 89).

Destarte, sobre a *onisciência-futura* do Deus judaico-cristão, da predeterminação e da predestinação, entende-se que não se tem, no absoluto, formas de vir a ser predadas e imutáveis, eis que se tivessem estas seriam o *mesmo-futuro* e suportariam o *outro-futuro*, que, como dito em epígrafe, implicaria no *livre-arbítrio*, mas se tem uma construção conjunta do presente e do futuro com Deus e com as criaturas, com o Ordenador e com os ordenados, como *caminhantes*, com critérios de determinação e subdeterminação num movimento dialético.

Senão, veja-se: tomando-se que o *ser* comporta as categorias supremas, o *mesmo* e o *outro*, para que houvesse uma predeterminação ou predestinação se haveria de ter, para cada instante futuro, um *algo* pré-dado, ou seja, o *mesmo-futuro* e o *outro-futuro* de cada instante, sendo esses pré-conhecidos ou pré-concebidos, donde resulta que não se poderia predicar o *ser-não-conhecido* ao *outro* porque implicaria em contradição, qual seja: conhecer e conceber e não-conhecer e não-conceber. Em outras palavras, tomando-se um universo lógico-hipotético, com o *mesmo-futuro* e o *outro-futuro*, para compor um universo de predestinação, haver-se-ia de ter para cada *instante-futuro-predestinado*, o *mesmo-futuro-predestinado* e o *outro-futuro-predestinado*, suprimindo-se do *outro* as infinitas possibilidades de vir a ser, eis que já projetados²²⁶. Ou seja, haver-se-ia de ter o projeto do *mesmo* e do *outro* para cada instante futuro, cerceando as múltiplas e infinitas possibilidades do *outro*, como forma de manter o projeto e a predestinação o *mesmo*, o que implica no cerceamento do *livre-arbítrio*.

Assim, conjecturam-se hipóteses: uma, não há futuro, há apenas o presente, com *ser-conhecido*, *ser-não-conhecido* e *livre-arbítrio*, e quanto ao futuro há apenas exercício intelectual no presente em projeção intelectual ao conjunto de probabilidades nos múltiplos universos próximos ao acontecimento²²⁷, que podem vir a ser ou podem não vir a ser na realidade, *ser-permitido*; duas, há futuro predestinado no *mesmo*, mas não há *ser-não-conhecido* e não há *livre-arbítrio*, há apenas o *mesmo-conhecido* e o *outro-conhecido*; três, há o presente e o futuro, com *ser-permitido*, com algumas coisas do *mesmo* preordenadas, *ser-conhecido*, e algumas coisas do *outro* não-pré-ordenadas,

²²⁶ Já projetados que implica em aporia por contradição pois, se o outro-futuro é o ser-não-conhecido então predicar o projeto é uma contradição, porque para projetar tem que conhecer ou conceber.

²²⁷ Sobre a teoria do acontecimento, ver *Conferência de Atenas* de Allan Badiou, (MADARASZ, 2018), e a teoria da rastreabilidade, (FELDMAN, 2003).

ser-não-conhecido.

Deste modo, nesta dissertação, adotando-se a primeira hipótese se depreende que: o futuro nem Deus conhece no absoluto, porque Deus conhece de Si o *Si-conhecido*, mas, não conhece de Si o *Si-não-conhecido*, que é em infinitas possibilidades de vir a ser.

Assim, decorre que, no platonismo, a relação de Deus com o mundo se dá como um Ordenador que enfrenta a *causa errante*, nesse devir. Por sua vez, no cristianismo, a relação de Deus com o mundo se dá através da Providência Divina.

E se apreende de Goldschmidt que a fluidez não decorre da impotência da Deus, mas da necessidade do devir: “*O poder de Deus se mede pelo seu ser. Não é Deus que é impotente para transformar plenamente o Devir à sua imagem; é o Devir que não pode receber o Ser inteiramente* ¹⁵⁴”, (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 68), tendo-se, assim, em Deus, não a predeterminação absoluta, mas a providência para ordenar e enviar, para destinar, conforme se apreende de Tomás de Aquino.

QUESTÃO 23 A PREDESTINAÇÃO

[...]

QUANTO AO PRIMEIRO ARTIGO, ASSIM SE PROCEDE: parece que os homens **não** são predestinados por Deus.

1. Com efeito, Damasceno escreve: ‘É preciso saber que Deus tudo prevê, mas não predetermina tudo. Prevê o que há em nós, mas não o predetermina’. Ora, os méritos ou os deméritos humanos estão em nós, na medida em que somos senhores de nossos atos pelo livre-arbítrio. Logo, o que é objeto de mérito ou de demérito não é predestinado por Deus. E assim desaparece a predestinação dos homens.

2. ALÉM DISSO, como acima foi dito, todas as criaturas são ordenadas a seu próprio fim pela providência divina. Ora, das outras criaturas não se diz que sejam predestinadas por Deus. Logo, nem os homens.

3. ADEMAIS, os anjos são tão capazes de bem-aventurança quanto os homens. Ora, não parece que corresponda aos anjos ser predestinados: com efeito, entre eles nunca houve miséria, ao passo que a predestinação é um *projeto de misericórdia*, segundo Agostinho. Logo, os homens não são predestinados. [...] Por isso, para falar com exatidão, a criatura racional, que é capaz da vida eterna, é para ela conduzida como que transportada por Deus. E a razão dessa ação divina preexiste em Deus, assim como existe nele a razão da ordem de todas as coisas ao fim, que chamamos de providência. Ora, a razão de algo a fazer existente na mente de seu autor é uma espécie de preexistência nele desta coisa a fazer. Eis por que a razão de conduzir a criatura racional ao fim, à vida eterna, é chamada *predestinação*; pois *destinar* é enviar. É assim, evidente que a predestinação, quanto a seu objeto, é parte da providência. (AQUINO, 2002, p. 448-451)

Sobre o *livre-arbítrio*, tomando-se que liberdade seja *ser*, assim, adequa-se ela às categorias supremas do ser: *movimento*, *repouso*, *próprio ser*, *mesmo* e *outro*, então liberdade é o *mesmo*, e o *mesmo* é o *ser-conhecido*, porém, se a liberdade se limitar ao *mesmo*, limitada deixa de ser livre, o que implica uma relativa perda liberdade, assim, impõe-se admitir o *outro* como o *ser-não-conhecido*, que dá suporte ontológico à ideia de liberdade, qual seja o vir a ser em múltiplas possibilidades²²⁸ de ser. Logo, de Deus, na religião católica romana, vem o *livre-arbítrio*, o que implica admitir que em

²²⁸ ver *Conferência de Atenas* de Allan Badiou.

Deus há o *Ser-conhecido* e há *Ser-não-conhecido*, pois, o não-conhecer é condição ontológica necessária da liberdade. Por sua vez, na religião de Platão se tem as *Formas* e a *Causa Errante*, de modo que se pode dizer que o mundo sensível está sujeito ao *acaso*, bem como, que o Demiurgo, através da vontade da *Inteligência*, submete a *Causa Errante*, essa necessidade mecânica e cega, à direção ao *Bem*: “*E assim, pode-se dizer, que o Demiurgo ‘assume’ as obras da Causa errante e as submete a vontade da Inteligência*” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 88).

Sobre a corresponsabilidade das criaturas²²⁹ e do Criador no devir, nas sendas do fora dito em epígrafe se entende pela plausibilidade de uma ontologia-epistêmica-discursiva em Platão, conciliável com uma ontologia ao *Intelecto Divino*, entende-se que o *ser* também se dá no intelecto e, no Absoluto, dá-se no *Intelecto Divino*, inclusive criando e ordenando *Formas* no *Espaço Ilimitado*, constituindo uma ontologia-epistêmica que reconhece o *ser*, como um *ser-conhecido*, enquanto o *mesmo*, e o um *ser-não-conhecido*, enquanto o *outro*. Isso implica: em primeiro lugar, que em Deus há um *Si-conhecido-de-Si* e um *Si-não-conhecido-de-Si*; em segundo lugar, que Deus, em que pese ser o Todo, não conhece de Si o todo do devir, eis que o devir é o *outro* do *mesmo presente*, ou seja o *ser-não-conhecido*; em terceiro lugar, que mesmo que Deus conheça o resultado do devir, o futuro, o que Deus conheceria seria a linha temporal do *mesmo* sobre a qual ainda incidiria a linha temporal do *outro*, em infinitas e múltiplas possibilidades de vir a ser; em quarto lugar, que Deus no cristianismo não é obrigado a saber tudo do futuro, nem Deus no platonismo e nem o Demiurgo é obrigado a saber tudo porque constantemente enfrenta a *Causa Errante*.

De modo que, tanto no cristianismo, quanto no platonismo, o vir a ser, o devir, ou seja, a transformação, do *ser-não-conhecido* em *ser-conhecido* e do *Si-não-conhecido* em *Si-conhecido*, realizando-se como um *ser-permitido*, possa ser um *caminhar* conjunto do Criador com as criaturas, do Ordenador com os ordenados²³⁰, em direção à *Virtude* a ao *Bem*.

7. CONCLUSÃO

A presente dissertação implicara no debruce sobre as obras: o poema *Sobre a Natureza*, de Parmênides; o diálogo *O Sofista*, de Platão; o livro *Platón los seis grandes temas de su filosofía*, de Antonio Gómes Robledo; a introdução a obra *O Sofista*, de José Trindade Santos; e a *Teoria de las*

²²⁹ “Nossa vida comporta uma parte irreduzível de acaso.” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 88).

²³⁰ “A Processão. – Para quem considera o Bem em si e o Devir bruto, o Ser opõe-se ao não-ser. Para quem considera o Bem em si e qualquer outra coisa, o cabelo e a lama, o homem e sua alma, o Universo e as estrélas, as virtudes e as ciências, o Mesmo opõe-se ao Outro. Mas nada existe que não tenha, pelo simples fato de existir, relação como o Ser, nada que não deva, para surgir ou para subsistir, ligar-se ao Ser. *Processão*¹⁶⁸ que, nos mundos Inteligível e supralunar, existe desde sempre e que, aquém dêles, é confiada parcialmente às armas humanas que operam com Deus para a “vitória da virtude”¹⁶⁹”. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 65).

Ideas de Platon, de David Ross; a obra *A Religião de Platão*, de Victor Goldschmidt, entre outros. De modo que se tem como parecer conclusivo que o objetivo da obra *O Sofista*, conjuntamente com as obras *Parmênides*, *Teeteto* e *O Político*, é promover uma autocrítica sobre a *Teoria das Ideias*, reformulando-a, flexibilizando-a e (SOARES, 2010) dando-lhe um caráter metafísico.

No capítulo *A panorâmica da obra O Sofista de Platão* se apresentara a narrativa da obra, demonstrando que a obra *O Sofista* pode ser analisada em três blocos. Dois blocos diairéticos e um constelatório aporético “*Essa mesma inclinação se manifesta ao recomendar, no Fedro, o método conjunto do συναγωγή e do διαίρεσις, e ao expor esse método no Sofista e no Político.*”²³¹ (ROSS, 1993, p. 100). Nos dois blocos diairéticos se pode fazer o exercício dicotômico e dialético, de agrupar semelhante com semelhante e separar semelhante de dessemelhante, onde se faz a perquirição do sofista por dialética ascendente e por dialética descendente até se chegar ao conceito de sofista na sétima dicotomia, definindo-o como um mago enganador, como um produtor de ilusões. No bloco constelatório aporético se faz a refutação das doutrinas imobilistas, mobilistas e atomistas, para postular que algumas coisas são imóveis, outras são móveis e que o *não-ser* de alguma forma é e o *ser* de alguma forma não é, contrapondo-se assim o discurso veritativo, de Parmênides. Destarte implicando na refutação da *negativa como contrariedade*, na *concepção ontológica de verdade* e no *não-ser como falsidade*. Bem como, neste bloco se aborda o discurso *informativo* (como *enunciado* - identidade e predicado) e as implicâncias do discurso na efetivação e verificação do *não-ser* como *ser*; do problema do erro, qual seja, crer o *não-ser* como *ser* e o *ser* como *não-ser*. E, ainda, discorre sobre a imagem, a opinião, a ciência e a razão²³², respectivamente: *εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις*. Por sua vez, ainda carrega em títulos: *Da elucidação da obra O Sofista; Da estrutura analítica da interpretação da obra O Sofista; Da estrutura da obra O Sofista; Do programa da obra O Sofista; Do poema Sobre a Natureza; Da obra O Sofista, segundo Antonio Gómez Robledo; e Da obra O Sofista, segundo José Trindade Santos*. Colhendo-se do poema *Sobre a Natureza*, de Parmênides, que *ser e pensar* é, conforme fragmento 3B, “*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. ...pois o mesmo é o pensar e o ser.*” (BARBIERI, 2020, p. 317), bem como, que é incognoscível e é indizível o *não-ser*: “*é impossível saber sobre o que não é*” (op. cit.).

No capítulo *A comunhão das formas, segundo Antonio Gómez Robledo* se segue no aprofundamento técnico sobre a obra demonstrando que além da *participação*, que é a compresença de parte do mesmo no outro, há também a *comunhão*, como um se estender sobre em compresença.

No capítulo *O ser e o não-ser; o mesmo e o outro, no diálogo com o Estrangeiro de Eléia* se

²³¹ "Essa mesma inclinação se manifesta ao recomendar, no Fedro, o método conjunto do συναγωγή e do διαίρεσις, e ao expor esse método no Sofista e no Político.", "Esta misma inclinación se manifiesta al recomendar, en el Fedro, el método conjunto de la συναγωγή y la διαίρεσις, y al exponer ese método en el Sofista y Político." (ROSS, 1993, p. 100).

²³² “De fato, na série *εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις*, cada termo é considerado de maior importância do que o anterior”, “En efecto, en la serie *εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις*, cada término se considera de mayor importancia que el precedente.”. (ROSS, 1993, p. 66).

afunilara o enfrentamento da ontologia de Platão para demonstrar que o *mesmo* e *outro* são.

No capítulo *Da questão da comunhão, da participação e da linguagem* se aprofunda o olhar à diferença entre a *comunhão* e a *participação* e se demonstra a *questão da linguagem*, propondo-se uma reflexão sobre a raiz semântica “r” no universo lógico dos termos “ser” e “pensar” na língua portuguesa em tradução ao grego, de Parmênides, entendendo que a taxação de falacioso ao poema não procede, porque se entende que o poema não é falacioso em decorrência de ter expresso o *ser* no escopo da *razão*, mas que a taxação se dera porque não fora considerado o escopo do universo lógico do termo *ser* e *pensar*. Assim, nesta dissertação se faz uma leitura alternativa de Parmênides, entendendo que o fragmento do poema remete ao *ser*, ao *real*, à *razão*, conforme fragmento 8B15-19 de Parmênides: “*desertar a impensável e anônima via, pois veraz não é, mas a outra é e é real.*” (BARBIERI, 2020, p. 320), contudo a tradição vem lendo *ser* por *si*, vem aplicando uma proposição destinada ao universo dos reais, da realidade, da natureza, da razão, ao escopo dos irreais²³³, dos imaginários. E nesta confusão se vem negando a proposição parmenidiana.

Assim, atenta-se para a estrutura e para a raiz semântica, ora em língua portuguesa, que a letra “r” carrega. Logo, na expressão *se.r* reside o universo lógico dos *reais*, da *razão* (νόησις), da *realidade* em *alte.r.idade*. Desse modo: tendo-se “S” como constante de predicado do universo lógico de *ser*; e se tendo “r” como termo de predicado do escopo da realidade. Então, pode-se dizer “Sr”: *ser* realidade é predicado do universo *ser*. Ou seja, *ser-realidade* tem *participação* no *ser* e tem *identidade* na realidade; já, *ser-imaginação* tem *participação* no *ser* e tem *identidade* na imaginação, não na realidade, nem na razão. Logo a proposição de Parmênides se sustenta frente aos sofistas e frente à Platão, pois, o poema remete à “r”, “se.r” e “*pensa.r*”.

No capítulo *O ser-conhecido e o ser-não-conhecido, numa analogia ao mesmo e ao outro* se demonstrara a plausibilidade de uma *ontologia-epistêmica-discursiva*: em Platão, tendo em vista que a produção e a ordenação do mundo se dá pela ação intelectual do Demiurgo frente as *Formas* ao contemplar o *Espaço*, as *Formas*, o *Uno*, o *limitado*, πέρας, e o *ilimitado*, άπειρον, ordenando o cosmo em direção ao *Belo* e ao *Bem* em uma *Unicidade*; e, no criacionismo cristão, tendo em vista que criação e a ordenação do mundo se dá pela vontade de *Deus* que se conjuga, em *Verbo Divino*, através da Providência Divina, como agente que é em *Si*, “*sou o que sou*” (Êxodo, 3-14).

Assim, analisando-se sob as luzes das categorias supremas do ser de Platão, pode-se conjecturar que tanto no *Vivente Absoluto* quanto em *Deus* estejam o *mesmo* e o *outro* em uma *Unicidade* no *Si*, como um *Si-conhecido* e um *Si-não-conhecido*, conduzindo-se, desse modo, do dualismo ao uno.

Destarte:

²³³ “Irreais” aqui, não significando não-reais, mas, transreais, ou seja, para além dos reais.

Conclui-se que se pode sintetizar a obra *O Sofista* através do CQC - *Cálculo Quantificacional Clássico*, para dizer, por meio de fórmula atômica, que: para a constante de predicado “S” tem-se como “*ser a obra O Sofista*”; e para o termo de predicado “s” tem-se como “*discorrer sobre o ser e o não-ser*”; para o termo de predicado “f” tem-se como “*discorrer sobre a possibilidade do falso*”; e para o termo de predicado “d” tem-se como “*discorrer sobre as condições de possibilidade do discurso*” (pela *comunidade*, pela *participação*, pelo *mesmo*, pelo *outro*, pela *identidade* e pela *predicação*). Compondo-se, então, a fórmula atômica ternária canônica, com o predicado de primeiro grau a ocupar a posição central, logo: *Sfsd*, ou seja, *Sfsd*: discorrer sobre o *ser*; discorrer sobre o *falso*; e, discorrer sobre o *discurso* é predicado da obra *O Sofista*.

Conclui-se que o programa de *O Sofista* reside na tentativa de Platão em justificar a possibilidade do *falso*, através do *não-ser*, de modo que Platão, em *Sof. 261 a*, demonstra que se prova a *falsidade* do discurso e da opinião ao perceber a *comunhão*, *comunidade*, e a *participação* da opinião e do discurso falso com o *não-ser*, de modo que nessa *comunidade* e nessa *participação* com *não-ser* se aprisiona o sofista.

Conclui-se que o programa de Platão na obra *O Sofista* objetiva: demonstrar a possibilidade do *falso*; desarticular a estratégia dos sofistas nos debates erísticos; alargar a abrangência da ontoepistemologia para a linguagem; almejar um ideal de conhecimento perfeito, através do dualismo ontoepistêmico, da faculdade cognitiva, para conhecer a realidade, e do poder de discurso, para que a capacidade humana conheça a realidade; demonstrar a relação do *mesmo* e do *outro*; e, implicar na aplicação prática da linguagem, estabelecendo o *enunciado* (*identidade* e *predicado*) para dizer o que é através de enunciados informativos, não só de enunciados veritativos.

Conclui-se que a presente dissertação analisara a obra *O Sofista* de Platão e fizera o enfrentamento do conceito fundamental *ser*, implícito na ontologia platônica, para demonstrar a possibilidade do *falso* nos discursos retóricos dos sofistas, tendo-se como problema central a suposição da resolução de um problema ontológico, relativo ao *não-ser*, a partir de uma abordagem epistêmica que conjectura o vínculo entre *ser*, *conhecer*, *pensar* e *intelectibilidade*, limitado e ilimitado, destarte *ser-conhecido* e *ser-não-conhecido* que se consubstanciam no “1”, na Unidade em direção à *Unicidade*. Levando-se, assim, a aplicação das *Categorias Supremas do Ser* à elevada abstração do ser na *Existência*, de modo que nesta instância se tem o *mesmo* em si mesmo, que é o limitado, *πέρας*, e se tem o *outro* de si mesmo, que é o ilimitado, *ἄπειρον*. Ou seja, a “*In*” *existência* que circunda *Existência* em *Unicidade*. Assim, admite-se o monismo de Parmênides como procedente e não falacioso, tendo em vista que na elevada instância da *Existência* o *mesmo* e *outro* existem como *πέρας* e *ἄπειρον*, como *ser-conhecido* e *ser-não-conhecido*. Na elevada instância da *Existência* o *mesmo* e *outro* suportam a contradição interna do *movimento* e do *repouso* e se autointegram na *Unicidade*.

Conclui-se que há a contradição entre *repouso* e *movimento* (*mesmo* e *outro*), mas indivisível na *Unicidade*, eis que regido pela *Razão*, νόησις, que segundo Platão orienta ao Belo, ao *Bem* e à *Unicidade*.

Conclui-se, diversamente de Platão, que há a *Existência* comum à ambos *repouso* e *movimento*, apesar da aparente contradição um participa do outro, eis que o *repouso* ao passar à *movimento* segue existindo em decorrência da *participação* que tem com no *movimento* que o limita, assim, não deixa de existir, apenas transpassa do limitado para o ilimitado, mas segue existindo com outra *forma*, como *condição de possibilidade*.

Conclui-se que é plausível a admissão de uma *ontologia-epistêmica-discursiva* que cria, modela, produz e revela o ser através da potência do intelecto, que comporta a potência de afetar e ser afetado e que, com isso, carrega o caráter epistêmico-discursivo pelo comporte da *identidade* e da *predicação*.

Conclui-se que é admissível a ontologia intelectualiva porque: tomando-se a doutrina platônica se tem *Razão*, νόησις, na *Existência*, a engendrar o *Espaço*, o *Uno*, as *Formas* e as *Ideias Matemáticas* postas em *Formas* limitadas, πέρας, no *Espaço* ilimitado, ἄπειρον, engendrando e ordenando o cosmo, ao Belo, ao *Bem* e à *Unicidade*; tomando-se a doutrina cristã se tem Deus como verbo, como Espírito-Santo-Livre-Indeterminado (HEGEL, 2008) que pela força do Espírito cria o mundo; tomando-se a doutrina de Protágoras se tem o homem como medida de todas as coisas; e se tomando a doutrina dos sofistas se tem que o *ser* e o *pensamento* que podem ser reduzidos à experiência individual. Convergindo, assim, para uma ontologia intelectualiva.

Conclui-se que é possível aplicar as *Categorias Supremas do Ser* (*repouso*, *movimento*, *ser*, *mesmo* e *outro*) ao *Absoluto*, à *Existência* mais elevada, entendendo-se que nesta elevação se nota contradição entre *repouso* e *movimento* e a alteridade *mesmo* e *outro*.

Conclui-se que junto com as três primeiras categorias do ser: *repouso*, *movimento* e *próprio-ser* também há de haver a *razão*, νόησις, que, por uma via, intenta a *Unicidade*, no mesmo, mas flexiona-se à divisão de si para ser intelectualível em *identidade* e *predicação*.

Conclui-se que a *comunhão* e a *compresença* é o estendimento das *formas universais* sobre as *formas particulares*, de modo que as *Formas* superiores se estendem em presença, Παρουσία, e compresença.

Conclui-se que a *participação*, μέθεξις, é aquilo do *mesmo* que está no outro, dando-lhe os contornos, limitando-o, sem suprimir a identidade do *outro*.

Conclui-se que, em decorrência da doutrina platônica, o *não-ser como contrariedade / contradição*, a *negativa*, de Parmênides, acaba por ser substituída pela *alteridade*, de Platão, uma vez que na *participação* não há uma *contradição*, mas uma *alteridade* parcial de formas que dão os contornos ao *mesmo* sem lhes retirar identidade.

Conclui-se, também, que o poema, *Sobre a Natureza*, de Parmênides não é falacioso, tendo em vista que o argumento parmenidiano restringe o *ser* e o *pensar* no universo lógico do *real* e/ou do *racional*, marcado semanticamente em língua português pela letra “r”, assim, opta-se por entender o *pensar* de Parmênides no escopo do limitado, do *πέρας*, da razão, *νόησις*, eis que o ilimitado, o *ἄπειρον*, é indizível, restando o *pensar* e o *ser* na esfera do dizível, na esfera da razão, num universo lógico com constante de predicado “U” e termo de predicado “r”, qual seja: a *Razão*, logo em “Ur”.

Conclui-se que é importante considerar a diferença entre o “s.er”, o “s.i” e o “S.i”, pois: no *s.er* há um aspecto de exteriorização, de revelação, do *si* para o *ser*, ou seja, o *ser* implica em alguma forma de subjetivação ou de positivação ontológica, através da linguagem no cosmo, na realidade; enquanto que no *si* há a implicância apenas na subjetivação do *ser* e do *si* mesmo, em melhor acribia, em uma subjetivação do *si* em *si* no intelecto.

Conclui-se, também, que a criação das *Formas*, na estrutura *Espaço*, *Uno* e *Formas*, aprendíveis pelo Demiurgo, se dá na instância do Intelecto Divino para além da estrutura *Espaço*, *Uno* e *Formas*, resultando assim uma ontologia do intelecto, que justifica a vinculação do limitado e do ilimitado aos conceitos de *ser-conhecido* e de *ser-não-conhecido*, dizendo em melhor acribia, aos conceitos de *Si-conhecido* e de *Si-não-conhecido*.

Corroborar-se, em conclusão, a afirmação do comentador referente à validade das teses de Parmênides: “as teses de Parmênides não são falaciosas. São tornadas falaciosas pelas interpretações que, segundo Platão, recebem da parte dos sofistas e dele próprio.” (SANTOS, 2011, p. 53).

Conclui-se que é possível entender a ontologia platônica como uma *ontologia-epistêmica-discursiva*: ontológica porque diz o *ser*; epistêmica porque, ao conhecer o *ser*, dá forma ao *ser*; e discursiva porque decorre do intelecto em enunciados – *identidade* e *predicação*. Corroborando-se, assim, ao entendimento de Parmênides que *pensar* e *ser* são, conforme o fragmento 3B “...pois o mesmo é o pensar e o ser.” (BARBIERI, 3.B, 2020, p. 317).

Conclui-se que é possível a leitura platônica como um caminhar do aparente *dualismo* para o *Uno*, e do *Uno* para a *Unicidade*, eis que o ontológico-epistêmico se unifica em direção ao *Belo* e ao *Bem*.

Conclui-se que é possível conceber o *Si* de Deus como dinâmico, que comporta em *Si*, *movimento* e *repouso*, que sabe de *Si* enquanto *mesmo*, mas que não sabe de *Si* enquanto *outro* de *Si*, entretanto, como *Todo*, como aquele do qual não é possível pensar nada maior (SANTO ANSELMO), Deus comporta em *Si* o *mesmo* e o *outro*, em *Si*, eis que estão em *Si* o *Si-conhecido* e o *Si-não-conhecido*.

Conclui-se que é possível entender o *Si* de Deus como um *caminhante*, onde o Criador e as criaturas podem ter responsabilidades nas formas do devir futuro. Destarte, aponta a

corresponsabilidade entre criaturas e Criador, entre ordenados e Ordenador.

Conclui-se que a pensamento de Parmênides não é falacioso e há de permanecer frente a proposição de Platão em *O sofista*, porque o *não-ser*, proposto por Platão, é apenas o *ser* dito com outro nome para possibilitar a intelecção, a explicação e a justificação do *enunciado* como identidade e predicação. Por sua vez, a tese parmenidiana também se sustenta tendo em vista que proclama o poema considerando o *ser* no escopo da *realidade*²³⁴, no escopo da *razão*, no escopo de “*r*”.

Conclui-se, por fim, não em razão, nem em ciência, nem em solidez, mas em opinião sobre a onisciência-futura Divina, em ternária de uma proposição e duas hipóteses, tal seja a proposição: Há onisciência-Divina-Futura. Hipótese um, sim há onisciência Divina do futuro, então no *Si* de Deus, não há *Si-não-conhecido*, ou seja, Deus conhece tudo, suprimindo-se o *outro* (a *diferença*), restando no *Si* de Deus somente o *mesmo* (a *identidade*), que por sua vez implica na redução das *Categorias Supremas do Ser* de cinco para quatro, em *comunhão* e em *participação*, as quais restam: o *movimento*, o *repouso*, o *próprio ser/Si* e o *mesmo (identidade)*. Hipótese dois, não há onisciência Divina do futuro, mas há a ordenação, a projeção Divina do futuro pelo intelecto Divino, assim, respeita-se o livre-arbítrio e o futuro, no Divino, não é prefixado, não é predeterminado, nem pelo Divino em *Si*, eis que no *mesmo* do *Si* pode incidir o *outro* do *Si*, ensejando deste modo os cinco *sumos gênero*: o *movimento*, o *repouso*, o *próprio ser/Si*, o *mesmo (identidade)* e *outro (diferença)*, de maneira que o *outro* é o *Si-não-conhecido-de-Si*, mas, *Existente*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia / Nicola Abbagnano**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 2007.

ALVES, Alexandre. **Método e discurso filosófico no diálogo O Sofista de Platão**. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), [S. l.], v. 28, n. 57, p. 131–142, 2021. DOI: 10.21680/1983-2109.2021v28n57ID24084. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/24084>. Acesso em: 5 jul. 2023.

AQUINO, Tomás, **Suma Teológica**, Volume II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BARBIERI, Pedro. **Sobre a Natureza, de Parmênides de Eleia**. *Clássica*, e-ISSN 2176-6436, v. 33, n. 1, p. 311-325, 2020, <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/853>. Acesso em 05/07/2023. 22:10.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges de Maredsous, religiosos beneditinos da Bélgica. 188.ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2009.

²³⁴ Estendendo a *r.ealidade*, a *r.azão*, “*r*”, ao “*se.r*” e ao “*pensa.r*”, νόησις.

CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**, volume 1, 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Companhia da Letras, 2002, p.169 - 172.

CHIBENI, Silvio Seno. **O surgimento da física quântica**, (notas de aula), Departamento de Filosofia - IFCH - UNICAMP, <https://www.unicamp.br/~chibeni/textosdidaticos/fisquantica.pdf>. Acesso em 10/07/2023, 04:18.

ENCICLOPÉDIA BARSA, volume 14. São Paulo: Enciclopédia Britannica do Brasil Publicações Ltda., 1982.

FELDMAN, Richard. *Epistemology / Richard Feldman. Prentice-Hall foundations of philosophy series. VP, Chapter five*. Upper Saddle River, New Jersey, USA, Pearson Education, Inc., 2003.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A Religião de Platão**. Tradutores Ieda e Oswaldo Porchat Pereira, 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro. 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Filosofia de la religión*. Tradutor Ricardo Antonio Ferrara Forino. Madrid: Editora Trotta S.A, 2008.

MADARASZ, Norman R. (Org.). **Validações: Textos sobre ontologia, matemática e sistema (2003-2018)**. Vol. 1 [recurso eletrônico] MADARASZ, Norman R. (Org.). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2019, p. 57-58.

MORTARI, Cezar A. **Introdução à lógica**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial, 2001.

PAVIANI, Jaime. **Tópicos para uma leitura de o Sofista**. Porto Alegre: Veritas, v. 42. n.4. Dezembro 1997. p. 937-943.

PLATÃO. **Parmênides**. (Ed. bilíngue). Tradução, apresentação e notas de M. Iglésias e F. Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção os Pensadores. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução de Henrique Murachcho e Juvino Maia Jr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2011.

PLATÃO, **Timeu-Crítias**. Tradução do Grego, Introdução e Notas: Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 3. ed., 2013.

REALE, Giovanni. **A Interpretação de Platão inaugurada pela Escola de Tübingen e por mim apresentada em sentido epistemológico como "paradigma hermenêutico" alternativo àquele dominante**. Milão: Bompiani. 2008, pp. 15-36.

ROBLEDO, Antonio Gómes. *Platón los seis grandes temas de su filosofía*. 2 ed. México: Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM. 1986.

ROBLEDO, Tomás Gómes. *El Colegio Nacional*. Disponível em <https://colnal.mx/integrantes/antonio-gomez-robledo/>. Acesso em 04/12/2022.

RODRIGUES, Lucas Roisenberg. **Epistemologias Modais e seus críticos**, 2017,

<https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7436>. Acesso em 30/05/2022, 11:30.

ROSS, David. ***Teoría de las ideas de Platón***, *Título original de la obra: Plato's Theory of Ideas. traducción de José Luis Diez Arias*. 3 ed. Madrid: The Oxford University Press Ediciones Cátedra, S. A.. 1993.

SANTOS, Barbara Helena de Oliveira Santos. **Unidade e Multiplicidade no método diairético de Platão no Sofista**. Archai 31, e-03130, <https://doi.org/10.14195/1984-249X3130>. 2021.

SANTOS, José Trindade. **Da natureza Parmênides/José Trindade Santos**. Brasília: Thesaurus, 2000. p 19. Acessível em https://kupdf.net/download/parmenides-da-natureza_5af7008ee2b6f546408bdc0a_pdf. Acesso em 10/08/2023, 01:16.

SANTOS, José Trindade. **Prefácio, Introdução e Apêndice, PLATÃO. O Sofista**. Tradução de Henrique Muracheo e Juvino Maia Jr.. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2011.

SARDI, Sérgio Augusto. **O silêncio da escritura: a dimensão anunciativa do discurso filosófico de Platão a partir dos Livros VI e VII da República**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2004.

SOARES, Márcio. **Construção e Crítica da Teoria das Ideias na Filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides**, <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2840>, 2010. Acesso em 28/05/2023, 15:05.

WOOK, <https://www.wook.pt/autor/jose-trindade-santos/2336>. Acesso em 10/07/2023, 00:06.

ZAMBONI, Luís Antonio. **A Conferência de Atenas – 2008 – Allan Badiou – Trad. Dr. Norman Madarasz – Validações: Ontologia, Matemática e Sistema – 2003 – 2018**, resenha apresentada na PUCRS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, cadeira de Filosofia Francesa Contemporânea: Estrutura e Sistema VII: Porto Alegre, 2022.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br