

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A filosofia da linguagem em Platão

André Antônio Ribeiro

Orientador: Prof. Dr. Jayme Paviani

Porto Alegre, janeiro de 2006

Resumo

Na filosofia de Platão, as Idéias são postuladas para serem a referência extralingüística objetiva que garantiria a significabilidade da linguagem. O problema é que, tal como apresentada nos diálogos *República* e *Fédon*, a Teoria das Idéias tem graves inconsistências, sendo a não menos importante o fato de não explicar como as Idéias se relacionam com o mundo sensível, o que é o mesmo que dizer que elas são incognoscíveis. Platão, através de uma crítica à sua própria Teoria das Idéias e às concepções de linguagem defendidas pelos sofistas, reformulará, em aspectos importantes, a sua Teoria. O que queremos enfatizar neste trabalho é que, para essa reformulação, Platão utilizará a linguagem, tal como a usamos no dia-a-dia, como paradigma para resolver os problemas da Teoria das Idéias, de modo que ela possa, sem aporias, ajudar no entendimento das diferenças entre linguagem significativa e não-significativa. Ou seja: tentaremos mostrar que, se a Teoria das Idéias foi postulada para garantir a significação lingüística, a linguagem, por sua vez, servirá como modelo para ajudar a mesma Teoria a superar seus problemas.

Abstract

In Plato's philosophy, the Forms are postulated to be the objective extra-linguistical reference that assure the linguistic meaning. But theory of Forms in Republic and Phaedo has many inconsistencies. Plato, by a self-criticism of his theory of Forms, made changes in important aspects of his theory. To do this, he uses ordinary speech, especially our intuitions about the relevant differences between meaningful and meaningless language, as paradigm to solution of aporias in theory of Forms. We want to show that, if the Forms are postulated to assure the significant speech, language is used by Plato as a model to modify and avoid contradictions of his earlier theory.

Agradecimentos

Ao CAPES, que financiou meus estudos.

Ao PPG em Filosofia da PUCRS, na pessoa de coordenador à época de meu ingresso, Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza, pela acolhida.

Ao Prof. Dr. Jayme Paviani, pela orientação nos três anos iniciais e pelo exemplo vivo de filosofar.

Ao Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ulmann, exemplo de erudição e bom-humor, que, em meio aos seus vários afazeres, ainda conseguiu gentilmente me orientar no último semestre.

Ao Prof. Dr. Eduardo Luft pelo apoio e incentivos constantes.

Aos amigos Prof. Sérgio Sardi, Nazareno de Almeida, Sandra Fasolo, Vânia Cossetin, Jason Lima e Silva e Luciana Rodhen que ajudaram a manter viva a chama da filosofia quando ela ameaçava apagar.

Agradecimento especial:

Este trabalho não teria sido possível sem a ajuda do Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques da UFMG que, generosamente, me permitiu pesquisar em seu grande arquivo pessoal de artigos e livros sobre o Sofista. A ele, meu muitíssimo obrigado!

Sumário

Introdução.....	5
-----------------	---

Capítulo I

As concepções de linguagem pré-platônicas

1.1 Sofistas e retórica.....	13
1.2 Górgias.....	15
1.3 Protágoras.....	22
1.4 O poema de Parmênides.....	27
1.5 A teoria referencial da linguagem.....	33

Capítulo II

O Crátilo

Introdução.....	38
2.1 A tese convencionalista.....	40
2.2 As etimologias.....	46
2.3 A tese naturalista.....	57

Capítulo III

O Parmênides

Introdução.....	64
3.1 A Teoria das Idéias como resposta ao paradoxo de Zenão.....	65
3.2 As aporias da teoria das Idéias.....	68
3.3 Interpretação do significado do exercício dialético.....	73
3.4 As 8 hipóteses sobre o Uno.....	76
3.5 Conclusões particulares de cada Hipótese.....	89

3.6 Conclusão geral da segunda parte do Parmênides.....	91
---	----

Capítulo IV

O Sofista

Introdução.....	93
4.1 As definições de sofista.....	97
4.2 O método de refutação (elenchus) socrático.....	101
4.3 O sofista como produtor de imagens faladas.....	104
4.4 Análise do Não-Ser	106
4.5 Problema da falsidade.....	107
4.6 As doutrinas do Ser.....	109
4.7 “Como pode algo ter vários nomes”: <i>sumploke eidolon</i>	113
4.8 Os “gêneros mais importantes”	116
4.9 O Não-Ser como Outro.....	119
4.10 A comunhão das Idéias e o discurso.....	120

Considerações finais

O Timeu e a linguagem como analogia

Introdução.....	125
A analogia como princípio estrutural do mundo.....	126
A linguagem como analogia.....	129
Referências bibliográficas.....	137

Introdução

Em praticamente todos os seus diálogos, Platão apresenta Sócrates questionando as pessoas que ele encontrava sobre o significado de certos conceitos, pedindo-lhes que digam, definam, expliquem o que é a “justiça”, a “virtude”, o “conhecimento”, a “beleza”, etc.

No diálogo *Fédon* (74a), Platão pergunta qual é o significado da palavra “igual”. Aparentemente, a forma mais óbvia de se responder a essa pergunta é indicar exemplos de coisas que são iguais, mostrando, por exemplo, dois pedaços de pau de mesmo comprimento. Mas Platão afirma que o problema com essa estratégia é que um pedaço de pau pode ser igual a outro pedaço e, ao mesmo tempo, ser maior ou menor em relação a um terceiro. Nesse caso, o mesmo bastão pode ser corretamente chamado de igual e não-igual, pois ele exemplifica estes dois conceitos opostos simultaneamente. Com esta afirmação, Platão não quer simplesmente nos lembrar de que as pessoas podem se enganar ou discordar entre si quanto as suas percepções de dois bastões iguais. A sua tese é que podemos dizer *corretamente* que o mesmo pedaço de pau é igual e desigual, grande e pequeno, etc. Considerações análogas podem ser feitas em relação a objetos que exemplificam conceitos como “grande”,

“pequeno”, “leve”, “pesado”, etc. (*República* 479b). Se algo é considerado belo por ter a cor dourada, esta mesma cor em outro objeto pode torná-lo feio; logo, o dourado é belo e não é belo (*Hípias Maior* 290ab; *República*. 479a).

Nós temos a concepção da igualdade: sabemos usar corretamente essa palavra, sabemos o que ela significa. Mas como obtemos esse saber? Nenhum objeto sensível exemplifica corretamente, perfeitamente, a igualdade; logo, a nossa concepção de igualdade não pode ter sido derivada da percepção de objetos sensíveis. Não existem exemplos perfeitos e não-ambíguos de igualdade no mundo sensível. Por isso Platão postula a existência de conceitos não-ambíguos, que exemplificariam perfeitamente determinado conceito, sem exemplificar simultaneamente o seu oposto. Tais conceitos não são captados pelos sentidos, mas pela mente sozinha: são as Idéias.

As Idéias, portanto, são postuladas para serem a referência objetiva às quais as palavras se referem, garantindo assim que sejam significativas.

Talvez esta característica das Idéias fique mais clara se a compararmos com o seu equivalente na metafísica contemporânea: as *proposições*. Vamos procurar entender o que significa uma proposição através de um pequeno exemplo.

Quando entra em cena no segundo ato, Hamlet está lendo um livro (o que, aliás, causa alarme nos presentes, já preocupados com a sua sanidade mental). Polônio, tentando ser simpático, lhe pergunta o que está lendo e recebe, como resposta, um enigmático “palavras, palavras, palavras...”. De fato, em um certo sentido, tudo o que lemos são “palavras, palavras, palavras”, isto é, sinais gráficos distribuídos em uma folha de papel, e ler consiste em decifrar estes sinais de acordo com regras que aprendemos laboriosamente nos bancos escolares de nossa infância. Por outro lado, é óbvio que ninguém lê o Hamlet com um exercício de decifração criptográfica! Nós não “lemos” as “palavras, palavras, palavras” do texto por elas mesmas, pois estamos interessados em outras coisas, *que estão além dos sinais gráficos*.

Estas “outras coisas”, que estão além dos sinais que usamos para expressá-las, e que denominamos *proposição*, não são entidades lingüísticas.¹ A proposição que a neve é branca não deve ser confundida com a frase “a neve é branca”. A frase “a neve é branca” *expressa* a proposição que a neve é branca. O termo “proposição” refere-se ao *conteúdo* que é expresso em uma afirmação. Compreender uma frase é apreender a proposição que a frase expressa. É importante enfatizar que uma proposição não é um objeto no mundo, como o exemplo “a neve é branca”, que usamos, pode dar a entender. Conforme os defensores da teoria proposicional da linguagem,² proposições seriam objetos abstratos que existem independentemente da mente: mesmo no caso em que dizemos “mesa”, esta palavra não se refere ao objeto concreto que vemos a nossa frente, mas ao conceito abstrato de mesa.

Supõe-se que uma proposição seja a mesma para qualquer indivíduo que a compreenda. O meu conceito de mesa deve ser idêntico ao conceito de mesa de um inglês, apesar de expressarmos essa mesma proposição com palavras diferentes. As frases “a neve é branca”, para um brasileiro; “the snow is white”, para um falante de língua inglesa; “la neige est blanc”, para um francês e “der Schnee ist weiss”, para um alemão, são frases que *expressam* a proposição a neve é branca (existiria uma quantidade indeterminada de frases que expressam o mesmo significado).

O paralelo entre as Idéias platônicas e o que os metafísicos contemporâneos denominam proposição é tão significativo que Kirkham, em seu livro sobre as teorias contemporâneas da verdade, quando tenta explicar o segundo, recorre ao primeiro:

Uma *proposição* é uma entidade abstrata. É o conteúdo informacional de uma sentença completa no modo declarativo. (...) Leitores que têm familiaridade com a noção de forma platônica ou universal podem achar útil a seguinte analogia: uma proposição está para uma sentença declarativa assim como uma forma platônica está para um predicado. Falando

¹ Para um tratamento completo do conceito de proposição, ver Loux, 1998, cap. IV p. 132-164 e Lycan, 2001, p.80-7

² Frege (*O pensamento*, 1919); Russel, (*Problems of philosophy*, 1919, cap. IX e X); Strawson (*Individuals*, 1959, cap. V e VI); Donagan (*Universals and metaphysical realism*, 1963); Armstrong, (*Universals*, 1989) para citar os exemplos mais destacados, são defensores desse tipo de teoria (cf. Lycan,2001, p. 80).

mais ou menos metaforicamente, seja lá ‘do que for’ que sejam feitas as formas platônicas, do mesmo são feitas as proposições. Proposições não são idênticas a tipos de sentenças, pois um tipo de sentença não é nada mais do que a coleção dos seus membros, enquanto uma proposição ainda existiria mesmo que nunca tivesse sido expressa em nenhuma ocorrência de sentença” (2003, p. 89).

Para que sejam capazes de garantir a significação da linguagem, as Idéias são apresentadas por Platão como tendo características *opostas* as características dos seres sensíveis: na *República*, elas são qualificadas como unas, em si, perfeitas, imateriais, eternas, imutáveis, imóveis, invisíveis aos sentidos e perceptíveis somente pela inteligência (525c-533e). No *Fédon* as Idéias são apresentadas como sendo independentes dos entes sensíveis; eternas, imutáveis, inteligíveis e simples (indivisíveis) (80e, 92d, 100c).

O problema é que, tal como apresentada nestes diálogos, a Teoria das Idéias tem graves inconsistências, sendo a não menos importante o fato de não explicar como as Idéias se relacionam com o mundo sensível, o que é o mesmo que dizer que elas são incognoscíveis. Ora, se elas são incognoscíveis, ela também não explica como a linguagem tem significado. O diálogo *Parmênides*, onde essa deficiência é constatada, põe Platão diante do seguinte dilema: a Teoria das Idéias tem inconsistências internas graves, mas sem ela não é possível garantir o significado da linguagem.

A autocrítica que Platão faz a sua própria teoria mostra que suas dificuldades vêm do fato de as Idéias serem concebidas como unas, e elas são concebidas como unas por causa da proibição de Parmênides de se unir Ser e Não-Ser, pois, segundo o pensador de Eléia, o Não-Ser não pode ser dito ou pensado. Ora, sofistas e retóricos, como Protágoras e Górgias, baseavam-se nessa mesma proibição para defender concepções de linguagem que afirmavam que tudo o que dizemos é verdadeiro, não há falsidade, é impossível contradizer.

Platão, através de uma crítica à sua própria Teoria das Idéias e às concepções de linguagem defendidas pelos sofistas, reformulará, em aspectos importantes, a sua Teoria. O

que queremos enfatizar neste trabalho é que, para essa reformulação, Platão utilizará a linguagem, tal como a usamos no dia-a-dia, como paradigma para resolver os problemas da Teoria das Idéias, de modo que ela possa, sem aporias, ajudar no entendimento das diferenças entre linguagem significativa e não-significativa. Ou seja: tentaremos mostrar que, se a Teoria das Idéias foi postulada para garantir a significação lingüística, a linguagem, por sua vez, servirá como modelo para ajudar a mesma Teoria a superar seus problemas.

No capítulo 1 estudaremos as concepções de linguagem com as quais Platão se defrontou em seu tempo. Abordaremos as teses dos retóricos sofistas, representados por Górgias e Protágoras, e o poema de Parmênides. A partir das premissas plausíveis e da dedução logicamente impecável de que o Ser é e o Não-Ser não é, feita por Parmênides, os sofistas extraíam algumas conclusões paradoxais, tais como: é impossível falar falso; é impossível contradizer; todas as frases negativas são falsas; apenas juízos de identidade são possíveis; tudo o que falamos é verdadeiro. Tais conclusões tornam a linguagem, em última instância, impossível.

No capítulo 2, mostraremos como Platão, no diálogo *Crátilo*, apresenta e discute, sob o nome de convencionalismo (a tese segundo a qual o significado das palavras é estabelecido por convenção ou acordo) e naturalismo (a tese de que existe naturalmente uma denominação exata para cada um dos seres), duas teses sobre a linguagem que são, na verdade, as teses dos sofistas e a de Parmênides, respectivamente. Platão mostra que, apesar de a posição convencionalista ser diametralmente oposta à naturalista, ambas levam, porém, às mesmas conclusões: (1) nenhum nome é mal-atribuído: todos os nomes são verdadeiros; (2) é impossível falar falso. A conclusão do *Crátilo* será a de que “não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias”. Qual o significado dessa conclusão? Como podemos conhecer algo diretamente, sem palavras? E, mais importante, *o que* podemos conhecer sem palavras?

Essas respostas serão encontradas no diálogo *Sofista*, mas, antes, abordaremos o diálogo *Parmênides* (capítulo 3). Platão descobriu, corretamente, que os problemas da sua Teoria das Idéias e as conclusões paradoxais sobre a impossibilidade da linguagem dos sofistas e megáricos tinham uma origem comum, isto é, a negação parmenídea da possibilidade de se falar com significado sobre o Não-Ser. As aporias da Teoria das Idéias são expostas no *Parmênides* e, através delas, podemos compreender por que essa Teoria não explica a linguagem. Assim, o problema do significado da linguagem e problemas metafísicos referentes aos conceitos de Ser e Não-Ser estão intimamente relacionados.

O *Sofista*, como veremos no capítulo 4, é justamente o diálogo em que Platão procura determinar qual é o *status* ontológico da imagem (*eídolon*). Isto equivale a, de alguma forma, “supor o Não-Ser como Ser”. A perplexidade sobre como relacionar Ser com o Não-Ser só se desfaz quando Platão nota que nós fazemos tais relacionamentos ao usarmos a linguagem cotidianamente. Na linguagem atribuímos a “homem”, por exemplo, diversas características e qualidades (cor, forma, tamanho, vícios, virtudes), afirmando assim, não apenas que o homem é, mas também que tais características são e, além disso, que a relação entre tais características e o homem também é. Assim, *a linguagem e sua estrutura serão usadas como paradigma para o entendimento da correta inter-relação dos conceitos metafísicos.*

Na linguagem algumas combinações de nomes são permitidas, enquanto outras não o são. Mais especificamente, um discurso é formado por dois gêneros de sinais: os nomes e os verbos. Um discurso formado unicamente por nomes ou um discurso formado unicamente por verbos seria apenas uma seqüência de palavras, não um discurso. Apenas uma combinação de nomes e verbos pode nos dizer que algo é, foi, ocorre e, por isso, apenas uma combinação desse tipo pode ser considerada um discurso. Analogamente, ao se combinarem Idéias diferentes existem três possibilidades: ou elas podem se associar entre si livremente; ou não podem se associar de nenhuma maneira, ou algumas delas podem se associar com algumas,

mas com outras não (nem todas as combinações associativas são permitidas). Se, por exemplo, o Movimento pudesse associar-se ao Repouso, o Repouso seria Movimento e o Movimento seria (ou estaria em) Repouso; por outro lado, o Movimento e o Repouso podem se associar com o Ser, caso contrário “ficariam excluídos da existência”. Resta o terceiro caso: apenas algumas associações são permitidas. Esse seria um caso análogo ao da combinação das letras na formação das palavras e das palavras na formação de frases: algumas combinações são válidas, outras são inválidas.

Assim, graças ao fato de os gêneros se prestarem a algumas associações e a outras não, é possível demonstrar também que “há um Ser do Não-Ser”, pois o Movimento, por exemplo, é outro em relação ao Ser e o mesmo em relação a si próprio. Há, assim, dois novos gêneros: o Mesmo e o Outro que participam, ambos do Ser, mas não se confundem com o Ser.

Platão estabelece uma concepção do Não-Ser, não como negação da existência, mas como Outro (*héteron*) em relação a uma forma determinada. Desse modo, o Não-Ser pode ser definido como sendo, não a negação do Ser (ausência de ser), mas como qualquer coisa que seja outro (diferente) do Ser: “quando falamos no Não-Ser isso não significa (...) qualquer coisa contrária ao Ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o Ser. (...) Não podemos, pois, admitir que a negação signifique contrariedade, mas apenas admitiremos nela alguma coisa de diferente”. O não-belo, por exemplo, participa do gênero outro em relação ao belo: como gênero outro participa do ser, o não-belo também participa do ser. Dessa maneira, a forma do Não-Ser pode combinar-se com a forma do Ser, pois o Não-Ser é o Outro do Ser (tudo o que não é igual ao Ser – a casa, o cavalo, o amarelo, etc.) e não a negação do Ser.

Com isso, garante-se existência das imagens e de graus intermediários entre verdade e falsidade. A imagem, cópia do original, seria justamente algo intermediário entre o Ser e Não-Ser, pois ela é (tem existência própria), mas, por outro lado, ela não é o original. Assim também é possível falar em discursos falsos, pois esses não são discursos que falam sobre o

Não-Ser, isto é, não falam nada, mas são discursos que dizem alguma *outra* coisa em relação ao que realmente deveriam falar.

Garantida a existência das imagens e das cópias, garante-se também a existência de um lugar ontológico para a linguagem. No diálogo *Timeu* (capítulo 5), Platão aplicará esse resultado do *Sofista* em um contexto mais amplo. A linguagem funciona como o intermediário ontológico entre o reino das Idéias e o mundo sensível, sendo uma imagem do primeiro, imagem entendida aqui como o termo que serve de medida comum entre dois extremos e mantém, assim, corretamente a proporção entre ambos. É o papel *analógico* da linguagem, portanto, que tentaremos esclarecer nesse capítulo.

Capítulo I

As concepções de linguagem pré-platônicas

1.1 Sofistas e Retórica

A retórica ou arte de persuadir consistia em técnicas de discurso que visavam demonstrar a *plausibilidade* de uma tese dada. Nas palavras de Platão, a retórica de Tísias e Córax³ consistia na descoberta de que “a probabilidade [εἰκότα – provável, plausível, aparência] deve ser tida em maior apreço do que a verdade [ἀλετέως]” (*Fedro*, 267a). Essa afirmação torna-se significativa, se levarmos em consideração o fato de a retórica ter se originado nos meios jurídicos⁴. No gênero jurídico, o réu ou o acusador⁵ discursam para defender ou acusar alguém diante de juízes e de um júri que deve escolher entre uma de duas alternativas mutuamente excludentes: a culpa ou a inocência.

³ Tísias e Córax são considerados os inventores da retórica. Eles publicaram um tratado sobre a arte retórica (*techné rhetoriké*), hoje perdido, e que provavelmente era uma espécie de coletânea de preceitos práticos exemplificados com casos concretos, na qual sistematizaram e organizaram o que era até então uma prática empírica (Reboul, 1998, p. 2. Plebe, 1978, p. 1; Barilli, 1985 p. 13).

⁴ Conforme Aristóteles, a arte da retórica se originou na Magna Grécia (Sicília e Itália) por volta da primeira metade do século V a.C. Em 467 a.C., a tirania de Trasíbolo de Siracusa (Sicília) foi derrubada e a democracia restabelecida. Com isso, seguiram-se numerosos processos judiciais movidos por cidadãos que queriam reaver as terras que lhes haviam sido confiscadas pela tirania. “Quando, diz Aristóteles, a tirania foi destruída na Sicília e as questões entre particulares, após um longo intervalo, foram novamente submetidas aos tribunais, pela primeira vez, nesse povo de espírito penetrante e naturalmente inclinado à discussão, viram-se os sicilianos Corax e Tísias dar um método e regras. Antes ninguém seguia uma rota traçada, nem se submetia a uma teoria e, entretanto, a maioria se exprimia com cuidado e ordem” (Cícero, *Brutus*, 12, 46 citado por Plebe, 1978, p. 2)

⁵ Na época de Córax e Tísias não existiam ainda advogados: os cidadãos que recorriam à justiça valiam-se de pessoas que sabiam escrever, os *logógrafos*, que redigiam as queixas que eram então lidas diante do tribunal pelo próprio réu ou acusado (Reboul, 1998, p. 2.).

Se o júri e os juízes compartilham a mesma opinião sobre a ocorrência ou não dos fatos dos quais o réu é acusado, seja porque é possível demonstrá-los de forma indubitável, seja porque esses fatos são de conhecimento de todos, então o réu ou o acusador praticamente não terão trabalho a não ser o de dirigir a atenção dos seus ouvintes para tais fatos. Mas, caso esse consenso prévio não exista, pois não é possível fornecer uma demonstração exata dos fatos, ou no caso de jurados e juízes terem uma opinião prévia contrária à do réu, então é nesses casos que a arte retórica tem uma função a cumprir: a de apelar para a verossimilhança ou plausibilidade. Quer dizer: o argumento retórico, com seu apelo ao *eikos*, é usado quando não há evidência disponível para comprovar se os fatos ocorreram de determinada forma ou não (evidência que seria fornecida, por exemplo, por uma testemunha) (cf. Woodruff, 1999, p. 269; 298).

Ou seja, há casos em que não é possível saber, mediante uma verificação independente do que foi dito pelo orador, se ele está dizendo a verdade ou não, isto é, se os fatos ocorreram realmente tais como ele os descreve. Nos casos em que não é possível comprovar se o conteúdo do discurso reflete com fidelidade o que ocorreu, os ouvintes só têm o que é afirmado *no discurso* do réu ou acusador para julgar a tese apresentada.

Por exemplo, um acusado de assassinato poderia recorrer ao tipo de argumento (ou figura retórica) conhecida como “*córax*”: se ele é uma pessoa forte, poderia argumentar que não cometeu o assassinato por saber que as suspeitas recairiam imediatamente sobre si; se é uma pessoa fraca, bastaria argumentar que não teria as condições necessárias para assassinar alguém.⁶ Ou, em outro exemplo, uma pessoa acusada de roubar um manto pode argumentar que, tendo dinheiro e podendo comprá-lo, não teria que expor-se ao risco de ser preso para obtê-lo (cf. Woodruff, 1999, p. 296).

⁶ Platão (*Fedro* 273b-c) atribui esse tipo de argumentação a Tísias; Aristóteles (*Retórica* 1402a) o atribui a Córax.

O apelo ao *eikos*, à verossimilhança, é, portanto, um apelo às “expectativas razoáveis” dos ouvintes. Mas o que seja uma expectativa razoável depende do contexto no qual os fatos são apresentados. A alteração do contexto pode alterar significativamente o que pode ou não pode ser considerado como razoável. No segundo exemplo citado acima, a informação de que o acusado tem (ou não) dinheiro determina a plausibilidade ou a implausibilidade da acusação de roubo, se é razoável acreditarmos que o acusado realmente cometeu o roubo ou não. Ora, o contexto é fornecido pelo próprio orador, de modo que a habilidade em fornecer os contextos adequados, que tornem o ponto de vista defendido mais plausível ou razoável, vem a ser determinante na vitória de uma argumentação ou da argumentação contrária (cf. Woodruff, 1999, p. 296-7).

Na argumentação retórica, portanto, o fato, o que realmente ocorreu, torna-se irrelevante e, em casos extremos, quando o que ocorreu é justamente o que se quer negar, nem deve ser citado (“casos há em que não devem ser mencionados os próprios fatos quando têm contra si as aparências” *Fedro* 272e), e as questões são julgadas *apenas* com base na capacidade do advogado em persuadir a sua audiência.

E é sobre esse poder de persuadir os ouvintes, por meio do *λόγος*, que o mais destacado representante da retórica de seu tempo, Górgias, vai refletir.

1.2 Górgias

Górgias veio a Atenas em 427 como embaixador para pedir ajuda na guerra contra Siracusa. A eloquência do seu discurso na Assembléia causou um enorme impacto nos atenienses “pela novidade de estilo”. Esse estilo novo consistia em uma espécie de “prosa poética” (Reboul, 1998, p. 4): Górgias usava na prosa (normalmente usada como uma mera transcrição da fala comum) elementos da poesia, tais como o ritmo, rimas internas (que

facilitariam a memorização do que foi dito), ornamentos, metáforas e antíteses (cf. Woodruff, 1999, p. 299).

Não haveria, portanto, para Górgias, separação entre prosa (retórica) e poesia, sendo ambas consideradas como dois aspectos diversos do λόγος ou discurso: a poesia seria um “discurso com metro” (*lógos échon métron*) enquanto que a prosa seria um “discurso sem metro” (*lógos áneu métron*). Mas se, na prática, retórica e poesia são inseparáveis, nem por isso elas deixam de apresentar duas problemáticas distintas para o pensamento gorgiano: de um lado, ele nos apresenta a poesia como uma produtora de ilusões ou enganos (*apáte*), de outro, a retórica como persuasão (*peithó*).

A concepção de poesia de Górgias deriva da concepção pitagórica⁷ da palavra como algo que tem um poder mágico e fascinante de encantar os ouvintes. Mas enquanto que para os pitagóricos a arte servia para curar as moléstias do corpo e da alma, para Górgias o encantamento (*epodé; goeteía*) poético cria uma espécie de “agradável doença” (*nósos hedeía*) na alma que é melhor do que a normalidade da vida cotidiana. A poesia nos faz crer em coisas que não existem; ela é, portanto, uma espécie de engano que afeta ao indivíduo.

A retórica, por outro lado, tem uma função social que visa incitar os cidadãos à ação política. Ela também tem o poder poético de criar ilusões, mas seu objetivo é fazer os ouvintes

⁷ Os pitagóricos não se interessaram tanto pela *arte* da retórica (entendida como a sistematização e organização de um saber empírico) mas dirigiram suas reflexões sobre o poder do λόγος em *despertar certas reações psicológicas* (emocionais) nos ouvintes (Plebe, 1978, p. 4). Para eles, o λόγος possui um poder de fascínio, de encantamento, de atração, que era comparado ao poder de sedução ou à arte de encantamento da música, cuja capacidade em anular ou modificar certos estados da alma eram conhecidos e muito valorizados pelos seus efeitos mágico-medicinais: “os pitagóricos praticavam a catarse [καθάρσει – purificação] do corpo pela medicina e a da alma pela música” (Kirk e Raven, 1990, p. 231). Essa aproximação da retórica com a medicina nos leva a outra concepção importante da retórica pitagórica: a *polutropía*. Na concepção grega, o médico deve aplicar um remédio que não só seja eficaz contra a doença mas que também seja adequado à constituição do doente, constituição essa que varia de paciente para paciente. Analogamente, para os pitagóricos, os discursos não podem ser proferidos indiscriminadamente, mas o orador deve levar em consideração que existe apenas um tipo de discurso apropriado para cada diferente tipo de pessoa. Ou mais exatamente: para cada tipo de pessoa há um único tipo de discurso que lhe é adequado: a isso os pitagóricos chamavam *monotropía*. Mas, como não existe apenas um único tipo de pessoa, também não existe um único tipo de discurso que se aplique a todos: há tantos tipos de discursos diferentes quantos diferentes tipos de pessoas: é a *polutropía*. Assim, há os discursos *paidikoí* apropriados para os jovens, os *gynaikioi* para as mulheres, os *ephebikoí* para os jovens, etc (Plebe, 1978, p. 3). Portanto, a *polutropía* é caracterizada como “a faculdade de encontrar o modo de expressão mais conveniente aos ouvintes do momento” através da capacidade de escolher “palavras bem ajustadas” (λόγος ἄρμοδῖος) ao público.

crerem que as coisas são diferentes do que são, de acordo com as intenções do orador. Ambos os conceitos (*apáte* poética e *peithó* retórica) estão claramente exemplificados na famosa passagem do seu *Elogio de Helena*:

O Discurso [λόγος] é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível, leva a cabo ações divinas. Na verdade, ele tanto pode deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a compaixão. (...) Um temor reverencial, uma comovida compaixão e uma saudade nostálgica insinuam-se nos que a ouvem. Por intermédio das palavras, o espírito deixa-se afetar por um sentimento especial, relacionado com sucessos e insucessos de pessoas e acontecimentos que lhe são alheios. (...) Na verdade, discursos harmoniosos (...) provocam uma sensação de bem-estar, dissipando a tristeza. A força da palavra mágica, convivendo com a opinião do espírito, fascina-o e transforma-o por encantamento. (...) É que o discurso persuasivo da mente, persuade-a, força-a tanto a acreditar no que foi dito quanto a consentir no que é feito. (...) Relação idêntica possuem a força do discurso em ordem à disposição do espírito e a prescrição dos medicamentos para a saúde do corpo. Na verdade, assim como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, suprimindo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, de entre os discursos, uns há que inquietam, outros que encantam, outros que atemorizam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitiçam o espírito (8-14, p. 44-5).

Assim, compreendemos por que, nas palavras de Barilli, “Górgias define a palavra como um *phármakon*, uma droga” e Helena torna-se inocente, pois caiu sob a influência do λόγος a cujo fascínio é impossível resistir (Barilli, 1985, p. 16).

Mas de onde vem esse poder de persuasão do λόγος? Para entender a teoria de Górgias sobre a linguagem, temos que voltar um pouco atrás e explicar a concepção de λόγος de Heráclito.

Para Heráclito, há duas fontes para o conhecimento: a percepção sensível e o λόγος. Os conhecimentos adquiridos pela percepção sensível são duvidosos: “Mús testemunhas para os homens são os olhos e os ouvidos, se suas almas são bárbaras” (frag. 107). O λόγος, por outro lado, é a verdadeira fonte (critério) de conhecimento. Mas com “λόγος” Heráclito não se refere a algum tipo de razão individual de cada pessoa, mas sim a um λόγος universal, que

ele chama de “comum e divino”. Tudo o que existe “é dotado de λόγος e apto ao pensamento” e, quando nós pensamos, literalmente aspiramos esse λόγος universal através dos órgãos dos sentidos. Quando estamos dormindo, nossos órgãos dos sentidos se fecham e só mantemos um contato mínimo com o λόγος, através da respiração. Mas quando estamos acordados, ao contrário, o contato ocorre através das aberturas dos órgãos dos sentidos “como por uma janela”. Desse modo, “tudo fazemos e pensamos graças à nossa participação do λόγος divino” (Sexto Empírico, VII, 126ss).

Mas o que significa “λόγος” nos fragmentos de Heráclito? Kerferd (2003, p.143-144) lembra que o termo “λόγος” tem uma ampla abrangência de significados:

No caso da palavra λόγος, há três áreas principais de aplicação ou uso, todas relacionadas por uma unidade conceitual subjacente. São elas, em primeiro lugar, a área da linguagem e da formulação lingüística, portanto fala, discurso, descrição, declaração, afirmação, prova (quando expressa em palavras) e assim por diante; em segundo lugar, a área do pensamento e dos processos mentais, portanto reflexão, raciocínio, justificação, explicação etc.; em terceiro lugar, a área do mundo, aquilo sobre o que somos capazes de falar e pensar, portanto princípios estruturais, fórmulas, leis naturais e assim por diante, desde que, em cada caso, sejam considerados realmente presentes e exibidos no processo do mundo.

Embora, ao longo da história da filosofia grega, essas três áreas sejam paulatinamente diferenciadas e, em certos contextos determinados, a palavra λόγος passe a ser usada com um significado mais específico, referindo-se a apenas uma dessas áreas, mesmo nesses casos o seu uso envolve, sempre, em algum grau, uma referência às duas outras áreas, não sendo possível separar os três significados de maneira absoluta.

O que é válido para autores como Platão e Aristóteles, vale ainda mais para os pré-socráticos, inclusive Heráclito. Portanto, λόγος, em Heráclito, significa tanto o que é dito, o conteúdo de suas afirmações, quanto o princípio que estrutura e dá ordem e cognoscibilidade ao real. O λόγος de Heráclito é, na feliz expressão de Parain (1942, p.19), tanto “a linguagem

do mundo que emana e se comunica a nós materialmente” quanto a linguagem humana. Esta é o resultado do contato da nossa alma com o λόγος divino através da respiração, da mesma forma que a visão da cor branca seria o resultado do choque de emanações dos objetos com os nossos órgão dos sentidos.

Se a linguagem é o produto de uma emanação do λόγος do mundo, as palavras que usamos exprimem as coisas mesmas: elas dizem como e o que elas são. Desse fato vai-se concluir que as palavras não podem nos comunicar nada que não seja o que é, quer dizer, quando usamos a linguagem sempre dizemos a verdade (cf. Parain, 1942, p.22).

Podemos concluir, portanto, que Górgias acreditava que o poder das palavras de afetar e alterar o sentimento dos ouvintes vinha do fato de a linguagem ser uma emanação do mundo e, portanto, expressá-lo como ele é em si? Não. Embora Górgias e os sofistas em geral retenham algo da concepção pré-socrática da emanação no caso da percepção sensível dos objetos exteriores⁸, eles criticavam a aplicação desta concepção como explicação da formação do significado das palavras ou da origem da linguagem. Para eles, longe de expressar diretamente a essência das coisas, a linguagem é um sistema de signos arbitrários e convencional.

Em seu *Tratado do Não-Ser* ou *Da Natureza*, Górgias defende as famosas teses de que nada há; se algo existisse, seria incompreensível ao homem; e mesmo que algo existisse e fosse compreensível, não poderia ser comunicado aos outros. Dessas afirmações examinaremos aqui apenas a terceira, pois essa é a que interessa diretamente ao nosso trabalho.

A argumentação de Górgias, quanto à incomunicabilidade do conhecimento, é a

⁸ No *Ménon* (76a), Platão atribui a Górgias uma doutrina da emanação: “*Ménon*: Ó Sócrates, o que dizes sobre a cor? *Sócrates*: Queres então que te responda segundo Górgias, para melhor poderes acompanhar? (...) Não dizíeis vós [*Ménon* e Górgias], tal como Empédocles, que certas emanações se desprendem dos seres? E que existem poros para onde e através dos quais as emanações são conduzidas? E que umas emanações se adaptam a certos poros, enquanto outras são mais estreitas ou mais largas? (...) Assim sendo, (...) a coloração é uma emanação de coisas proporcional e perceptível à vista. (...) a partir desta resposta, poderás explicar a voz, o odor, e muitas outras coisas parecidas”.

seguinte:

(84) Não comunicamos o ser mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis. Tal como o que é visível não se pode tornar audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste exteriormente, nunca se pode transformar na nossa palavra. (85) E, não sendo palavra, não se poderá comunicar a outrem. (86) (...) Na verdade, disse ele, ainda que a palavra tenha existência própria, ela é, todavia, diferente dos demais objetos com existência própria, e os corpos visíveis diferenciam-se consideravelmente das palavras; na verdade, o objeto visível é apreendido por um órgão, enquanto a palavra o é por outro. Logo, a palavra não indica a maioria dos objetos reais, tal como nenhum deles revela a natureza dos outros (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos* VII 84-86. In: Barbosa e Castro, 1993 p.34-6).

As palavras nos são transmitidas pela visão, no caso dos sinais escritos, pela audição, no caso da fala, ou são produzidas no momento em que a sensação de algo ocorre: por exemplo, na sensação de um sabor, origina-se a palavra de acordo com essa sensação, ou a partir da sensação da cor nasce a palavra conforme a essa cor.

Mas Górgias destaca que, em qualquer caso, as palavras não têm nenhuma semelhança física com o objeto ao qual ela se refere. Mas se é assim, como uma palavra pode nos fornecer qualquer tipo de informação sobre o objeto ao qual a aplicamos? Como sabemos que a palavra “cavalo” se refere ao objeto cavalo, se ela não tem a mínima semelhança com ele? Como uma palavra pode nos revelar, através dos sentidos, a essência de algo, o ser do objeto, se essa essência ou esse ser não são perceptíveis por nenhum dos órgãos dos sentidos? A conclusão de Górgias é que a palavra, sendo perceptível, não pode comunicar o ser, que é imperceptível, nem informar sobre os objetos perceptíveis, pois ela é diferente deles. Daí o seu niilismo quanto à incomunicabilidade do conhecimento.

No entanto, Górgias era um orador e fazia discursos a outras pessoas. Mas, nesse caso, será que ele acreditava não estar comunicando nada em seus discursos (cf. Woodruff, 1999, p.307-8)? Como conciliar a teoria (essencialmente negativa) da linguagem desenvolvida no *Tratado do Não-Ser* e a teoria dos poderes persuasivos do *Elogio de Helena*

e com a prática retórica de Górgias? Embora Kerferd, Woodruff e Guthrie acreditem que Górgias não teria respostas a essas questões e que, portanto, o seu pensamento seria inconsistente neste aspecto, acreditamos que ele poderia responder que *é justamente porque a linguagem não comunica o ser como ele é em si mesmo que é possível usar as palavras para persuadir e alterar as opiniões das pessoas no sentido que quisermos*. Mostramos, acima, que a origem da retórica se deu, nos meios jurídicos, nos casos em que não havia evidência direta disponível sobre o que ocorreu. Górgias, a nosso ver, argumenta que, quando usamos a linguagem, estamos em um caso análogo ao de um juiz que não tem acesso, de forma imediata e indubitável, aos fatos ocorridos: dependemos sempre da mediação da linguagem, mas essa não é um meio que transmita as informações sobre a realidade de maneira exata. Portanto, se não temos acesso direto aos fatos ou à realidade, só nos restam as palavras e estas têm, no entanto, o poder de alterar os sentimentos e as opiniões dos que as ouvem.

Como vimos, para Górgias o poder da retórica vem da força mágica da palavra que, tal como um *phármakon*, uma droga, é capaz de afetar o espírito e persuadir a mente, fasciná-la e transformar suas opiniões como que por encantamento, a tal ponto que o retórico pode fazer os outros crerem em ilusões, coisas que não existem, ou convencê-los de que as coisas são diferentes do que são de acordo com as convicções do orador.⁹ Isto é possível, pois a linguagem, na concepção de Górgias, não tem um referente na realidade exterior que possamos identificar por sua semelhança com as palavras que utilizamos para nos referirmos a ele. Palavras e coisas são diferentes e, portanto, não é possível estabelecer qualquer ligação entre eles (ou, pelo menos, não qualquer ligação que não seja arbitrária).

Górgias acreditava que o poder persuasivo da retórica era tão amplo que sentia-se seguro para falar perfeitamente sobre qualquer assunto (cf. *Ménon* 70ab, ver *Górgias* 447c); e convencer, não apenas pessoas comuns, mas inclusive os *experts* em sua própria área de

⁹ Ver *Teeteto* 166d-167d para posição similar de Protágoras.

conhecimento: segundo ele, com a retórica pode-se

persuadir pela palavra os juízes no Tribunal, os senadores no Conselho, o povo na Assembléia, enfim, os participantes de qualquer espécie de reunião política. Com esse poder fará teus *escravos* o médico, o professor de ginástica, e até o grande financeiro chegará à conclusão de que arranjou o dinheiro não para ele, mas para ti, que sabes falar e que persuades a multidão (*Górgias*, 452e).

Também é atribuída a Górgias a afirmação de que é possível defender e, a seguir, atacar com sucesso a mesma posição: “Górgias fez isso mesmo ao escrever o elogio e a condenação de cada assunto proposto, pois ele julgava ser da competência específica do orador a capacidade de enaltecer uma causa, louvando-a e, seguidamente, de a destruir, atribuindo-lhe defeitos” (Platão, *Fedro* 267a).

Porém, como o filósofo que fez da tese que para cada assunto é possível defender tanto a sua afirmação quanto a sua negação o centro de sua doutrina foi Protágoras, passaremos a examinar as teses deste filósofo.

1.3 Protágoras

A retórica siciliana foi trazida para Atenas por Protágoras, que morou na Sicília onde deve ter tido contato com Córax, Tísias e os pitagóricos (cf. Plebe, 1978, p. 9). Protágoras, assim como os sicilianos, se preocupava com a correção da linguagem tanto ao nível do discurso (procura do λόγος ὀρθότατος, o discurso mais correto) quanto ao nível da palavra (*orthoépeia*: procura das palavras mais convenientes à expressão e à oportunidade (cf. *Fedro* 267e).¹⁰

Protágoras teria escrito uma obra intitulada *Antilogias*, na qual ensinaria uma técnica da contradição (*téchne antilogiké*) que se tornará o fundamento e um dos gêneros mais

¹⁰ Protágoras teria dividido o discurso em 4, 6 ou 7 partes e procurava modelar o tamanho deles, tornando-os longos (prolixos) ou curtos (concisos) conforme a ocasião, além de ser o primeiro a classificar os substantivos em três gêneros (masculino, feminino e neutro) e a distinguir os tempos verbais (Plebe, 1978, p. 9). “Ele [Protágoras] ficou conhecido na Antigüidade como o pensador que elevou a gramática à categoria de ciência, defendendo-a de quem a atacava como um conhecimento sem importância” (Gutierrez, p. 28).

importantes da retórica sofista. Essa obra, hoje perdida, mostraria como debater ambos os lados de uma questão com igual sucesso (cf. Kerferd, 2003, p. 145), e a afirmação que tornou Protágoras célebre foi a de que para qualquer assunto se poderiam defender dois discursos opostos: “Diz Protágoras que sobre qualquer tema se podem manter com igual valor duas teses contrárias” (Sêneca, *Epistola* 88, 43); “Em torno de cada questão existem dois discursos opostos reciprocamente” (Diógenes Laércio, IX, 51). Ou seja: qualquer afirmação de que X é F pode ser contrabalançada pela afirmação oposta: X não é F.

Mas com essas afirmações Protágoras não quer simplesmente chamar a atenção para o fato cotidiano de que, para cada argumento, sempre é possível encontrar um contra-argumento, mas defender a tese mais forte segundo a qual, para qualquer assunto, tanto a argumentação quanto a contra-argumentação são equípolentes, quer dizer, *são ambas igualmente válidas*. Isto é, para Protágoras, tanto uma tese quanto a tese que a contradiz são, *ambas*, verdadeiras.

Podemos encontrar o fundamento para essa afirmação em outro famoso dito de Protágoras: segundo ele, “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são enquanto são, e das coisas que não são, enquanto não são” (Platão, *Teeteto* 152a, ver também *Crátilo* 385e, passagem que será discutida no capítulo 2). Isto significa que as coisas são para cada indivíduo tais como elas aparecem para ele: se o vento parece frio para X e quente para Y, então o vento *é* frio para X e *é* quente para Y. Protágoras afirma que as percepções de cada pessoa são, para essa pessoa, *infallíveis*. Cada percepção individual, em cada pessoa e em cada ocasião particular, é incorrigível, isto é, não pode ser corrigida pela comparação com a percepção de outra pessoa, e nem mesmo com uma comparação com outra percepção minha feita poucos instantes atrás. Se algo me parece doce, então a minha percepção e a minha afirmação que isto é doce não pode ser refutada por outra pessoa que perceba a mesma coisa

como amarga (Kerferd, 2003, p.151). Toda a percepção é verdadeira: não há percepções falsas.

Há duas maneiras diferentes de fundamentar essa tese de Protágoras:

1) As qualidades que percebemos são apenas subjetivas e só existem quando percebidas por alguém. A frieza só existe quando tenho a sensação de frio. O vento em si não é nem frio nem quente.

No *Teeteto* (157a-b), Platão atribui a Protágoras a seguinte teoria sobre como a percepção sensível ocorre: todos os objetos que existem estão continuamente produzindo emanações em seu entorno. Algumas dessas emanações são passivas (têm apenas o poder – *dúnamis* - de receber a ação), enquanto outras são ativas, elas causam uma ação. Os objetos emitem emanações ativas, ao passo que os órgãos dos sentidos são passivos. A percepção ocorreria da seguinte forma: nossos olhos, por exemplo, ao encontrar-se com a emanação gerada por um objeto, sofre uma alteração, e é essa alteração que é a sensação da visão. Portanto, a percepção é resultante da “relação mútua” do órgão sensível e do objeto percebido; o órgão sensorial se torna sensível ao ser afetado pela emanação que o atinge provinda de um objeto e, simultaneamente, o objeto se torna perceptível pela alteração que causa no órgão sensorial. Platão destaca que, nessa teoria da percepção, todos os objetos envolvidos, as coisas percebidas e os órgãos dos sentidos devem estar em um constante estado de movimento,¹¹ pois apenas neste caso os órgãos sensoriais poderiam ser afetados pelas emanações dos objetos e causar a sensação respectiva, e os objetos poderiam emitir as emanações que serão percebidas. Por isso, na interpretação de Platão, a tese de Protágoras do “homem-medida” estaria associada a uma teoria da emanação e à doutrina do fluxo perpétuo de todas as coisas, ambas teses atribuídas a Heráclito.

¹¹ “Movimento” significa tanto translação especial quanto alteração, seja quantitativa, seja qualitativa.

2) O vento é, ao mesmo tempo, frio e quente. Os opostos coexistem no mesmo objeto. Uma pessoa o percebe frio, outra quente (cf. Kerferd 2003, p. 149). Nesse caso, o fundamento metafísico da tese de Protágoras se encontraria na concepção ontológica dos pitagóricos, segundo a qual tudo o que existe é formado por uma combinação de elementos opostos entre si. Conforme Aristóteles,

os pitagóricos estabeleceram a existência de dez princípios que dispõem em duas colunas de termos opostos – limite e ilimitado; impar e par; unidade e pluralidade; direito e esquerdo; macho e fêmea; repouso e movimento; reto e curvo; luz e escuridão; bom e mau; quadrado e oblongo – (...) Diz Alcmeon que a maioria das coisas humanas andam aos pares, sem se referir, no entanto, a oposições definidas, mas a quaisquer oposições que o acaso nos possa deparar, como preto e branco, doce e amargo, bom e mau, grande e pequeno (*Metafísica* A 5, 985 b).

É uma combinação de opostos que explica a diferença de constituição que existe entre as pessoas e, conseqüentemente, o fato de algumas sentirem certas sensações, como a de frio, e outras sentirem a sensação oposta, de calor. Se, em cada coisa, há algo de frio e quente, belo e feio, e assim por diante, sendo que é apenas a proporção maior ou menor presente, seja no objeto, seja em quem o percebe, o que determina se ele será percebido como belo ou feio, e como nunca ocorre uma ausência completa do termo oposto, então é possível explicar por que duas pessoas têm sensações diferentes em relação a um mesmo objeto.

Mas, em ambas as interpretações, chega-se ao mesmo resultado: a realidade é composta por elementos opostos, porque ou se considera que esses elementos fazem parte da sua própria constituição ontológica, ou porque a percebemos assim, pois esses elementos são concebidos como estando em fluxo constante.

Como as afirmações de uma pessoa se baseiam nas suas sensações, essas afirmações também são consideradas verdadeiras e, no caso em que uma pessoa afirma que o vento é frio, enquanto que outra afirma que ele é quente, *ambas* as afirmações são consideradas verdadeiras para Protágoras.

No diálogo *Teeteto*, Protágoras assim resume a sua posição:

Insisto em que a Verdade é tal como a escrevi, a saber: cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisso de serem e aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra. (...) Para o doente, o alimento é e parece amargoso, enquanto para o indivíduo são parece ser e é precisamente o contrário disso. Não devemos (...) sustentar que o doente é ignorante por pensar dessa maneira ou que é sábio o indivíduo com saúde por ser de opinião contrária. (...) O que afirmo é que, se um indivíduo de má constituição de alma tem opiniões de acordo com essa disposição, com a mudança apropriada passará a ter opiniões diferentes, opiniões essas que os inexperientes denominam verdadeiras. (...) O médico consegue essa modificação por meio de drogas, o sofista com discursos. (...) É justamente como procedem os oradores sábios e prudentes, fazendo parecer justas às cidades as coisas boas em substituição às más. De fato, tudo o que parece belo e justo para cada cidade, continua sendo para ela isso mesmo enquanto assim pensar; porém o sábio [nesse caso, o sofista] faz ser e parecer benéfico o que até então lhes era pernicioso (*Teeteto* 166d-167d).

Portanto, tanto Protágoras quanto Górgias parecem fundamentar as suas teorias sobre o poder da palavra em uma tese baseada em algum tipo de doutrina da emanção, cujo representante mais destacado é Heráclito. Porém, é interessante notar que ambos chegam às mesmas conclusões, baseados no mesmo tipo de teoria, mas por caminhos diferentes. Górgias conclui que, mesmo sendo o λόγος uma emanção da realidade, ele é diferente do (isto é, não tem semelhança física com o) objeto a que se refere e, por isso, a linguagem não pode ser usada para falar das coisas como elas são. Mas, justamente por esse fato, as palavras podem ser usadas como meio para alterar as opiniões das pessoas: não é possível comparar o que é dito com os fatos objetivos aos quais as palavras se refeririam, mas apenas usá-las para afetar as emoções dos ouvintes. Protágoras, como mostra a citação do *Teeteto* acima, também defende o poder da retórica em convencer as pessoas sobre qualquer assunto e alterar as opiniões delas apenas usando o discurso. Isso porque as nossas opiniões são baseadas em nossas percepções que, por sua vez, são os efeitos resultantes das emanções dos objetos sobre nossos órgãos sensoriais; e, seja porque esses objetos têm propriedades opostas, seja porque os percebemos assim, já que eles estão em constante alteração, o fato é que a qualquer

opinião é possível contrapor uma opinião oposta e todas as opiniões são verdadeiras, não existem opiniões falsas. Portanto, se alguém acredita na tese A, é possível alterar a sua opinião e fazer essa pessoa passar a acreditar em não-A.

Outros filósofos do movimento sofista também defendiam a tese de que não existem opiniões falsas, mas partiam da tese de um filósofo que geralmente é considerado como pertencente ao extremo oposto do espectro filosófico, e pelo qual Platão nutre o maior respeito: Parmênides. Vejamos as teses desse filósofo e como os sofistas as usavam.

1.4 O poema de Parmênides

Em seu poema Parmênides afirma só existirem dois caminhos possíveis (ou concebíveis) de investigação. O primeiro, que o filósofo afirma ser a via da verdade, consiste em afirmar que “é, e não é possível que não seja” (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι fr. 2, 3); o segundo caminho afirma que “não é, e é necessário que não seja” (ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι fr. 2, 5). Esses dois caminhos são os únicos possíveis mas também são mutuamente excludentes: logo, é preciso escolher um dos dois.

Parmênides diz que o segundo caminho deve ser evitado, pois é uma via “imperscrutável” (fr. 2, 6) ou “totalmente impensável”.¹² A justificativa para a exclusão desse caminho é que não se pode conhecer nem expressar em palavra aquilo que não é (fr. 2, 7-8). Essa idéia é reafirmada no fragmento 8, onde Parmênides afirma que o Não-Ser “não é dizível nem pensável, visto que não é” (v. 7-8) e é “impensável e inexprimível” (v. 16).

Excluída a via do Não-Ser, resta-nos um único caminho: o do Ser. O fragmento 6 afirma que “é necessário dizer e pensar que só o ser é”, e no fragmento 8, 34 é dito que “o mesmo é pensar e ser”. Ou seja, só o que é pode ser pensado, só há pensamento, se houver algo para ser o conteúdo desse pensamento, e algo só pode ser conteúdo para o pensamento,

¹² Tradução de Kirk e Raven (1990), p. 275.

se cumprir um requisito mínimo: existir. A via do Ser é simplesmente a via oposta à via do Não-Ser; como essa última foi excluída por causa da sua incognoscibilidade, a via do Ser é assumida como a única hipótese viável, por ser a via que restou. “A afirmação de que o pensamento é sempre pensamento sobre o Ser não recebe nenhuma justificativa no poema”. A via do Ser só se justifica pela exclusão da possibilidade de o Não-Ser ser objeto do discurso ou do pensamento.

Segundo Owen, Parmênides, como Descartes, quer encontrar uma certeza que não possa ser negada sem que se caia em contradição ou sem cuja admissão seria impossível pensar, falar, conhecer, etc. Que “é e é impossível que não seja” seria tal verdade tautológica.

Além dessas duas possibilidades, Parmênides ainda menciona uma 3ª: ela consistiria em misturar ou combinar Ser e Não-Ser ou dizer que ambos são idênticos:

Em seguida, afasta-te / da outra via: é nela que erram os mortais / desprovidos de saber e com dupla cabeça; / Com efeito, em seu coração, a hesitação pilota / um espírito oscilante; eles se deixam levar / surdos, cegos e tolos, turba inepta, para quem / ser e Não-Ser são considerados ora o mesmo / e ora o não-mesmo (fr. 6, v.8-9).

Se não é possível falar ou pensar o Não-Ser, pelo mesmo motivo não é possível combinar Ser e Não-Ser, e essa possibilidade também é descartada.

Mas se as afirmações de Parmênides são claras e simples, o seu significado tem sido motivo de acalorado debate desde os tempos antigos. Contemporaneamente, a tentativa de entender o poema de Parmênides tem se concentrado no estudo do significado do verbo “ser”. Isso porque o verbo “ser” tem, pelos menos, quatro usos¹³:

1. Uso predicativo: “A é B”. Neste uso “é” acrescenta algo (uma propriedade, uma qualidade, um atributo, etc.) a um sujeito: a frase “Sócrates é sábio” significa “Sócrates tem a propriedade de ser sábio”.

¹³ Cf. José Trindade Santos (2004, p. 39). Também Barnes (1992, p. 195-6); Marques (1990, p. 58); Denyer (1991, p. 47).

2. Uso existencial: “A existe”, afirma a existência de algo. Esta afirmação pode ser explícita, como em “Deus existe”, ou implícita: “Sócrates é sábio” significa o mesmo que “existe alguém (Sócrates) que é sábio” (Tugendhat, 1997, p. 144)

3. Uso identitativo: “A é B”, ou seja, afirma que A é idêntico, igual a B, ou que A e B são, na verdade, uma mesma entidade. Note-se que a forma gramatical desse caso é idêntica ao caso do uso predicativo.

4. Uso veritativo: “A é verdade, verdadeiro”, “é o caso que A”.

Em termos sintáticos, o verbo “ser” pode apresentar-se sozinho em uma frase (o chamado uso absoluto), e, nesse caso, ele tem uma função existencial, ou apresentar-se na função de cópula (o uso predicativo). Como, no poema de Parmênides, o verbo “ser” aparece sozinho, em uso absoluto, a interpretação mais corrente do poema de Parmênides é a existencial (Denyer, 1991, p. 21; Guthrie, 1988, II, p. 58 ; Barnes, 1992, p. 196).

Kirk & Raven (1990, p. 276), porém, chamam a atenção para o fato de que Parmênides teria *confundido* os sentidos existencial e predicativo de *esti*. Segundo eles,

Parmênides está a atacar aqueles que acreditam, como sempre tinham acreditado todos, que é possível fazer uma asserção negativa com significado. Mas, se lhe é permitido atacá-los, é devido apenas à sua própria confusão entre uma asserção negativa e um juízo existencial negativo.

Charles Kahn, em um estudo clássico, defende que o uso mais fundamental de “ser”, em grego, é o uso *veritativo*, do qual os usos existencial e predicativo seriam derivados (cf. Kahn, 1997, p. 202). Usa-se “ser”. não apenas para falar algo, mas também para *afirmá-lo*, isto é, para dizer que a situação predicada “é o caso”, “é realmente assim”, é verdade.

A distinção semântica entre o ‘é’ predicativo e o ‘é’ de existência não corresponde exatamente à distinção sintática entre as construções predicativa e absoluta de *einai*. O valor mais fundamental de *einai* usado sozinho (sem predicado), não é ‘existe’, mas ‘é o caso’, ‘é verdade que’ (Kahn, 1997, p. 48).

Portanto, o uso veritativo do verbo “ser”, em grego, significa que (a) alguma coisa existe; (b) algo é predicado disso e (c) que (a) e (b) são, *ambos*, verdadeiros: “Sócrates é

sábio” pode ser lido como “existe alguém, Sócrates, que tem a propriedade de ser sábio” e “é o caso que ‘Sócrates é sábio’” (Kahn, 1997, p. 202).

G. Vlastos observa que, em grego, “ser” (*ón*), “realidade” (*ousía*), “real” (*óntos*) são termos derivados da mesma raiz etimológica: *estí*. Tanto no inglês quanto no português, os conceitos de “ser” e de “realidade” são palavras de raízes etimológicas diferentes, enquanto que, no grego, ‘real’ e ‘realidade’ são simplesmente as formas adjetivas e nominais de ‘ser’ e ‘é’ (cf. Vlastos 1981, p. 59). Não havendo uma distinção clara entre “ser” e “real”, certas expressões são naturalmente ambíguas e de difícil tradução para as línguas nas quais, como é o caso do português, esses mesmos conceitos são expressos por dois termos distintos, não havendo uma única palavra ou expressão que abranja a ambos. Por exemplo, a expressão “*légein tà ónta*”, pode ser traduzida tanto por “relatar os fatos” quanto por “dizer a verdade” (Kahn 1997, p. 12).¹⁴

Essas observações nos permitem compreender por que, na língua grega, a expressão “dizer o que é” funciona como uma expressão idiomática usada para expressar a convicção de que o relato feito diz realmente as coisas tais como são ou os fatos tais como ocorreram, ou seja; “dizer que é” não é (apenas) dizer que algo existe, que há algo, mas significa *falar a verdade*, dizer que algo é o caso, relatar o que é assim de fato.¹⁵

Tanto é assim que, em Platão e Aristóteles essa expressão é explicitamente apresentada como uma definição de verdade (*alétheia*), e a expressão contrária (“dizer o que não é”) como definição de falsidade.

Platão: “Quem diz o que é diz a verdade” (*Eutidemo* 382e); “A proposição que se refere às coisas como elas são é verdadeira, vindo a ser falsa, quando indica o que elas não são” (*Crátilo* 285b); *Sofista* 263b

¹⁴ Outros autores que também defendem a tese que é impossível separar os diversos usos de *esti* são Mourelatos e Furth.

¹⁵ Ver também a etimologia de *alétheia* (relatar os fatos tais como são) em Mourelatos, 1970, pp.64-7 e Combrie, 1988, II, p. 58-9.

Aristóteles: “Dizer que o que é não é ou que o que não é é, é falso; dizer, ao contrário, que o que é é ou que o que não é não é, é verdadeiro” (*Metafísica* IV, 7, 1011b 26).

Conseqüentemente, a expressão “dizer o que não é” não significa, simplesmente, dizer que algo não existe, mas também “é a expressão corrente para dizer algo sem sentido, pronunciar o que não corresponde à realidade” (Guthrie 1988, II, p.20).

José Trindade Santos resume a discussão sobre o verbo “ser”, no poema de Parmênides, lembrando que, diferentemente do que ocorre nas línguas atuais, inclusive no português, o verbo grego “condensa” os quatro sentidos em uma única palavra, sem que se possa separá-los claramente:

Parmênides usa ‘é’, ‘ser’ e ‘o ser’ (*to einai, tò ón*) com todos esses sentidos, (...), expressando a unidade lógica, epistemológica e ontológica de uma entidade englobante a que chama ‘Ser’. Nela se acha expressa uma única realidade/verdade, correspondente ao único pensamento possível sobre a única ‘coisa’ pensável e dizível: o ser (Santos, 2004, p. 39).

Essa “*fusão*” dos quatro sentidos e, especialmente, a impossibilidade de se separar o uso existencial dos outros três, originou “os absurdos mais espetaculares” (Santos, 2004, p. 40): as confusões e falácias que os sofistas exploraram, como as afirmações de que é impossível dizer algo falso, pois o erro não existe e, por isso, é impossível contradizer alguém, vieram a ser as principais doutrinas do movimento sofista.

1) O problema da falsidade.

Como vimos, por definição, falar algo falso é dizer, sobre algo, o que não é. Mas, usando o argumento de Parmênides sobre a impossibilidade de se falar ou pensar o que não é, os sofistas concluíam que falar algo falso seria impossível já que dizer o que não é equivale a falar sobre o Não-Ser; o Não-Ser é nada, e falar sobre nada seria nada dizer, ficar em silêncio.

Por outro lado, em todo ato de fala dizemos algo, algo que é; logo, nunca dizemos o que não é, nunca falamos falso, sempre dizemos a verdade. Toda e qualquer proposição é verdadeira. Quem fala, dizem os sofistas, diz a verdade ou não diz nada.

2) Não é possível contradizer.

Antístenes afirmava que uma correta definição de um termo deveria ser capaz de expressar o que uma coisa é: “um *lógos* é aquilo que manifesta o que uma coisa era ou é” e, portanto, conclui-se que “cada coisa só tem um *lógos*” (Diógenes Laércio, 1988, IV, § 6.3). Para haver contradição, é necessário que duas pessoas digam coisas diferentes sobre um mesmo objeto. Mas como, segundo Antístenes, cada objeto tem um único *lógos*, há duas possibilidades:

a) Estas pessoas não estarão falando sobre o mesmo objeto, mas sobre objetos diferentes, um para cada *lógos*, e nesse caso não há contradição.

b) Uma delas está aplicando um *lógos* ao que não é, por exemplo, dizendo que Sócrates está em pé, quando Sócrates está sentado. Ao falar de Sócrates em pé, ela está se referindo a um objeto diferente do da pessoa que fala sobre Sócrates sentado, mas também está falando sobre algo que não é, pois Sócrates em pé não existe. Mas Parmênides mostrou ser impossível falar sobre o que não é e, portanto, é impossível falar falsamente, como vimos acima (Aristóteles, *Metafísica*, 1024b32-34).

A conclusão é que nunca há contradição pois, ou uma das pessoas fala sobre o que não é, mas isso é impossível, ou elas dizem coisas diferentes, e, nesse caso, falam sobre objetos diferentes.

3) A impossibilidade da predicação.

A esses raciocínios os megáricos acrescentavam a observação de que uma simples afirmação como “Sócrates é filósofo” seria impossível, pois “Sócrates” é diferente de “filósofo”, e, nesse caso, estaríamos identificando duas coisas diferentes, “Sócrates” e “filósofo”, o que seria uma contradição. Os megáricos afirmavam que apenas juízos de identidade (“Sócrates é Sócrates”, “homem é homem”, “bom é bom”, etc.), são permitidos.

Em resumo, Platão defronta-se com duas concepções de linguagem diametralmente opostas:

- a palavra parmenídea: impotente, limitada a afirmar o Ser, incapaz de predicar ou explicar a contradição e a falsidade. Não há diferença entre discurso e Ser; a palavra, ao nomear algo, já está dizendo a coisa mesma: palavra e realidade são uma coisa só;

- sofistas e retóricos: onipotente, capaz de falar sobre tudo e persuadir a todos, sem diferenciar entre verdade e falsidade; sem nenhuma conexão com o Ser. O interessante é que sofistas e megáricos chegaram a essa concepção justamente a partir da verdade tautológica que o Ser é e o Não-Ser não é e da dedução logicamente impecável feita por Parmênides que não é possível falar ou pensar o Não-Ser. Desta tese, sofistas e megáricos concluíam que:

- É impossível falar falso.

- É impossível contradizer.

- Todas as frases negativas são falsas

- Apenas juízos de identidade são possíveis (impossibilidade da predicação).

- Tudo o que falamos é verdadeiro

1.5 A teoria referencial da linguagem (TRL)

A nosso ver, o que torna mais compreensível as afirmações do poema de Parmênides, bem como os paradoxos que os sofistas derivaram dele (e que é um ponto pouco destacado na multidão de comentários e interpretações sobre esse assunto), é o fato de que a proibição de se falar sobre o Não-Ser ganha sentido dentro do marco de uma teoria referencial da significação lingüística (TRL).

Na TRL a resposta à pergunta sobre qual é o significado de determinada palavra, expressão ou sentença, é que esse significado é a coisa ou objeto ao qual a palavra se refere. Toda e qualquer palavra ou expressão é significativa por se referir a algo.

Uma palavra tem significado porque é o nome de alguma coisa: a palavra lápis, por exemplo, significa (é um sinal que está no lugar e aponta para, indica) o objeto lápis na minha frente. Como diz Alston (1972, p.28-9), “é tentador supor que essa explicação funciona para todas as expressões com significado da linguagem, não apenas para os nomes”. A TRL se baseia no paradigma da nomeação: damos nomes às coisas e usamos esses mesmos nomes para nos referirmos às coisas, da mesma maneira que damos nome a uma criança recém-nascida. O nome dado identifica a criança e a diferencia das outras, e pode ser usado para nos referirmos a ela, mesmo quando não está presente.

Na TRL, o significado de uma palavra, portanto, é dado pelo objeto ao qual ela se refere. As palavras são como que etiquetas associadas, por convenção, aos objetos; são signos que denotam, nomeiam, designam, representam, referem objetos no mundo.

Apreendemos o significado das palavras por *ostensão*: se alguém quer saber o que significa a palavra "lápis", basta lhe mostrar o objeto correspondente e uma frase complexa como "o gato sentado no mato" tem significado porque cada um de seus elementos aponta para seus respectivos objetos ou estados de coisas no mundo. O significado de uma frase complexa seria, portanto, dado pela soma dos significados de seus elementos (cf. Lycan, 2001, p. 4-5).

A TRL tem uma plausibilidade intuitiva muito forte, já que ela se refere a um dos usos mais básicos e mais importantes da linguagem, o de falar sobre as coisas do mundo externo: a linguagem fala de alguma coisa, e a nossa compreensão e habilidade lingüística é dada pela nossa capacidade de relacionar as palavras que usamos com os objetos apropriados no mundo.

Apesar de sua simplicidade e de seu apelo a algumas intuições básicas sobre a linguagem, a TRL apresenta alguns graves problemas. Aqui queremos destacar três aspectos, implicados pela TRL, que são cruciais para a nossa discussão.

(1) Só sabemos o significado de uma palavra, se soubermos a que objeto essa palavra se refere ou indica. Quando queremos explicar o significado de uma palavra, temos que identificar a coisa ou objeto ao qual a palavra se refere ou se relaciona (cf. Alston, 1972, p. 42). Usar corretamente uma palavra é usá-la para se referir ao objeto que ela significa, e não a nenhum outro. A TRL, portanto, implica uma teoria da verdade como correspondência.

(2) Uma palavra ou expressão se refere a algo que é diferente dela própria (cf. Alston, 1972, p. 29). A TRL implica uma separação entre mundo e linguagem, pois nela as palavras fazem as vezes dos objetos que nomeiam, mas elas não têm nenhuma semelhança, seja física, seja de outro tipo, com os objetos a que se referem.

(3) Só podemos entender o significado de uma expressão, se houver (existir) algo a que ela se refere.

Mas aqui surge o grande problema com a TRL: se o significado de uma palavra é dado pelo objeto a que ela se refere, o que ocorre nos casos em que uma palavra não tem um referente no mundo ou nos casos em que uma expressão nega a existência de algo?

O nome, para ser um nome, precisa ser o nome de alguma coisa. A coisa que é nomeada é considerada o significado do nome em questão. Daí se segue que um nome que não é um nome de alguma coisa não é um nome no sentido real do termo, e não tem, necessariamente, nenhum sentido (Kerferd, 2003: p.123-4).

Juízos existenciais negativos e afirmações sobre entidades que não existem são um problema em toda a história da filosofia, e mesmo autores contemporâneos como Frege, Wittgenstein, Quine e, especialmente, Russell, debateram-se com ele.

Russell, em seu famoso artigo *Sobre a denotação* (1905), mostrou que a TRL falha mesmo nos casos mais simples de predicação. O principal problema ocorre quando tratamos

de palavras ou expressões que se referem a objetos que não existem como, por exemplo, "o atual rei da França" ou "Pégaso". Qual o significado dessas sentenças? Conforme a TRL, deve ser o objeto que a expressão designa. Mas sabemos que esses objetos não existem, pois a França, atualmente, não tem rei, e cavalos com asas não existem. No entanto, apesar de os objetos designados não existirem concretamente, as expressões têm significado, no sentido de que podemos entender o que elas querem dizer e usá-las sem problema. "Como pode uma sentença como 'o atual rei da França é sábio' ser significativa mesmo quando não há nada que corresponda à descrição que ela contém?" (Strawson, 1989, p. 152).

Esse problema fica mais explícito quando consideramos sentenças que negam a existência dos objetos aos que elas pretensamente se referem, como a frase "Pégaso não existe". Segundo a TRL, essa frase só terá significado se Pégaso existir. No entanto, a própria frase nega essa possibilidade ao afirmar que Pégaso não existe! Um defensor da TRL deve concluir que essas palavras e expressões não têm significado, são meros sons (ruídos) sem sentido.

Mas esse não é o caso, pois a frase "Pégaso não existe" tem significado: sabemos, por exemplo, que ela é verdadeira. Pela TRL, se uma frase tem significado, então o objeto ao qual ela se refere deve existir. Mas, nesse caso, chega-se a duas conclusões absurdas: 1) como todo objeto de uma frase significativa deve existir, o atual rei da França e Pégaso devem existir realmente, apenas pelo fato de termos pronunciado uma sentença com significado. Mas se o atual rei da França e Pégaso existem então 2) ambas as frases são falsas.

Ou seja: sabemos que a frase "Pégaso não existe" é (1) verdadeira e (2) é sobre Pégaso. Mas, se aceitamos a TRL, então (1) e (2) não podem ser sustentados simultaneamente, pois, se ela é verdadeira, então Pégaso não existe, mas, nesse caso a frase não tem referente e, portanto, não teria significado; por outro lado, se a frase é sobre Pégaso,

então ele deve existir de alguma maneira (o que levanta o problema do *modo* dessa existência) e a frase é falsa (cf. Hottois, 2004, p. 186).

Assim, esperamos ter mostrado que os paradoxos dos sofistas em relação a linguagem surgiram, não apenas por causa da confusão entre os usos existencial, predicativo e identitativo do verbo “ser”, em grego, mas também porque os filósofos estudados acima tinham, tácita ou explicitamente, uma concepção de linguagem segundo a qual o significado de uma palavra consiste naquilo a que ela se refere, isto é, o significado de um termo é determinado pelo objeto exterior que o termo nomeia. Essa concepção impede que se fale de forma significativa sobre o Não-Ser e considera sem sentido qualquer afirmação em que se negue algo. Dizer algo falso é entendido como dizer algo sem significado.

Veremos que, em sua concepção de linguagem, Platão tentará manter um equilíbrio entre duas teses opostas a fim de resolver os paradoxos de ambas: a tese segundo a qual palavra e ser estão conectadas de tal modo que dizer algo é dizer o ser, e a tese de que palavra e ser não tem nenhuma ligação, pois aquelas são apenas signos arbitrário que usamos para rotular as coisas. A solução de Platão consiste em tentar separar o ser e linguagem sem, no entanto, fazê-los perder contato.

No diálogo *Crátilo* Platão analisa e critica, como esperamos mostrar a seguir, sob a rubrica de convencionalismo e naturalismo, as posições de Protágoras e de Górgias-Heráclito, respectivamente.

Capítulo II

O *Crátilo*

Fowler, na introdução da sua tradução do *Crátilo*, afirma que “não se pode dizer que o *Crátilo* seja de grande importância no desenvolvimento do sistema platônico, pois trata de um assunto especializado [a origem das palavras] um tanto à parte da teoria geral da filosofia” (apud Kerferd, 2003, p.130).

Outros autores também defendem que o *Crátilo* ocupa uma posição secundária no *corpus* da obra platônica, pois acreditam que Platão não se interessa pelos problemas da linguagem a não ser como pretexto para mostrar que ela não teria nenhuma importância para uma teoria gnosiológica e ontológica tal como buscada por Platão (Mérédier, 1950, p. 30-33). A própria conclusão do *Crátilo* de que não é possível conhecer as coisas pelas palavras, mas apenas pelas coisas mesmas, apenas reforçaria a opinião corrente de que, para Platão, a linguagem ficaria reduzida a um mero instrumento para a expressão dos pensamentos, não sendo “constitutiva da experiência humana do real” (Oliveira, 1996, p.22), como a consideram os filósofos contemporâneos da tradição hermenêutica e fenomenológica, nem se encontrariam nela as condições de possibilidade do conhecimento, como para a tradição analítica.

Nós, no entanto, como explicamos na Introdução, defendemos que a Teoria das Idéias de Platão surgiu justamente como tentativa de resolver os problemas lingüísticos: a impossibilidade de dar significado aos nomes de objetos sensíveis, se esses estão em constante alteração. Nesse sentido, o *Crátilo* é importante, pois nele encontramos uma análise minuciosa de teorias da linguagem que são, na realidade, análogas às defendidas por Protágoras e Górgias: o convencionalismo e o naturalismo. Para o convencionalismo, a relação entre as palavras e o que elas nomeiam (o objeto) é um caso de convenção: se alguém atribui um nome a alguma coisa, esse é considerado o seu nome correto: as palavras são como que etiquetas verbais que aplicamos aos objetos. O convencionalismo, com sua indiferença à ontologia, é análogo à posição de Protágoras, que estudamos no capítulo anterior, e se baseia em na teoria do fluxo de todas as coisas de Heráclito, como veremos. Já para o naturalismo, ao contrário, as palavras exprimem a essência dos objetos que nomeiam, ou seja: ao usarmos as palavras para nos referirmos a algo, já estamos dizendo a própria coisa. Como veremos, o naturalismo se baseia na doutrina da emanção de Heráclito e Górgias.

Duas observações importantes são necessárias, antes de começarmos a estudar o *Crátilo*:

O *Crátilo* trata da “correção dos nomes” (ὀνόματος ὀρθότητα), tema sobre o qual vários sofistas, como Pródico, Hípias e Protágoras, escreveram tratados (ver Kerferd, 2003, p. 119), sendo, portanto, um tema de grande interesse na época. É importante destacar que “correção dos nomes”, como ficará claro ao longo do texto, significa perguntar pelo significado dos nomes, isto é, o *Crátilo* trata da questão da referência (cf. Spellmann, 1993, 197). Ele não procura responder questões sobre a origem da linguagem nem sobre o significado de sentenças.

Geralmente nos referimos a “nome” como nome próprio, o nome de alguma pessoa. Mas em grego o termo ὄνομα abrange, além dos nomes próprios, também nomes comuns

(substantivos), verbos e adjetivos, ou seja: qualquer coisa que seja uma palavra (Barney, 1997, p. 143 n. 1; Luce 1969, p. 222-3; Fine, 1977, p. 290-301; Robinson, 1955, p. 221).

Embora, na discussão contemporânea sobre filosofia da linguagem, alguns autores defendam a tese de que os nomes próprios não têm significado (Russell, Alston), para os gregos, os nomes, e especialmente os nomes próprios, têm um conteúdo descritivo, como veremos mais adiante na análise da seção das etimologias (cf. Fine, 1997, p. 289-90). O ato de nomear será o paradigma usado para explicar como as palavras recebem significado e os nomes próprios serão tratados como *descrições resumidas*. Por exemplo, “Hermógenes” não é apenas um conjunto de letras (ou sons) que Sócrates usa para designar esse indivíduo, personagem do diálogo, mas ele o interpreta como significando “descendente do deus Hermes”. Como Hermes é o deus da riqueza e da habilidade em falar, essas duas características são atribuídas também ao seu portador, o personagem do diálogo.

Portanto, o *Crátilo* é uma investigação sobre a referência, limitada ao escopo da nomeação.

2.1 A tese convencionalista

A tese convencionalista defendida por Hermógenes é a posição segundo a qual a correção dos nomes (ὀρθότης ὀνόματος), isto é, a relação entre as palavras e o objeto que elas nomeiam, é estabelecida por uma convenção ou acordo (συνθήκη καὶ ὁμολογία, 384d1). “Nenhum nome é dado por natureza (φύσει) a qualquer coisa, mas pela lei e pelo costume (νόμῳ καὶ ἔθει) dos que se habituaram (ἔθισάντων) a chamá-la (καλούντων) desta maneira” (384d6-8).

Hermógenes atribui a origem do significado das palavras ao hábito: alguém, provavelmente no passado remoto, nomeou um objeto com determinada palavra. Essa prática

foi, a seguir, imitada por outras pessoas e, com o passar do tempo, tornou-se um hábito, vindo a fixar-se, por fim, em costume ou lei. Portanto, a conclusão é que usamos a linguagem que usamos por mero seguimento da convenção e do costume social. Os nomes e as palavras adquirem seus significados, através de um acordo social (tácito), o qual é o produto unicamente do hábito, por parte dos usuários de linguagem, de se referir a determinadas coisas com as mesmas palavras de forma constante.

Segundo Rachel Barney (1997, p.147-150), uma leitura cuidadosa do texto de 385d nos permite observar que, na exposição da sua tese, Hermógenes diferencia dois tipos de ação, uma das quais precede a outra. Primeiramente, há o ato de *impor* um nome a determinado objeto e, após, segue-se a *prática* de chamar o objeto por esse nome.¹⁶

Barney lembra que o verbo que Hermógenes usa para designar a imposição dos nomes, *tithénai*, é também o verbo normalmente usado com referência ao ato de “assinalar, conceder, dar a uma criança um nome à escolha” (LSJ), isto é, ao ato de *batizar*. No batismo, os pais atribuem aos filhos um nome de sua escolha e, primeiramente, parentes e conhecidos e, depois, o resto da sociedade, aceitam esse nome e o usam. No *Crátilo*, até 397d, os exemplos de palavras estudadas são *nomes próprios*, nomes de deuses, heróis ou pessoas, e o primeiro critério de atribuição de nomes examinado é o de nomear de acordo com a filiação. Mas, mesmo quando Sócrates inclui em sua pesquisa outras classes de palavras, a nomeação é sempre vista sob o paradigma do batismo, pois ela é considerada um produto, seja da imposição originária dos nomes pelos deuses, seja do trabalho do *nomotéta*, seja do trabalho dos antigos. O convencionalismo defendido por Hermógenes, portanto, seria uma generalização da concepção de batismo (aplicável aos nomes próprios) para todas as outras espécies de palavras.

Dessa forma, podemos distinguir dois aspectos no convencionalismo de Hermógenes:

¹⁶ Ackrill refere-se a esses dois momentos como a *introdução* de uma palavra na linguagem e o *uso* desta palavra, respectivamente (1997, p. 36).

1) Convencionalismo *no uso* dos nomes: usamos certas palavras e certos nomes, seguindo uma prática coletiva de designar certos objetos com tais nomes. O hábito originário de uma ou de algumas pessoas de nomearem determinado objeto com determinada palavra é seguido por outras pessoas e, com passar do tempo, fixa-se em um hábito constante. Os nomes e as palavras adquirem significado através do acordo social; esse acordo, por sua vez, nada mais é do que um hábito coletivo de usar determinadas palavras para se referir sempre a determinadas coisas.

2) O segundo aspecto do convencionalismo de Hermógenes é o convencionalismo *na atribuição* dos nomes: a prática coletiva de usar determinados nomes teria sua origem no ato de um indivíduo que, em algum momento, atribuiu tal nome a tal coisa. Essa imposição de um nome é considerada como o ato individual ou privado (cf. 435a) de alguém que atribui um nome a um objeto. Esse ato individual, por um lado, inicia a convenção coletiva segundo a qual tal nome é o nome de tal objeto e, por outro, estabelece uma norma que justifica o seu uso subsequente. Ou seja: *um nome é usado corretamente apenas se for usado de acordo com o que foi estipulado pela imposição inicial.*

Dessa forma, fica claro que a tese principal do convencionalismo de Hermógenes é que, se no *uso* das palavras há regras que são definidas pela convenção (social), *no ato inicial, originário, de nomear um objeto, não há regras a serem seguidas.* Não existe nada que vincule de forma necessária e não-ambígua um nome a determinado objeto e apenas a ele (ou vice-versa). Toda denominação é arbitrária, não segue nenhuma regra ou critério, a não ser o capricho de quem dá um nome a alguma coisa. Assim, para Hermógenes, a palavra é como uma espécie de rótulo ou etiqueta (verbal ou escrita) que simplesmente “aplicamos” a determinado objeto, sendo que qualquer outro rótulo seria igualmente adequado para se indicar determinada coisa.

Para Hermógenes, poderíamos até mesmo substituir, a qualquer momento, os nomes dos objetos por outros nomes: poderíamos, por exemplo, *dar* o nome de “cavalo” ao que atualmente chamamos homem, e, caso sempre *utilizarmos* a palavra “cavalo” para nos referirmos a homem, esse passará a ser o seu nome (385a7). Portanto, para Hermógenes, é mero acidente que as palavras possuam o significado que têm no momento.

Podemos então desdobrar a tese convencionalista de Hermógenes da seguinte forma:

- 1) Os nomes são usados por convenção, pela lei, pelo hábito ou pelo costume.
- 2) Qualquer pessoa, a qualquer momento, pode dar o nome que quiser a qualquer objeto.
- 3) Podemos trocar os nomes já existentes dos objetos, a qualquer momento.
- 4) Uma pessoa pode mudar o nome de uma coisa, e todas as outras pessoas podem continuar usando o nome antigo (e vice-versa).
- 5) Um mesmo objeto pode ter vários (potencialmente infinitos) nomes: uma pessoa pode dar um nome a uma coisa, uma segunda pessoa pode dar outro nome à essa mesma coisa, uma terceira pessoa pode dar um terceiro nome a mesma coisa, e assim *ad infinitum*.
- 6) O nome dado a um objeto é o seu nome correto. O nome (qualquer que seja) pelo qual chamamos uma coisa é o seu nome correto. “Seja qual for o nome que se dê a uma coisa, esse é o seu nome correto” (384d3) .
- 7) Logo, não há nomes mal-aplicados: todo nome é verdadeiro.
- 8) Conseqüentemente, toda nomeação é verdadeira.

A crítica de Platão ao convencionalismo de Hermógenes será dirigida, não tanto ao que o convencionalismo afirma, mas principalmente ao que ele implica. Como veremos adiante, Platão, ao criticar o naturalismo de Crátilo, admitirá que a linguagem tem *uma parte* de convenção. O que ele rejeitará é uma das conseqüências do convencionalismo: a de que todo e qualquer nome é verdadeiro.

Sócrates imediatamente associa essa tese com a afirmação de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas. Como vimos, para Protágoras as coisas são para as pessoas tais como elas as percebem: toda a sensação é verdadeira. Como as nossas opiniões se baseiam nas sensações, única fonte de conhecimento, para Protágoras, também nossas afirmações são verdadeiras, e é impossível falar falso e contradizer.

Mas Sócrates argumenta que, se todas as opiniões são verdadeiras, então todos os homens seriam sábios, bons, teriam sucesso profissional e social, ou seja, seriam cidadãos virtuosos, no sentido grego do termo. Mas, como sabemos, esse não é o caso, e tanto não é o caso que o próprio Protágoras se apresenta como alguém que ensina as pessoas a adquirirem a virtude! Se a tese de Protágoras é verdadeira, o seu ensino seria desnecessário, pois todos teríamos acesso à verdade.¹⁷

Portanto, o fato de que haja pessoas mais sábias ou razoáveis do que outras é usado como refutação da tese do homem-medida de Protágoras, já que ele mostra que as coisas não são tais como cada um as percebe particularmente. O fato de que uma opinião seja verdadeira para alguém não significa que ela seja *realmente* verdadeira. Para Sócrates, “é evidente que as coisas têm uma certa entidade estável, que não é relativamente a nós nem é por nós, que não é arrastada para cima e para baixo por ação da nossa fantasia, mas tem uma entidade que é em si mesma e relativamente a si mesma (ἀλλὰ καθ’ αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν), a qual é por natureza” (386de).

Se as coisas nomeadas têm uma essência fixa, é possível dizer-se a verdade ou mentir, isto é, existem discursos falsos e discursos verdadeiros: o discurso (*lógos*), que se refere às coisas como elas são é verdadeiro, enquanto que o discurso que indica o que elas não são é falso (Ἄρ’ οὖν οὕτως ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὅς δ’ ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής) (385b).

¹⁷ Este mesmo argumento contra Protágoras é usado no *Teeteto*.

O discurso verdadeiro só o é, se for verdadeiro nas partes; a menor parte do discurso é o nome e, como os nomes são partes do discurso, eles também podem ser verdadeiros ou falsos (385bc).

Sócrates observa que nomear é um ato, e em todo ato realizamos algo. O que realizamos com os nomes? Qual é a ação específica (*dúnamis*) das palavras?

Segundo Sócrates, a linguagem tem uma dupla função:

- Uma função de ensinar (*διδασκαλικόν*), isto é, comunicar algo sobre o mundo a outras pessoas.
- Uma função diacrítica de distinguir os seres (*καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας*): assim como, quando cortamos algo, separamo-lo em duas partes distintas, nomear é distinguir, e assim como existem critérios objetivos para conseguirmos, com sucesso, cortar, queimar, agir sobre algo, assim também deve haver critérios objetivos para o uso dos nomes (388cd).

Portanto, a função da linguagem é comunicar a verdade (Ackrill, 1997, p.39-40). Os nomes devem referir-se a coisas que realmente existem, e a características, nessas coisas, que realmente sejam tais como descritas. Nomear não é atribuir uma palavra, concebida como uma mera seqüência de sons, a um objeto, mas descrever (corretamente) a essência de uma coisa.

Assim, o nome não é apenas um rótulo arbitrário aplicado a um objeto, mas tem a função diacrítica de descrever corretamente a sua essência, distinguindo-o das outras coisas. Conseqüentemente, o nome é o instrumento privilegiado para ensinar, isto é, comunicar o conhecimento verdadeiro. A função do nome é expressar *corretamente* essa essência fixa que identifica a coisa, e apenas a ela, sobre a qual estamos falando (caso em que temos um discurso verdadeiro - “dizemos o que é” -, caso contrário, temos um discurso falso) (386ad).

O nomoteta (νομοθέτην), isto é, aquele que atribui os nomes às coisas deve olhar, com a ajuda do dialético, para o que é o nome em si (ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα) e compor com letras e sílabas o nome que naturalmente é apropriado para cada coisa. Sócrates destaca que não importam quais letras/sílabas são usadas, desde que o nome reproduza a essência da coisa em questão. Isso significa que a idéia do nome de uma coisa é diferente da sua materialização em sons ou sinais escritos: a idéia-nome de “mesa” é diferente da palavra (seja escrita, seja falada), “mesa” ou “table”(389d-390e). Ora, isso significa que, mesmo que possamos mudar o rótulo que aplicamos a uma coisa, algo permanece o mesmo. Um cavalo não deixa de ser cavalo só porque o denominamos “homem” ou “mesa”. Algo (o que nomeamos) *permanece o mesmo, independentemente da palavra ou combinação de letras que tenhamos escolhido para indicá-lo.*

Sendo assim, para que um ato de nomeação tenha sentido e seja correto, ele deve respeitar a essência do objeto nomeado, o que equivale a dizer que deve ser aplicado, seguindo certos critérios. Qual(is) o(s) critério(s) para o sucesso na nomeação/uso da linguagem? Como saber se estamos usando um nome corretamente? Na terminologia de Platão: o que é a correção dos nomes?

2.2 As etimologias

Para tentar responder a essas perguntas, Sócrates usa o método etimológico. A etimologia grega procurava determinar o sentido verdadeiro de um vocábulo, isto é, seu *étimon*. Supõe-se que a palavra que usamos atualmente sofreu, com o passar do tempo, várias alterações que encobrem o seu verdadeiro sentido sob uma forma diferente. Explicar o significado de uma palavra seria descobrir, revelar o sentido fundamental oculto sob sua forma atual.

Os etimologistas gregos contemporâneos de Sócrates mostraram que, por meio de operações de adição, supressão, deslocamento ou combinação de letras, pode-se alterar a forma de qualquer palavra, com o objetivo de encontrar a forma (geralmente a mais antiga) que expressaria o verdadeiro significado do que está sendo dito. Para saber o sentido verdadeiro de um nome, é necessário remontar ao nome primitivo do qual ele é derivado, pois, sem que se conheça o significado dos nomes primitivos, não se pode conhecer o sentido dos nomes derivados. A etimologia, portanto, procura explicar o significado de uma palavra por meio de outra(s) palavra(s) (Carrillo, 1959, p. 24-7).

(a) Análise de nomes próprios

Sócrates começa a sua pesquisa, a partir de um ponto que é problemático para o naturalismo: o fenômeno da sinonímia, o fato de que duas palavras diferentes se refiram à mesma coisa.

A sua investigação tem como ponto de partida Homero, para quem algumas coisas têm dois nomes diferentes, um nome dado pelos homens e um nome dado pelos deuses.¹⁸ Por exemplo, determinado rio é chamado de “Xanto” pelos deuses e de “Escamandro” pelos homens; certa espécie de pássaro, chamada pelos homens de “*kuymindis*”, recebe dos deuses o nome de “*khalkis*”. Nesses casos, o nome a ser considerado correto seria, naturalmente, o nome dado pelos deuses (391e-392b).

Mas também há casos em que os homens atribuem nomes diferentes às mesmas coisas. Por exemplo, os gregos chamam o filho de Heitor de “Astíanax”, enquanto que os troianos o chamavam de “Escamândrio”. Neste caso, Sócrates afirma que o nome a ser considerado correto deve ser o que foi dado pelas pessoas que consideramos mais sábias e razoáveis (φρονιμωτέρους) – no caso, os gregos (392bd).

¹⁸ Não é possível saber, pelo contexto, se isso ocorre para *todas* as palavras ou unicamente nos casos específicos exemplificados a seguir.

Dessa afirmação destaca-se um ponto importante: os nomes mais corretos seriam os nomes dados segundo determinados critérios, critérios esses adotados por serem considerados razoáveis. Sócrates passa a examinar, ainda usando Homero como guia, que critérios o poeta teria usado, mesmo de forma implícita, para atribuir nomes a certas pessoas.

1. Os nomes seriam derivados a partir da filiação. Dá-se ao filho o nome do pai, quando “a geração é conforme a natureza” (393c). Chamamos de “leão” ao filho de um leão, “cavalo” ao filho de um cavalo, “rei” ao filho de um rei. Assim, Astíanax (Ἀστυάνακτι) recebeu esse nome por ser filho do rei Heitor (Ἕκτορ). Ambas as palavras significam “rei”, pois “ἄναξ” refere-se a “rei”, “senhor” e “ἔκτωρ” significa “aquele que detém (o poder)”. Algo análogo ocorre com os nomes “Agis”, “Polemarco” e “Eupolemo”, que significam “general”, ou com os nomes “Iatrócles” e “Acesímbroto”, que significam “médico” (394bc).

Em grego, “Astíanax” (Ἀστυάνακτι) e “Heitor” (Ἕκτορ) têm apenas a letra τ (*tau*) em comum, enquanto que “Arqueópolis”, que também significa “rei”, no entanto, não possui nenhuma letra em comum com os dois nomes anteriores. Portanto, segundo Sócrates, as palavras podem diferir nas letras e sílabas e ainda assim ter o mesmo “poder” (*dúnamis*) de se referir a determinadas coisas. A mesma coisa pode ser significada (ou um mesmo sentido pode ser expresso) por diferentes combinações de sílabas (393de), *desde que a essência da coisa seja manifestada no nome* (οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι - 393d). Por exemplo, quando nos referimos às letras, que formam as palavras, pronunciamos ou escrevemos os seus nomes e não as próprias letras. Chamamos o β de “beta”, acrescentando ao elemento as letras “e”, “t” e “a”, mas esse acréscimo não altera o poder de β, isto é, o que queremos expressar ou significar com o elemento β (393e).

Mas essa doutrina da nomeação pressupõe que a geração ocorre segundo a natureza. Porém, esse nem sempre é o caso. Por exemplo, pode ocorrer que o filho de um homem bom

seja uma pessoa má, ou que um rei tenha um filho incapaz de se dedicar ao governo de uma cidade, etc. Nestes, e em casos análogos, como deve ser então a nomeação?

2. Nomes derivados do gênero a que pertencem (394d).

Os nomes cuja geração não ocorreu conforme a natureza são designados não pelo nome do pai, mas pelo do gênero ao qual pertencem. Se um boi nascesse de um cavalo, seria chamado de bezerro e não potro.

O nome Orestes, que significa literalmente “homem da montanha”, revela, segundo Sócrates, o caráter “bestial e selvagem” desse personagem; Agamémnon perseverou longamente diante de Tróia, por isso seu nome significa apropriadamente “admirável por permanecer”; Atreu, um assassino, tem seu nome derivado de “funesto” (*ateros*), “duro” (*ateires*) e “intrépido” (*atrestos*); Pélops, por não ter sido capaz de prever o que aconteceria com a sua descendência e só enxergar o imediato, “ao pé”, (*pelos*); Tântalo arruinou seu país e foi condenado a ter uma pedra suspensa sobre a sua cabeça no Hades, por isso é apropriado chamá-lo de o mais desafortunado dos homens (*talantaton* é superlativo de *talas*, ruína), etc. O nome Zeus, diz Sócrates, “é simplesmente como uma frase”. Este termo é formado, na verdade, pela contração de duas palavras distintas, pois as pessoas consideram esse deus a causa da vida (*zên*) e é por ele (*di'hos*) que todos os seres vivos recebem vida (395a-396b).

Mas Sócrates afirma que o estudo de nomes próprios (de heróis ou de homens) pode induzir ao engano, pois eles foram dados pelos antepassados, e nada garante que eles tenham usado os critérios examinados até esse momento. Alguns nomes, inclusive, evidentemente foram atribuídos com o objetivo de formular um bom desejo ao recém-nascido (por exemplo,

Eutíquedes, Sósias, Teófilo, que significam “amigo de Deus”) e não têm, portanto, relação com a natureza dos seus atuais portadores (397a). Sócrates propõe, então, que se passe a estudar os nomes de coisas que, por natureza, têm uma existência estável, pois a atribuição dos nomes seria mais correta nesses casos (397b).

(b) As etimologias

Sócrates lança-se então, para o espanto e a admiração de Hermógenes, em uma longa série de etimologias. Segundo Dominguez, a escolha dos nomes a serem analisados está longe de ser arbitrária, seja porque a ordem de sua apresentação revela uma articulação interna, pois as etimologias vão de termos concretos a conceitos mais abstratos e metafísicos, seja porque esses termos formam como que uma “enciclopédia” ou “dicionário filosófico” do pensamento grego (Dominguez, 2002, p.17). Seguindo o mesmo autor, podemos distinguir cinco grupos de etimologias:

1) Nomes de coisas:

Deuses (397d); *daímon* (397d); herói (398c); homem (399a); alma e corpo (399d).

2) Nomes de deuses:

Hestia (401b); Reia e Crono (401e); Poseidon e Plutão (Hades) (402d); Demeter, Hera, Apolo (404b); Atena, Hefesto, Ares (406d); Dionísio e Afrodite (406b); Musas, Leto, Ártemis (406a); Hermes (407e).

3) Fenômenos naturais:

Sol (ἥλιος - 408e); Lua (σελήνη, σελαναία - 409 a); mês (μείς - 409c); astros (ἀστρατη - 409c); fogo (πῦρ - 409d); água (ὔδωρ); ar (ἀήρ), éter (αἰθήρ), terra (γᾶ - 410 a); estações (ᾠραι); anualidade (ἐνιαυτός) e ano (ἔτος - 410c).

4) Nomes de virtudes:

Divide-se em cinco sub-grupos:

a) Virtudes intelectuais (411d-412c):

φρόνησις (pensamento/reflexão, sensatez); νόησις (pensamento); σωφροσύνη (temperança); ἐπιστήμη (ciência); σύνεσις (entendimento/compreensão); σοφία (sabedoria).

b) Virtudes morais (412c-416d):

ἀγαθόν (bom); δικαιοσύνη (justiça); δίκαιον e ἀδίκια (justo e injusto); ἀδρεία (coragem); ἄρρην (viril); ἀνὴρ (homem); γυνή (geração); θῆλυ e θάλλειν (feminino e germinar); τέχνη (arte); μηχανη (habilidade); κακία (vício); δειλία (covardia); ἀπορία (dificuldade); ἀρετή (virtude); κακόν (belo); ἀισχρόν (feio); καλόν (belo).

c) Conceitos Bom, Belo e seus opostos (416e-419b):

συμφέρον (vantajoso); κερδαλέος e κέρδος (lucrativo); λυσιτελοῦμ (útil); ὠφελιμόν (útil); βλαβερόν (prejudicial); ζημιώδης (-); δέον (e ἡμέρα) (-).

d) Nomes de afetos (419b-420e):

ἡδονή (prazer); λύπε (dor); ἀνία (tristeza); ἀλγηδών (dor); ὀδύνη (sofrimento); ἀχθηδών (aflição); χαρά (alegria); τέρψις (deleite); τερπνός (agradável); εὐφροσύνη (alegria); ἐπιθυμία (-); θυμός (paixão); ἵμερος (desejo); ποθος (saudade); ἔρως (amor); δόξα (opinião); οἴησις (opinião); βουλή (conselho); ἀβουλία (ausência de opinião); ἀτυχία (desastre); ἐκούσιον (voluntário); ἀναγκαῖον (necessário).

5) Termos metafísicos (421a-c):

ὄνομα (nome); ἀλήθεια (verdade); ὄν (ser); οὐσία (essência).

A que conclusões Sócrates chega, após essas etimologias? Evidentemente, não vamos analisar cada uma delas, mas alguns exemplos são interessantes para mostrar a estratégia de Sócrates e como ele chega a determinadas conclusões.

O nome “deuses” (θεοὶ) proviria do verbo “correr” (θεῖν), pois os antigos associavam os deuses aos planetas e estes, como se sabe, parecem correr rapidamente contra o fundo estático da esfera celeste (397d).

“Herói” seria derivado de “Eros”, já que todos os heróis são semideuses nascidos do amor de um deus por uma mortal ou de um mortal por uma deusa. Ou, acrescenta Sócrates, talvez por que fossem “hábeis no falar” (εῖρειν), habilidade que lhes permitiu conquistar seu amor (398de).

“Homem” (ἄνθρωπος) proviria da contração da expressão “o que examina aquilo que vê” (ἀναθρῶν ἃ ὀπωπε), indicando a capacidade que o homem tem de refletir ou pensar sobre as coisas (399c).

As conclusões que Sócrates extrai da aplicação do método etimológico são as seguintes:

As palavras podem ser formadas e alteradas mediante o acréscimo, eliminação, transposição ou a substituição das letras que as constituem. Também o deslocamento de acentos (como no caso de herói – *éros*) ou a contração de dois ou mais nomes são maneiras de alterar as palavras (394b; 399a).

No entanto, esse método tem o grave problema de permitir que, ao se acrescentar ou suprimir letras de forma arbitrária, se possa relacionar, de maneira igualmente arbitrária, qualquer nome a qualquer coisa (399a b; 414e). Com esse método, é possível até mesmo, fazendo alterações nas letras, fazer com que uma palavra venha a significar *o contrário* do que ela afirmava anteriormente (cf. 418 a b). Além disso, na maioria das vezes, os nomes são

alterados segundo critérios de beleza ou maior facilidade de pronúncia, e não se levando em conta a sua adequação à natureza do objeto.

Portanto, a conclusão geral negativa a que se chega é que, ao nível das palavras, não é possível detectar a natureza da coisa por causa da arbitrariedade de sua aplicação, o que significa que ainda não encontramos os critérios adequados de uma nomeação correta.

E essa arbitrariedade tem uma explicação. Segundo Sócrates, os nomes foram atribuídos às coisas na suposição de que a doutrina de Heráclito, que diz que “todas as coisas se movem e nada permanece pois a sua causa é um impulso para frente” (401d), é verdadeira. Não há nada estável e seguro na natureza das coisas, todas fluem constantemente, estão em movimento e são “cheias de mobilidade e gerações” (411c).

Por isso em quase todas as etimologias, Sócrates deriva o sentido das palavras analisadas de tal forma que elas são interpretadas como se referindo, originariamente, aos termos que expressam movimento e termos correlatos. Inclusive as palavras que nomeiam faculdades cognitivas são interpretadas assim:

“A ‘razoabilidade’ (φρόνησις); efectivamente, trata-se do conhecimento da mobilidade e do fluxo (ῥοῦ νόησις). (...) Se quiseres outro nome, o «pensamento» (νόησις) exprime de todas as maneiras a investigação e o exame da geração (νώμησιν). E, se quiseres outro nome, a própria «intelecção» é o desejo do novo (ἔσις τοῦ νέου), e o fato de os entes serem novos significa que estão constantemente a ser gerados; e é a isto que a alma aspira, como mostra aquele que deu o nome neosis (νεόεσιν). (...) Por sua vez, o saber (ἐπιστήμη) mostra que a alma, uma alma de certo valor, segue (ἔπι) as coisas no seu movimento, sem ficar para trás nem correr à sua frente; razão pela qual é necessário rejeitar o e, chamando-lhe ‘pistêmê’. Por sua vez, (...) ‘compreender’ (συνιέναι) significa que a alma avança em conjunto com as coisas. Por seu lado, a ‘sabedoria’ (σοφία) significa uma ligação à mobilidade. Trata-se de um nome profundamente obscuro e estranho; mas convém atentar nos poetas e recordar que eles dizem, muitas vezes, acerca daquelas coisas que começam a avançar rapidamente, que ‘se precipitaram’ (ἐσύθη)” (411d-412a).

Mesmo o termo “essência” (οὐσία), que seria a “causa e o princípio de todas as coisas”, é interpretado como se referindo a movimento, pois seria derivado de ὠσίνα que significa “impulso para a frente” (401ce).

Como vimos na capítulo 1, a doutrina de Heráclito do fluxo universal era adotada pelos sofistas (Protágoras e Górgias), para explicar a percepção, pois essa era entendida como ocorrendo, graças ao contato dos nossos órgãos dos sentidos com as emanções dos objetos. Por isso, tanto os objetos, para gerar as emanções, quanto os nossos órgãos sensíveis, para serem afetados pelas emanções, devem ser móveis. Ora, também o significado das palavras era explicada por uma teoria análoga, isto é, as emanções dos objetos causariam em nós o surgimento das palavras respectivas, que, por isso, representam as coisas tal como elas são. Mas, se tudo está em movimento, Sócrates argumenta que qualquer palavra poderia ser atribuída a qualquer coisa, o que significa, na verdade, que os significados das palavras podem ser alterados a qualquer instante. Mas, nesse caso, não teríamos nenhum critério, nenhuma regra para a nomeação e não haveria qualquer correção dos nomes.

Outro problema muito grave desse método, segundo Sócrates, é que, de acordo com o método etimológico, se não se conhece o sentido dos nomes primitivos, não se conhece o sentido dos nomes derivados deles e, portanto, para se interpretar um nome, é necessário remontar aos nomes primitivos de onde ele provém. O problema é que o processo de derivação pode continuar ao infinito, pois sempre podemos perguntar pelo sentido de uma palavra e, feita a derivação dessa em termos de um nome primitivo, perguntar, a seguir, pelo significado deste nome primitivo. Como as palavras podem ser viradas “por todos os lados” (421d), sempre é possível encontrar outro termo que explique a origem da palavra primitiva, e assim sucessivamente. Esse processo só cessaria caso encontrássemos nomes que não podem ser decompostos em outros nomes, nomes que seriam como que os elementos mínimos, não mais divisíveis, dos nomes derivados, caso contrário a derivação não teria fim. Esses nomes

primitivos não seriam explicáveis por meio de outros nomes. Mas como, então, os nomes primitivos indicariam a natureza das coisas? (421c-423e)

Ora, apesar dessa conclusão negativa, o estudo das etimologias também nos trouxe um resultado positivo importante: o de indicar que as palavras são formadas pela combinação de elementos básicos (*stoikeía*): as letras (*grámmata*). Não seria, então, ao nível destes elementos, as letras e sua combinação em sílabas, que seria possível encontrar a expressão verdadeira da natureza da coisa nomeada? É essa possibilidade que Sócrates passa a investigar.

A hipótese que norteia a pesquisa de Sócrates é que a atribuição correta dos nomes tende a mostrar a natureza da coisa e supõe-se que os nomes que usamos atualmente são derivados a partir da modificação de nomes primitivos que seriam os nomes originários das coisas. Agora será investigada a possibilidade de os nomes primitivos realizarem essa atribuição, graças ao “poder” dos elementos dos quais eles são compostos: as letras e suas combinações em sílabas.

Para se chegar aos elementos mínimos de qualquer coisa é necessário dividi-la. Sócrates propõe então que se aplique o método da divisão (*diaíresis*) às palavras. Esse método, aplicado ao problema em questão, consiste nos seguintes passos:

- 1) Decompor os nomes em sílabas e as sílabas em seus elementos constituintes: as letras.
- 2) Distinguir as letras e classificá-las em vogais, consoantes e semivogais.
- 3) Realizar um processo análogo com os seres: decompô-los em seus elementos constituintes, classificá-los em gêneros e espécies, agrupá-los e relacioná-los entre si, segundo suas semelhanças.

4) Estabelecer relações apropriadas entre as letras e os objetos, ora uma letra para cada objeto, muitas letras ao mesmo tempo, formando as sílabas que, reunidas, formam os nomes e verbos que, reunidos por sua vez, formam o discurso.

Sócrates se declara incapaz de realizar a classificação dos seres, mas indica quais seriam os elementos primitivos da linguagem: rô (ρ) exprime “movimento”, “mobilidade”, “mudança”, “fluir”; fi (φ), psi (ψ), sigma (σ), zeta (ζ) e iota (ι), “por serem letras aspiradas”, exprimem “agitação”; delta (δ) e tau (τ) exprimem “compressão”, “suspensão” (pois a língua é comprimida e pressionada para pronunciar essas letras); analogamente, como “a língua deslisa” para pronunciar o lambda (λ), esse exprime “liso”, “escorregadio”; g (γ) “viscosidade”; nu (ν) “dentro”, “no interior”; alfa (α) “grande”; eta (η), “comprimento” (“pois se tratam de letras grandes”); ômicron (ο), “redondo”, por motivos óbvios. Ou seja, a presença da letra rô (ρ), por exemplo, em palavras que contém alguma referência a movimento, como ῥεῖν (fluir) ῥοῆ (fluxo), τρόμος (tremor); κρούειν (bater); θραύειν (esmagar), ἐρείκειν (partir); θρύπτει, (quebrar); κερματίζειν (esmigalhar); ῥυμβεῖν (girar), etc., não é coincidência, pois é esse elemento que representa a mobilidade através da vibração da língua necessária para pronunciar-lo. Portanto, esses seriam os *blocos significativos mínimos da linguagem*, e é pela combinação apropriada desses elementos¹⁹ que se gerariam as palavras que expressam corretamente a natureza ou a essência das coisas (426c-427d).

Se nós não pudéssemos usar a fala, procuraríamos indicar as coisas às outras pessoas, usando meios como gestos de cabeça ou com as mãos, e tentaríamos imitar o mais exatamente possível a natureza da coisa que queríamos indicar para sermos compreendidos. Da mesma forma, os elementos mínimos da linguagem “exibem”, “manifestam”, “indicam” (δηλοῶ) a natureza das coisas pela imitação (μίμημα) do ser, da essência delas. “Isto é a correção dos nomes”, conclui Sócrates.

¹⁹ Note-se, entretanto, que Sócrates analisa apenas 14 letras de um total de 24 que o alfabeto grego possui (Mérédier, 1950, p. 26).

Tendo defendido o naturalismo, Sócrates pergunta a Crátilo se ele está satisfeito.

2.3 A tese naturalista

Crátilo, então, passa a defender a posição naturalista: para ele, existe naturalmente uma denominação correta (ὀνόματος ὀρθότητα) e exata para cada um dos seres (383ab). Para Crátilo, pronunciar um nome equivale a apresentar a própria coisa em suas características essenciais. Um nome é uma representação, entendida mesmo como uma exibição (δήλωμα), da coisa nomeada (cf. 435a). Dizer o nome de uma pessoa seria então como que apresentar à pessoa em questão o nome que é a imitação dessa pessoa. Como ficará mais claro, durante a elucidação de tese de Crátilo que se segue, para esse os nomes manifestam, representam as coisas, por meio da sua *semelhança* com elas, e não por uma convenção casual, como acredita Hermógenes.

Crátilo concorda com Sócrates que a correção dos nomes consiste em mostrar a natureza da coisa e que os nomes são feitos para instruir. Mas a discordância com Sócrates ocorre porque, para Crátilo, não há nomes mal-aplicados, nem nomes melhores e nomes piores do que outros: todos os nomes são corretos, bem-atribuídos, ou não são nomes (429d). O nome “Hermógenes”, por exemplo, que significa descendente de Hermes, o deus da riqueza e do discurso (cf. etimologia de Hermes em 408b), não pertence ao personagem citado, mas a outra pessoa que tem as características descritas pelo nome, o que não é o caso de Hermógenes. Não podemos nem dizer que o nome é mal-aplicado ou errado, pois é impossível falar falso: Crátilo defende essa posição com um argumento que já é nosso conhecido, pois o analisamos no capítulo 1: “De que modo, Sócrates, dizendo alguém o que diz, como poderá dizer o que não é? Dizer algo falso não é isto mesmo, será dizer as coisas que não são?” (λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μή τὸ ὄν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ ψευδῆ

λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν - 429de). Quem chamasse a Hermógenes de “Crátilo”, por exemplo, faria algo inteiramente sem sentido, isto é, só produziria com a boca um “ruído inarticulado”, uma mera agitação de ar (430a).

Portanto, apesar de a posição de Crátilo ser diametralmente oposta à de Hermógenes, ela leva, porém, às mesmas conclusões do convencionalismo.

2.3.1. Nome como imitação

Para escapar dessas contradições, Sócrates claramente separa nome e objeto: uma coisa é o nome, outra coisa é o objeto que é nomeado pelo nome (ἄλλο μὲν ἄν [...] τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν - 430a). Mas se o nome e o objeto estão separados, como o primeiro pode se referir ao segundo?

Sócrates compara o nome a uma pintura: assim como essa, o nome seria como que uma imitação (*mimesis*) da coisa. Ora, pode-se atribuir o retrato de um homem a um homem ou a uma mulher. No primeiro caso, faríamos uma atribuição correta, no segundo, essa atribuição seria incorreta. Algo análogo ocorre com as palavras, pois podemos mostrar uma palavra escrita em um pedaço de papel e perguntar a pessoa se esse é o seu nome. À atribuição correta de um nome a uma coisa Sócrates chama de verdadeira, enquanto que à atribuição incorreta de falsa. Mas como, exatamente, essa atribuição é feita?

Para se atribuir os nomes corretamente, é necessário distribuir os elementos da mesma forma como os elementos correspondentes do objeto se organizam, isto é, não se deve deixar nada faltar, nem acrescentar nada a mais do que o contido no objeto. Um nome é uma imagem bem produzida. Mas um nome que deixe de fora aspectos relevantes do objeto, ou acrescente coisas que não lhe pertencem, seria um nome mal-produzido e mal-atribuído, mas não deixaria, por isso, de ser um nome, uma imagem, uma imitação, embora precária, do objeto. Assim, é possível dizer a verdade ou não dizer a verdade, dizer o falso: nesse caso, o nome é

inexato. E, sendo possível a atribuição errada de nomes, também é a de verbos e a de frases, pois uma frase é composta de nomes e verbos (431c).

Crátilo, porém, argumenta que os nomes só são iguais às coisas porque os elementos de que são compostos são semelhantes aos elementos das coisas. Nesse caso, tirar ou acrescentar algo a uma imagem, tirando ou acrescentando letras ao nome, equivaleria a formar outra imagem-nome, diferente da primeira, imagem-nome essa que se referirá, portanto, a alguma outra coisa (431e-432a).

Mas Sócrates objeta que, se a imagem reproduz completamente e exatamente o objeto original em todas as suas partes e em todos os seus detalhes, essa imagem seria um segundo objeto, idêntico ao primeiro. Ou seja, não teríamos um objeto e a sua imagem (seu nome), mas dois objetos indistinguíveis.

O crucial é que *o nome, para se referir a algo, não precisa ser uma duplicação exata de um objeto*: não é preciso representar *todas* as características do objeto, mas apenas as que são essenciais para a sua identificação. O necessário para representar corretamente uma coisa, por meio de uma palavra, pode, inclusive, ser apenas uma única letra. Se o nome contém todos os elementos essenciais, é bem-aplicado, e é um nome verdadeiro; se não, sendo mal-estabelecido, é um nome falso. Assim, uma imagem não deixa de ser imagem de determinado objeto, se algo lhe é acrescentado ou subtraído (desde que não seja algo essencial à representação do objeto); analogamente, um nome não deixa de ser nome de algo, se lhe acrescentamos ou retiramos letras que o compõem (431c-433c).

Crátilo termina por admitir que um nome bem-atribuído contém as letras necessárias para representar o objeto, letras estas que são, de alguma forma, imitações, isto é, são semelhantes (ὅμοια), às coisas nomeadas (433bc). Um nome que não seja adequadamente atribuído terá algumas letras que não representam a coisa, mas, mesmo nesse caso, ainda terá as necessárias para representar a coisa, e será o nome dessa coisa.

Mas, se as palavras têm elementos (letras) incompatíveis com o significado que representam, como então é possível identificar o que é representado? Por exemplo, as letras ρ e σ significam “asperidade”; por isso, a palavra que, em grego, significa “asperidade”, pode ser grafada de dois modos: sklêrotês ou sklêrotêr pois ρ e σ são equivalentes. Mas essa palavra contém um λ, letra que indica maciez que é o contrário da aspereza. Crátilo afirma que o λ não foi inserido com propriedade nessa palavra. Mas Sócrates observa que, apesar de a palavra conter elementos que indicam o contrário do que ela como um todo exprime, Crátilo pode entender a que Sócrates se referia. Ou seja, mesmo que o nome não se assemelhe à coisa nomeada, ainda assim podemos entender seu significado (434bc).

A explicação desse fato, dada pelo próprio defensor da tese contrária, Crátilo, é que entendemos o significado dessas palavras, graças à *convenção*. Se é possível entender algo, por meio de um nome que não se assemelha completamente à coisa nomeada, é porque nos exprimimos por convenção. Assim, os participantes do debate terminam por admitir que há sempre uma parte de convenção na significação dos nomes. Diz Sócrates:

Agrada-me a tese segundo a qual os nomes são, na medida do possível, semelhantes às coisas, mas receio que, na verdade, e como dizia Hermógenes, essa tal semelhança seja uma coisa um tanto pegajosa, e que se nos torne necessário recorrer a esse dispositivo grosseiro que é a convenção para estabelecermos a correção dos nomes (435c).

2.3.2 Crítica à equação nome – coisa.

Essa admissão leva, como consequência, à refutação de mais uma afirmação que estaria implicada na tese de Crátilo de que os nomes revelariam a essência das coisas. Se esse fosse o caso, poderíamos concluir que quem conhece o nome conhecerá também a coisa que é nomeada (ὅς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίσθηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα.). Ou seja, para se conhecer a realidade bastaria o estudo das palavras que usamos para nos referir a ela.

Sócrates mostra que, no entanto, não há nenhuma garantia de que o *nomotéta* tenha

atribuído os nomes corretamente. (438b). Como exemplo, realiza uma rápida análise etimológica em alguns termos, mostrando que eles podem ser explicados como representando imobilidade, fixidez, suspensão, etc.:

O ‘saber’ (ἐπιστήμη) (...) parece significar (σημαίνουντι) que fixa (ἵστησιν) a nossa alma nas coisas, em vez de significar que ela se move em conjunto com elas. (...) Pensa depois em ‘firme’ (βέβαιον), que é uma imitação (μίμημα) de uma certa base (βάσεως), e do repouso (στάσεως), mas não da mobilidade. Em seguida, o ‘relato’ (ἱστορία) que significa, de certa maneira, a fixação do fluxo (ἵστησι τὸν ῥοῦν). E o ‘seguro’ (πιστόν) significa, de todas as maneiras, o fixar (ἵσταίν). Depois, ‘memória’ (μνήμη) indica para qualquer pessoa que há uma suspensão (μονή) na alma, e não mobilidade (437ab).

Isso quer dizer que o mero estudo das palavras não nos permite responder, por exemplo, à questão se a realidade está em fluxo permanente, como propõe Heráclito, ou se, ao contrário, ela é estática e inalterável, como defenderia Parmênides, pois, se podemos encontrar na linguagem palavras que são interpretadas como expressando movimento, existe também outro grupo de palavras que expressam imobilismo (437c).

Sócrates lembra que no caso de a tese de Heráclito ser correta, “nem seria mesmo razoável afirmar a possibilidade do conhecimento, se todas as coisas se transformam e nada permanece fixo” (440a).

Além disso, se apreendemos as coisas unicamente através dos nomes, como o *nomotéta* poderia ter chegado a conhecer as coisas que devia nomear, conhecimento necessário para lhes aplicar os nomes adequados, se, justamente, os nomes das coisas ainda não existiam? (438ab)

A conclusão do *Crátilo* é que não é possível determinar-se o significado das palavras por meio de outras palavras, pois, neste caso, qualquer palavra pode, mediante alterações adequadas em suas letras componentes, significar qualquer coisa. Pelo mesmo motivo, não é possível conhecer o significado de uma palavra através de sua aparência exterior, pois palavras não são cópias fiéis que retratam as coisas.

Também não é possível explicar o sentido das palavras derivando-as de outras palavras, pois, adicionando, suprimindo ou transpondo letras, pode-se transformar qualquer palavra em qualquer outra e, desta forma, atribuí-la a qualquer coisa. Quer dizer, a linguagem também não tem fixidez. Por fim, quando se tenta decompor a linguagem em certos componentes significativos mínimos (sílabas ou letras) que não podem ser explicados, por meio de outros nomes, e se procura relacionar, através da imitação, esses elementos com elementos básicos da realidade, chega-se a conclusão de que o significado das palavras não é dado pela própria linguagem, nem por sua relação com objetos sensíveis, mas fora dela.

Sócrates conclui que não é a partir dos nomes, mas a partir de si mesmas que as coisas devem ser conhecidas (439b): “Teremos que procurar outras entidades, para além dos nomes, que nos mostram, sem os nomes, qual dos dois grupos é o verdadeiro, exibindo a forma clara a verdade dos seres” (438d).

O convencionalismo, para quem qualquer palavra pode ser o nome de qualquer coisa de modo que todos os nomes estão bem-aplicados, e o naturalismo, que postula a identidade entre o nome e a coisa nomeada, revelando a essência da coisa como ela realmente é, apesar de parecerem ser teses diametralmente opostas, levam, no entanto, à mesma conclusão: todos os nomes que usamos são verdadeiros e, portanto, não há falsidade, conclusão que é embasada com um apelo ao relativismo protagórico, no caso do convencionalismo, ou à teoria do fluxo perpétuo de todas as coisas, no caso do naturalismo.²⁰

O ponto de Platão contra as duas teorias é que elas não explicam o fato de que nós podemos compreender o significado das palavras, independentemente da forma (presença ou ausência de certas letras ou acentos) na qual elas são grafadas. O conteúdo cognitivo que elas transmitem, isto é, seu significado, permanece constante, de certa forma, apesar de quaisquer

²⁰ Vimos no capítulo 1 que as duas teses, o relativismo protagórico e o fluxo universal, estão intimamente associadas.

alterações que os seus nomes sofram. O *Crátilo* resulta na afirmação de que as palavras não são, em si, portadoras de significado, mas transmissoras dela.

De onde provém o significado das palavras? O *Crátilo* também rejeita a tese de esse significado ser identificado com os objetos exteriores aos quais as palavras se referem, como postularia uma teoria referencial da linguagem do tipo que estudamos no capítulo 1.

E, como vimos na Introdução, Platão defende uma teoria proposicional da linguagem, na qual as Idéias fazem o papel do que metafísicos contemporâneos chamam de proposição. Mas para que as Idéias realmente tenham essa função, Platão ainda terá que detectar e superar alguns problemas dessa Teoria, tal como foi apresentada em diálogos como a *República* e o *Fédon*. É para dar conta destas tarefas que Platão escreveu respectivamente os diálogos *Parmênides* e *Sofista*, ao primeiro dos quais passamos agora.

Capítulo III

O *Parmênides* e a crise da Teoria das Idéias

"Vinte e cinco séculos após ter sido escrito, o Parmênides permanece um mistério para os seus leitores e, para os especialistas cuja tarefa é entendê-lo, um escândalo" (R. E. Allen).

Como se sabe, no diálogo *Parmênides* a teoria das Idéias é submetida a uma impressionante série de críticas. Essas críticas parecem ser tão demolidoras para a sustentação da teoria das Idéias que um dos poucos casos em que podemos encontrar um consenso entre os comentaristas de Platão é na opinião de que, por causa destas críticas, Platão realizou, nos diálogos escritos após o *Parmênides*, alterações na Teoria das Idéias. Infelizmente, esse consenso cessa rapidamente quando se trata de mostrar com exatidão quais são essas alterações ou qual a sua extensão: alguns autores acham que as alterações foram pequenas,

talvez apenas ao nível da linguagem que Platão usa para se referir às Idéias; outros defendem que as alterações foram significativas e volumosas, enquanto alguns poucos acreditam inclusive que Platão teria abandonado a Teoria das Idéias e se voltado para uma espécie de (neo)pitagorismo no *Timeu*.

Acreditamos que as críticas implicam o aprofundamento da teoria, com a tentativa de resolução de suas ambigüidades. Em nossa leitura, a secção crítica do *Parmênides* mostra claramente que, tal como formulada nos diálogos *Fédon* e *República*, a teoria das Idéias não é capaz de garantir a possibilidade de um discurso significativo sobre os objetos (130a-135b). As Idéias serão introduzidas para explicar como um objeto sensível pode, sem contradição, ter e não ter uma propriedade, mas Parmênides mostrará que, sem alguma reformulação importante em sua concepção, elas impedem, ao nível da linguagem, a predicação de propriedades (cf. Wilmet, 1990: p. 107).

Mas o *Parmênides* não se limita a essa primeira parte crítica: após Sócrates mostrar-se incapaz de refutar as objeções de Parmênides e defender a teoria das Idéias, na segunda parte do diálogo, Parmênides apresenta um exercício dialético no qual são examinadas as conseqüências que decorrem tanto da afirmação quanto da negação da existência do Uno, exame que se desdobra em 8 Hipóteses (ou deduções) (135b-166c), e o exercício é claramente destinado a ajudar Sócrates a superar as aporias da teoria das Idéias.

Portanto, na análise que se segue, vamos dividir o *Parmênides* em três partes: a seção em que Zenão apresenta o paradoxo da impossibilidade da existência da multiplicidade e a resposta de Sócrates a esse paradoxo, com a postulação da teoria das Idéias; a seção em que Parmênides mostra a série de aporias a que essa teoria leva; e o exercício dialético que apresenta a solução dessas aporias.

3.1 A Teoria das Idéias como resposta ao paradoxo de Zenão

Usando a estratégia da redução ao absurdo, Zenão procura defender a afirmação de Parmênides de que “tudo é um”, mostrando que, se admitimos a tese contrária, segundo a qual o múltiplo existe, surgem paradoxos. Se as coisas são múltiplas, diz Zenão, elas são semelhantes e dessemelhantes. Mas coisas semelhantes não podem ser dessemelhantes nem as dessemelhantes semelhantes. Logo, as coisas não são múltiplas, pois essa seria uma “situação impossível”, e a multiplicidade não existe (127e-128a).

O texto apresenta o argumento de Zenão nessa forma concisa, e não fica muito claro como entendê-lo, mas acreditamos que ele pode ser explicitado assim: para haver uma pluralidade, é necessário que haja muitas coisas, e que cada uma seja diferente das outras. Logo, todas as coisas são diferentes entre si. Mas, se todas elas são diferentes, então todas têm algo em comum, e ter algo em comum as faz semelhantes. Como o que as faz semelhantes é o fato de serem dessemelhantes entre si, chega-se à conclusão paradoxal de que as coisas de uma multiplicidade devem ser semelhantes e dessemelhantes, conclusão que é considerada absurda. Logo, a hipótese de que há pluralidade deve ser descartada.

A existência de uma pluralidade implica que as mesmas coisas sejam e não sejam semelhantes. Por exemplo: cada membro de uma pluralidade é semelhante aos outros, porque todos “são” (existem). Mas, ao mesmo tempo, cada um deve ser diferente de todos os outros, e para isso deve ter alguma característica própria, única, que nos permita identificá-lo como único em relação aos demais. Mas se cada coisa é semelhante e dessemelhante, os opostos semelhante e dessemelhante serão o mesmo. Como isso é impossível, não pode haver pluralidade (Allen, 1997: p.90-1).

Para defender a existência da multiplicidade e refutar Zenão, Sócrates postula a existência das Idéias, que existem em si e por si e são separadas das coisas sensíveis (que são múltiplas). Existiria uma Idéia *em si* da Semelhança, e existiria a Idéia, contrária a essa, do Dessemelhante. As coisas sensíveis participariam nas Idéias, sendo semelhantes, se

participam da Idéia da Semelhança, e dessemelhantes, se participam da Idéia da Dessemelhança. Ora, nada impede que algo participe simultaneamente de *ambas* as Idéias e seja afetada por ambas, de modo que, em si mesmo, ele seja semelhante *e* dessemelhante (128d-129b).

Para Zenão, um dedo grande não poderia ser um dedo pequeno pois ele considerava o dedo e a sua propriedade (grande) como uma coisa única, um “dedo-grande”. O paradoxo de Zenão se baseia em uma concepção de significado que identifica o significado de uma palavra com o objeto que ela nomeia (cf. Allen, 1997, p. 91). Portanto, Zenão se move no marco de uma teoria referencial da linguagem (TRL) como a que estudamos no capítulo 1. Como vimos, nessa teoria o significado de uma palavra é o objeto ao qual ela se refere. Ora, o referente da expressão “dedo-grande” deve ser então um objeto tomado em sua unidade, dedo-grande, o referente de “dedo-pequeno” será então outro objeto, diferente do primeiro, um dedo-pequeno. Não há espaço, neste tipo de teoria, para a consideração de um objeto-dedo com a propriedade de ser pequeno, e o (mesmo) dedo com a propriedade de ser grande. Na TRL a predicação de propriedades a um objeto é problemática e leva aos paradoxos do tipo apontado por Zenão, pois, “se não há distinção entre ser e ser A [isto é, ter a propriedade A], então qualquer segunda coisa B ou é igual a A ou não é. Logo, não há pluralidade” (cf. Allen, 1997, p. 91).

Com a postulação da existência das Idéias, Sócrates realiza justamente essa separação entre a coisa e a(s) propriedade(s) que a coisa possui, entre o que é predicado de uma coisa e a coisa da qual se predica algo, necessária para evitar os paradoxos de Zenão.

Sócrates separa as Idéias Grande e Pequeno das coisas que têm a propriedade de serem grandes e pequenas. O dedo pode ser grande ou pequeno, participando de ambas as Idéias (e de tantas outras quantas forem suas propriedades) simultaneamente. Diz Sócrates:

Se alguém demonstrar que eu sou um e múltiplo, que há de espantoso nisso? Quando quiser mostrar que sou múltiplas coisas, dirá que uma coisa é meu

lado direito, outra, o esquerdo, e que uma coisa é a frente, outra, a parte de trás, e do mesmo modo com relação à parte inferior e superior, pois participo, creio, da quantidade; e, por outro lado, quando <quiser mostrar> que sou um, dirá que, dos sete que estão aqui, eu sou um homem, participante que sou também do um (129c).

As Idéias do Grande e do Pequeno, do Um e do Múltiplo em si, porém, não se confundem. Demonstrar que algo é múltiplas coisas e um não é a mesma coisa que demonstrar que o Um é Múltiplo ou que o Múltiplo é Um. É por isso que Sócrates repete por três vezes que ficaria “cheio de espanto” (*thaumastós* – a mesma palavra para a origem da filosofia), se alguém lhe demonstrasse que as Idéias, inicialmente separadas umas das outras, em seguida pudessem ser misturadas ou entrelaçadas (*plekoménen* – 130a) entre si, pois isso implicaria que o Um seja Múltiplo e o Múltiplo seja Um. Isso apenas transferiria a aporia de Zenão do sensível para a teoria das Idéias.

Se alguém, em primeiro lugar, separasse umas das outras as Idéias mesmas em si mesmas – por exemplo, a semelhança, a dessemelhança, a quantidade, o um, o repouso, o movimento e todas as coisas deste tipo – e em seguida mostrasse que estas, entre si, podem ser misturadas e separadas (*συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι*), eu pelo menos, ficaria encantado, cheio de espanto (129de).

Em nossa leitura, esse é o ponto central do diálogo, *pois é a esse desafio socrático que Parmênides responderá*, primeiro, com uma série de objeções à teoria das Idéias e, segundo, com o exercício dialético da segunda parte. As objeções terão como foco mostrar que, *se as Idéias são consideradas como unas em si*, desse fato decorre uma série de aporias e a Teoria das Idéias perde completamente todo poder explicativo. O exercício dialético, por sua vez, mostrará (para a provável admiração de Sócrates) que o Um e o Múltiplo de certa forma se entrelaçam, pois, se há o Um, há o Múltiplo, e se há o Múltiplo, há o Um: embora distintos, ambos os conceitos se co-implicam mutuamente e não podem ser pensados ou existir isoladamente.

Vejamos quais são as críticas de Parmênides à Teoria das Idéias e qual o seu significado para o nosso estudo.

3.2 As aporias da teoria das Idéias

3.2.1 De quais entidades existem Idéias? (130b)

Interrogado por Parmênides, Sócrates considera mais natural aceitar a existência de Idéias para conceitos abstratos, tais como “justiça”, “igualdade”, “semelhança”, “belo” e “bom” do que para palavras que têm um referente concreto, como “homem”, “fogo”, “água”, e não aceita que haja Idéias de coisas como cabelo, sujeira ou lama. Mas, como vimos, a Teoria das Idéias do período médio postula que cada termo da linguagem ganha seu significado graças à existência de uma Idéia homônima (argumento um sobre muitos) e, se não há Idéias, como explicar o significado destas palavras? Qual a sua referência? Porque haveria algumas coisas cujo nomes provem das Idéias e outras não?

A série de aporias que seguem ataca diretamente o problema da unicidade das Idéias. Afirmar que uma Idéia seja “Um” pode significar duas coisas: (1) que cada Idéia é *una, indivisível, sem partes* ou (2) que só existe uma *única* Idéia de cada multiplicidade (só existe uma única Idéia do Belo, por exemplo).²¹ Parmênides vai mostrar, no entanto que, em ambos os casos, ocorrem aporias.

3.2.2 Dilemas da participação

Parmênides afirma que só existem duas maneiras de concebermos a participação das Idéias nas coisas: ou as Idéias estão inteiramente em cada coisa ou apenas em parte. Porém, se a Idéia está *toda* nas coisas, estaria separada de si mesma e, portanto, não seria una (130e). Se

²¹ Para um estudo destas ambigüidades, no poema de Parmênides e nos diálogos do período médio de Platão, ver Teloh, p. 125-9.

a Idéia está *em parte* nas coisas, no entanto, também surgem aporias, que Parmênides exemplifica, através dos seguintes exemplos:

- se a Idéia do Grande é dividida em partes, o que participa do Grande será grande em virtude de uma *parte* do Grande; como a parte é sempre *menor* do que o todo, conclui-se que uma coisa seria grande por participar na Idéia do Menor;

- a Idéia do Pequeno é *maior* do que a parte dela que participa na coisa pequena; logo, diríamos que o pequeno é pequeno em virtude do Maior;

- pelo mesmo motivo algo igual seria igual por causa da Idéia do Pequeno, e não por causa da Idéia do Igual (131c).

A conclusão, portanto, é que uma Idéia, se for concebida como uma, não pode ser dividida, sem que surjam paradoxos.

3.2.3 Regresso infinito (Terceiro Homem) (132a)

Como vimos, uma das principais premissas da Teoria das Idéias é que deve existir uma Idéia para cada multiplicidade que possui algo em comum. Se várias coisas A, B, C e D são grandes, deve existir uma Idéia da Grandeza na qual elas participam e em virtude da qual elas são grandes. Mas se é assim, Parmênides constata que agora teremos uma nova multiplicidade, formada pelo conjunto das múltiplas coisas grandes $G = \{A, B, C, D\}$ e a Idéia de Grandeza (FG), pois G e FG têm uma propriedade em comum, a grandeza. Logo, deve haver uma Idéia de Grandeza para essa multiplicidade, que chamaremos de FG_2 . Agora, no entanto, temos, novamente, outra multiplicidade, formada por G, FG e FG_2 (as coisas múltiplas, a Idéia de Grandeza das coisas múltiplas e a Idéia de Grandeza da Idéia de Grandeza + as coisas múltiplas). Para abranger esse novo conjunto $\{G, FG, FG_2\}$, devemos postular uma nova Idéia de Grandeza (FG_3), o que dá origem a uma nova multiplicidade $\{G,$

FG, FG₂, FG₃} e assim ao infinito. A conclusão é que não existiria uma única Idéia de Grandeza, mas infinitas.

Em resumo: as Idéias são concebidas como Unas, o que pode significar duas possibilidades:

- cada Idéia é *indivisível, sem partes*. Mas as Aporias da Participação mostram as contradições de se conceber as Idéias sendo indivisíveis;

- cada Idéia é *única*: só existiria uma Idéia de cada multiplicidade. O argumento do Regresso Infinito mostra que teríamos, não uma única, mas infinitas Idéias para cada multiplicidade.

A conclusão, portanto, até aqui, é que, em qualquer caso, seja se forem concebidas como indivisíveis, seja se forem concebidas como únicas, as Idéias não podem, sem contradição, participar nas coisas.

3.2.4 “A maior aporia”: as Idéias em si seriam incognoscíveis (133b)

O fracasso de Sócrates em mostrar como as Idéias se relacionariam com os objetos leva à conclusão inevitável de que haveria um hiato insuperável entre os dois mundos (Gill, 1996 p.46), e as conseqüências dessa conclusão, que são consideradas a maior dificuldade da Teoria das Idéias, são examinadas a seguir.

Se as Idéias são em si (unas, indivisíveis), a discussão anterior mostrou que elas existiriam separadas de nós. As Idéias só se relacionariam entre si e não com as coisas sensíveis. Os seres sensíveis também só se relacionariam entre si e não com as Idéias. Que as Idéias existam “separadas” significa, portanto, que elas são ontologicamente independentes das coisas sensíveis (Gill, 1996 p.46), não havendo nenhum nexos causal (ou qualquer outro tipo de nexos) entre as Idéias e as coisas (134cd).

O conhecimento é concebido como sendo conhecimento de alguma coisa, portanto, o conhecimento é sempre relativo a algo (Rickless, 1998, p. 535²²). Mas como as objeções de Parmênides e a incapacidade de Sócrates em respondê-las levaram à conclusão de que o mundo das Idéias e o mundo sensível não se comunicam, então o conhecimento não pode ser relativo às Idéias, ou seja, não há conhecimento de nenhuma Idéia (134a-c). Portanto, as Idéias em si seriam incognoscíveis, não teríamos acesso intelectual a elas, com o que a Teoria das Idéias perderia totalmente seu poder explicativo.

Porém, Parmênides enfatiza que, sem as Idéias, são impossíveis a linguagem, a dialética e a filosofia:

Entretanto, (...) se alguém (...), ao atentar para todas [as aporias mencionadas] há pouco e para outras deste tipo,²³ não admitir que haja Idéias dos seres e não definir uma Idéia de cada coisa, nem sequer terá para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma Idéias sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder de dialogar [e de filosofar] (135b).

Como já procuramos explicar anteriormente, as Idéias foram postuladas como as portadoras de significado para o discurso lingüístico. Ora, a argumentação de Parmênides não tem por objetivo negar a existência das Idéias, mas, ao contrário, mostrar que, mesmo pressupondo-as como existentes, o fato de elas serem concebidas como unas não permite e, na verdade, inclusive impede, que elas cumpram esse papel.

Se há apenas uma Idéia de Justiça, então, palavra “justiça” tem um único significado, isto é, ela se refere a uma única entidade, a Idéia de justiça. A conclusão óbvia deste raciocínio é que não podemos aplicar a palavra “justiça” a nada mais: não podemos nomear casos concretos ou certas pessoas à nossa volta de “justos” ou “justas”, muito menos aplicar

²² Agradeço ao colega Nazareno de Almeida por ter chamado a minha atenção para o excelente artigo de Rickless.

²³ Parmênides deixa claro que as aporias apresentadas são apenas umas poucas de um conjunto maior de objeções que se poderiam fazer à Teoria das Idéias. Ver 134e.

essa palavra a vários casos de justiça diferentes. “Justo” só pode ser aplicado à Idéia de justiça.

Não é possível negar a teoria das Idéias, sem cair em inconsistências. No entanto, também não é possível aceitar essa teoria tal como foi apresentada por Sócrates, sem sofrer outras inconsistências.

Como Parmênides enfrentará essas aporias? Parmênides não superará as aporias da Teoria das Idéias, negando que elas sejam Unas, mas fazendo um exame detalhado dos diferentes significados (aspectos) do conceito Um. Essa análise mostrará que o Um não pode ser pensado isoladamente em si, mas apenas em sua relação com as outras Idéias (Múltiplo, Semelhante, etc.), pois sempre que consideramos o Um em si, isoladamente, surgem os paradoxos que dão a fama de aporético ao diálogo *Parmênides*. Platão não demonstrará que o Um é Múltiplo ou que o Múltiplo é Um, mas, sim, que ambos os conceitos, apesar de diferentes, estão inter-relacionados de maneira necessária.

O exercício dialético mostrará, para a provável admiração de Sócrates, que o Um e o Múltiplo de certa Idéia se entrelaçam, pois, se há o Um, há o Múltiplo, e se há o Múltiplo, há o Um: embora distintos, ambos os conceitos se co-implicam mutuamente e não podem ser pensados nem existir isoladamente.

3.3 Interpretação do significado do exercício dialético

O exercício dialético da segunda parte do diálogo, no qual Parmênides examina as conseqüências que decorrem, tanto da afirmação quanto da negação da existência do Uno, exame esse que se desdobra em 8 Hipóteses (ou deduções), tem por objetivo ajudar Sócrates a resolver as aporias da Teoria das Idéias (cf. 135c-e). Apesar disso, a maioria dos críticos considera que esse exercício e, conseqüentemente, o *Parmênides* como um todo, é aporético:

ele seria apenas um exercício intelectual para treinar Sócrates na dialética, sem o desenvolvimento de qualquer doutrina filosófica (cf. Ross 1989, p.121-3).

Consideramos que essa interpretação é falha, pois ela *baseia-se unicamente nas conclusões* das 8 Hipóteses. Essas conclusões são as seguintes: de acordo com a 1ª Hipótese, se o Um é, ele não tem nenhuma propriedade (semelhante e dessemelhante, igual e desigual, limitado e ilimitado, grande e pequeno, etc.); mas, na 2ª Hipótese, conclui-se que o Um tem propriedades opostas; na 3ª Hipótese os Outros participam no Um e têm propriedades opostas; mas, na 4ª Hipótese, não participam no Um e não têm nenhuma propriedade; de acordo com a 5ª Hipótese, se o Um não é, ele participa do Ser, e, na Hipótese 6, não participa do Ser e não tem nenhuma propriedade; pela Hipótese 7, os Outros parecem ter propriedades opostas e, na Hipótese 8, parecem não ter nenhuma propriedade. Portanto, as conclusões das Hipóteses são contraditórias entre si. Além disso, as Hipóteses 2, 3, 5 e 7, atribuem ao Um propriedades contraditórias. Todas essas aporias ficariam bem caracterizadas na frase-resumo no final do *Parmênides*: “Quer o um seja, quer não seja, tanto ele mesmo quanto as outras coisas, tanto em relação a si mesmos quanto em relação uns aos outros, todos totalmente tanto são quanto não são, e tanto parecem quanto não parecem ser” (166c).

Assim, Luft (1996, p. 473-4), por exemplo, comenta que, “por um lado [na 1ª Hipótese], temos um Uno que é absoluto, por outro lado [na 2ª Hipótese], Um que é a multiplicidade por excelência; de um lado, não dizemos nada, de outro, nos contradizemos”. A 3ª Hipótese (se existe o múltiplo, esse é uno e múltiplo), seria a “própria contradição”, e a 4ª Hipótese mostraria que o múltiplo não existe, o que é evidentemente falso. A lição do *Parmênides* seria que pensar o Uno e o Múltiplo levaria ou a contradições ou a considerá-los como mutuamente excludentes, “o que faz com que eles não possam ser pensados”. O *Parmênides* indicaria um “descaminho da razão”, uma via de investigação a ser evitada. Sir David Ross (1989, p. 115), cuja opinião sobre o exercício dialético citamos acima, em seu

comentário limita-se a listar as conclusões das 8 Hipóteses; Guthrie (1992, vol. V) em 14 páginas (p. 48 a 63) examina as críticas de Parmênides à Teoria das Idéias, mas usa um único parágrafo para comentar esquematicamente apenas as duas primeiras Hipóteses (p. 66), a partir do que conclui que a segunda parte não oferece “nenhum resultado positivo” (p. 50) e que as ambigüidades que causam as aporias do *Parmênides* só seriam esclarecidas no *Sofista* (p. 70).²⁴

Acreditamos, e tentaremos demonstrá-lo a seguir, que a segunda parte do *Parmênides* não é aporética mas, ao contrário, traz importantes resultados positivos que, inclusive, serão pressupostos na solução do problema do Não-Ser no *Sofista*.

A aparência de aporia deve-se à estratégia argumentativa de Platão. Segundo Cornford,

a tarefa de descobrir, por si mesmo, as ambigüidades das Hipóteses e as falácias das deduções é do leitor. A conclusão que se deveria aceitar se encontra oculta, para obrigar o leitor a descobri-la mediante um estudo cuidadoso. Ela é indicada discretamente, antes do final, e na continuação se expõe um argumento que parece colocá-la em dúvida, mas essa impressão desaparece, se consideramos atentamente o que prova realmente o argumento (Cornford, 1989: p. 340-1)

Miller (1986) chegou a conclusões análogas em seu comentário sobre o *Parmênides*. Segundo ele, os diálogos apresentam quatro momentos-chave em sua argumentação:

(1) Há, inicialmente, uma elucidação prévia do tema da discussão, que é feita através de uma série de perguntas que obrigam o interlocutor a expressar da forma mais clara possível a posição que ele defende. (2) O filósofo então refuta o interlocutor colocando-o em aporia,

²⁴ Outros autores tentam minimizar o impacto negativo das aporias da segunda parte afirmando que elas seriam reduções ao absurdo feitas com o objetivo de ridicularizar a doutrina eleática e/ou megárica do Ser Uno, reduzindo-a ao absurdo a partir de suas próprias premissas. Platão usaria as falácias e contradições tipicamente eleáticas de forma consciente com o objetivo de denunciá-las, sem porém as resolver (analogamente ao que fez no diálogo *Eutidemo*). Taylor as considerava uma polêmica humorística “sumamente divertida”, observação que provocou a resposta de Cornford: neste caso, o *Parmênides* seria a “brincadeira mais tediosa de toda a história da literatura” e seria necessário “um peculiar senso de humor” para se divertir com um texto que é “seco e prosaico como um manual de álgebra”, bem como a reclamação de Ross: “eu não me diverti”! (citado por Cornford, 1989, p. 20).

em um impasse. (3) Platão apresenta uma nova tese que permite superar a aporia. É a parte mais profunda e original do diálogo (p. ex: introdução das noções de *symplokê* entre as Idéias e de Outro como diferença no *Sofista* 251a ss, 257d ss). O diálogo, porém, não termina neste ponto. (4) Há um retorno ao tema da discussão principal, onde, porém, surpreendentemente o interlocutor cai de novo em seus erros iniciais ou nas dificuldades que levaram à primeira refutação (p. 6-7).

Qual é a função desse momento de retorno? Conforme Miller, esse seria o momento decisivo dos diálogos, pois é onde Platão testa o interlocutor, para ver se ele é capaz de entender e aplicar a nova solução proposta. Mas por que esse teste sempre *falha*? Essa falha teria o objetivo pedagógico de testar os *leitores* dos diálogos de Platão: o fracasso do interlocutor (que é apenas um personagem no diálogo) em passar no teste *é um desafio ao leitor do diálogo*.

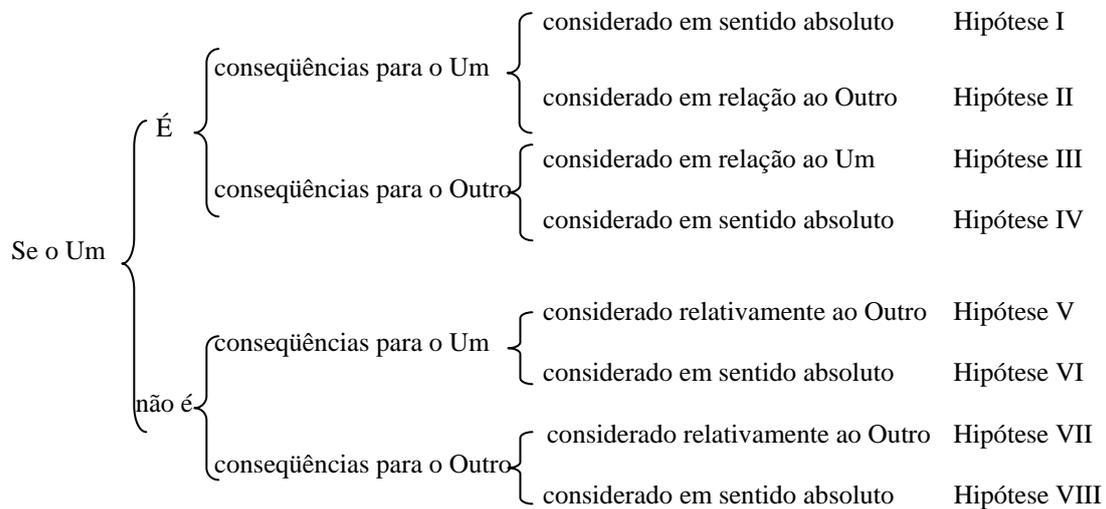
Tendo colocado o interlocutor frente a si mesmo (elucidação), exposto as suas limitações (refutação) e providenciado as bases para a superação destas limitações (a reorientação do *insight*) e, agora, fazendo o interlocutor fracassar no *insight*, Platão desafia o ouvinte a se recuperar por si mesmo (p. 8).

A falha do interlocutor e a aporia final do diálogo fariam o leitor “distanciar-se criticamente” das teses expostas e o colocariam na necessidade de tentar resolver por si mesmo os problemas, usando os elementos apontados no diálogo (p. 8-9). A solução, para Platão, não deve permanecer algo exterior, uma opinião recebida de outro, mas deve tornar-se algo próprio do leitor do diálogo.

Se essa interpretação está correta, então podemos encontrar a solução para as aporias no próprio diálogo, embora ela não esteja assinalada de forma explícita. A solução para as aporias se encontra, em nossa opinião, no ponto de partida de cada uma das Hipóteses, isto é, no significado da expressão “o Um é” em cada caso.

3.4 As 8 hipóteses sobre o Uno

Parmênides examina as conseqüências que decorrem, tanto da afirmação quanto da negação da existência do Uno, exame que se desdobra em 8 Hipóteses (ou deduções), Em ambos os casos, serão examinadas as conseqüências dessa dupla postulação tanto para o Um em si, quanto para os Outros que não o Um, isto é, o Múltiplo, o que dá um total de oito alternativas a serem investigadas:



Elaboramos essa tabela conforme as indicações de 136ac, para mostrar que, em cada Hipótese, o Um será investigado *com significados diferentes* e, além disso, conforme diferentes pontos de vista em sua relação com as “outras coisas” (o múltiplo). Nas Hipóteses de 1 a 4, a existência do Um é afirmada, enquanto nas Hipóteses de 5 a 8 sua existência é negada. Além disso, nas Hipóteses 1, 4, 6 e 8, o Um (ou a sua negação) investigado é o *Um em si, absoluto, sem relação com as outras coisas*, enquanto nas Hipóteses 2, 3, 5 e 7 o Um é investigado *em sua relação com as outras coisas*. Ora, se as premissas que servem como ponto de partida para cada Hipótese, ou seja, se os significados de Um (e de Múltiplo) são

diferentes em cada caso, então as conclusões que derivam destas premissas não podem ser consideradas contraditórias entre si.

Este é um ponto que ficará mais claro se examinarmos, mesmo que de forma esquemática, a argumentação de cada uma das Hipóteses.²⁵

1ª Hipótese: “Se é Um”.

(137c-142a)

A 1ª Hipótese tem como ponto de partida a afirmação “se é Um” (εἰ ἓν ἔστιν -137c4). Esta afirmação, como o contexto da discussão deixa claro, deve ser entendida como significando que “o Um é Um”. Se o Um é Um, deduz-se que ele não é múltiplo nem composto de partes. Se o Um não tem partes, não pode ter início, fim ou meio, logo carece de limites. Se não tem limites, então não tem extensão, isto é, não tem forma (figura). Não tendo extensão, não pode ser localizado; se não pode ser localizado, não está em nenhuma parte, nem em si nem em outro (isto é, não está no espaço). Pelo mesmo motivo, não podemos dizer que esteja em movimento ou em repouso. Não é o mesmo, nem diferente de si mesmo nem de outro. Não é semelhante a nem dessemelhante de si mesmo ou de outro. Não é igual a nem desigual de si mesmo ou de outro. Não pode ser ou vir a ser mais velho ou mais jovem ou da mesma idade que outro (não está no tempo nem em devir).

Logo, não podemos nem dizer que o “um é”, pois ele não tem existência, já que não pode participar do Ser. O Um é nada, não podemos nomeá-lo nem atribuir-lhe qualquer

²⁵ Na interpretação da segunda parte do *Parmênides*, utilizamos e seguimos os artigos de Chen, Rickless (1998), e o comentário de Cornford (1989).

característica ou predicado; não podemos dizer algo sobre ele, nem ter conhecimento, percepção, discurso ou imaginação referentes a ele (ὄδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκειται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται – 142a3-6).²⁶

Conclusão: se o Um se define como Um absoluto, Um isolado em si, os opostos todo/parte, movimento/repouso, identidade/diferença, igual/desigual etc., não podem participar do Um. A separação dos opostos faz o Um vazio de qualquer característica, de modo que não podemos nem mesmo pensar no Um isolado em si, absoluto, pois ele é um vazio completo, um nada, não tem nenhum conteúdo para o pensamento.

Platão mostra que, ao contrário de apenas ser possível pensar que só o Um é, como afirmou Parmênides, em seu poema, esse Um absoluto é que seria incognoscível.

2ª Hipótese: “o Um é” (142b-155e)

A 2ª Hipótese divide-se em dois argumentos: o primeiro argumento mostra que, se há o Um, então há (e é possível pensar em) uma multiplicidade infinitamente divisível; o segundo mostra que, se há o Um, então há/é possível pensar em uma multiplicidade (numérica) infinita em extensão.

1º argumento: há o múltiplo infinitamente divisível:

A premissa de toda a 2ª Hipótese é que afirmar que “Um é” significa dizer que o “Um tem Ser” (ἐν εἶ ἔστιν – 142b3), o que significa, na linguagem platônica, afirmar que o Um participa do Ser. Nesse caso, Ser e Um são diferentes, pois, se fossem idênticos: (1) Ser não

²⁶ Como veremos, no *Sofista* Platão chegará a conclusões análogas, quando analisar o conceito de Ser em si mesmo.

seria ser do Um, mas seria o próprio Um; (2) vice-versa, o Um não participaria do Ser, mas seria o Ser ; (3) dizer “Um é” seria o mesmo que dizer que o Um é Um, mas as implicações desta afirmação já foram examinadas na 1ª Hipótese.

Se Um e Ser são diferentes, a expressão “Um é” refere-se a uma pequena pluralidade que tem Um e Ser como partes constitutivas. Portanto, a expressão “Um é” pode ser entendida, seja como se referindo a uma Unidade (o todo “Um-Ser”), considerada como se não tivesse subdivisões, seja como se referindo ao fato de esse todo poder ser desdobrado em suas duas partes constituintes, Um e Ser. Ora, o mesmo raciocínio pode ser repetido para cada parte (Um e Ser): cada uma será um “ser-uno” constituído por dois elementos: Um e Ser. Este argumento pode ser repetido indefinidamente: cada parte de qualquer “ser uno” pode ser analisada em seus dois constituintes, Ser e Um, cada um dos quais, por sua vez, além de *serem unos* considerados em si, também podem ser novamente decompostos nas partes Ser e Um.

“Um é” significa que a unidade participa do Um e do Ser; logo, é uma pluralidade. Cada uma das partes desse Um plural (formado por Um e Ser) é una e participa do Ser; logo, também são pluralidades. O raciocínio pode assim prosseguir indefinidamente,²⁷ pois qualquer coisa que seja Um será formada pelas partes Um e Ser, cada uma das quais, por participar da Unidade e da Existência, será formada por partes. Portanto, “Um é” é Um e é Muitos, é um Todo e tem Partes (142cd).

Este argumento consiste em uma demonstração de que as duas propriedades (Ser e Unidade) se co-implicam mutuamente: tudo o que existe é um e tudo o que é um é existente. Uma coisa não pode ser, se não for una e não pode ser uma, se não tiver ser. Ser e um indicam a mesma realidade, pois a afirmação do primeiro implica a do outro e vice-versa. Se algo tem ser, pode ser captado pelo pensamento, graças à sua unidade (que garante o mínimo de

²⁷ Enquanto que na primeira parte do diálogo Parmênides havia colocado Sócrates em aporia mostrando que a existência de uma Idéia da grandeza levaria a um regresso infinito, aqui ele usa justamente um regresso infinito para mostrar que, se o Um é, ele é infinitamente divisível em uma multiplicidade de unidades.

inteligibilidade); se algo é uno, é captável pelo pensamento, logo existe (pelo menos no pensamento). “Nunca encontraremos algo que não *seja um* elemento” (Cornford). Pela Hipótese de que o “Um é”, tudo o que existe tem unidade e tudo o que é uno tem ser; tudo o que é, é um, e tudo o que é um, é. A unidade não existe separada do ser e o ser não existe separado da unidade.

O primeiro argumento da 2ª Hipótese mostra, portanto, que ter Ser e Unidade é o pressuposto mínimo que algo deve ter para ser objeto do pensamento ou para que um pensamento seja pensamento de algo: tal objeto deve existir e ter uma unidade (conceitual) para ser suscetível de ser captado pelo pensamento.²⁸

2º argumento: há multiplicidade numérica

Se, pela premissa inicial, o Um é *diferente* do Ser e Ser é *diferente* do Um, ambos participam da Diferença. Nesse caso, temos três Idéias: Um, Ser e Diferença (ἕτερον). Quaisquer duas delas constituem um conjunto de dois. Mas cada uma delas é um. Temos exemplos de Um e Dois. Adicionando Um a qualquer par, temos Três. Temos Um, Dois, Três e a Adição. Temos também o Par (Dois) e o Ímpar (Três). Se há o Dois, há o *duas* vezes, se há 3, há *três* vezes. Há Multiplicação.

Com a Multiplicação, o Par e o Ímpar, pode-se fazer: Par x Par ($2 \times 2 = 4$); Ímpar x Ímpar ($3 \times 3 = 9$); Par x Ímpar ($2 \times 3 = 6$) e Ímpar x Par ($3 \times 2 = 6$). Temos o Quatro, o Seis e o Nove. Platão afirma que com o Um, o Dois, o Três e a Multiplicação, pode-se demonstrar a existência de qualquer número. Se o Um é, é necessário que haja número e, como o ser é distribuído por todos os números (pois o número participa do Um e, conforme o 1º argumento, esse co-implica o Ser), o Ser tem infinitas partes (144cd). Portanto, se há número, há uma multiplicidade discreta de coisas, uma quantidade ilimitada de seres e o Ser-Um, que

²⁸ Cf. *Filebo*: “Dizemos que o Mesmo, como uno e como múltiplo, é *identificado pelo pensamento* e que circula, agora e sempre, por tudo o que falamos. Semelhante fato não é de hoje nem nunca deixará de existir; trata-se, segundo creio, de uma propriedade inerente ao nosso pensamento, e que jamais envelhece.”

neste ponto Platão chama de essência (*ousía*), está distribuído, “fragmentado” por todos os seres, do menor ao maior.

Sendo o Um um todo com partes, ele é limitado com respeito ao seu todo, logo, é parte e todo, um e muitos, limitado e ilimitado (145a). Sendo assim, o Um pode ser dito Semelhante e Dessemelhante e, a partir daí, Platão demonstra, contra Zenão, que outros pares de opostos (movimento/repouso, identidade/diferença, igual/desigual, etc.), que não participavam do Um Absoluto da 1ª Hipótese, participam do Um que existe. Daí decorre também que o Um existente está sujeito às mudanças qualitativa, quantitativa (crescimento e decréscimo) e espacial (locomoção) (156b) e também à geração e morte. Conseqüentemente, o Um está no tempo.²⁹

Conclusão: se o Um É, o Número é, e a Multiplicidade é. A existência do Um implica a existência da multiplicidade numérica, e essa a existência de uma multiplicidade de seres.

Notem-se, porém, os seguintes problemas: apesar de Platão afirmar ser possível gerar todos os números, 5, 7 e 8 não são gerados no seu argumento. Além disso, para gerar todos os números, não seria necessário um esquema tão complicado, envolvendo a multiplicação de par x par, ímpar x par, etc., mas bastaria fazer adições sucessivas a partir do 1.

A explicação para o uso desse esquema é que os números usados por Platão (1, 2, 3, 4, 6 e 9) são exemplos de números que satisfazem os três principais tipos de proporções matemáticas: 1, 2, 4 e 4, 6, 9 estão em proporção geométrica ($a/b = b/c$); 2, 4, 6 estão em proporção aritmética ($a-b/b-c = a/a = b/b = c/c$); 2, 3, 6 estão em proporção harmônica: ($a-b/b-c : a/c$). A proporção (ou *analogía* em grego) é uma relação entre dois termos A e C tal que eles são proporcionais entre si, se há um terceiro termo B, que pode ser colocado em relação tanto com A quanto com C. B serve, portanto, de “intermediário” (*metaxú*) ou elo de ligação

²⁹ Como Platão começa a argumentação que resumimos neste parágrafo com as palavras “pela terceira vez, então, argumentemos”, alguns autores a consideram uma nova Hipótese, a terceira, e atribuem de forma global ao *Parmênides* um total de 9 Hipóteses. Nós a consideramos um terceiro argumento (breve) dentro da segunda Hipótese.

entre A e C, e dizemos que A está para B assim como B está para C ($A:B::B:C$). A analogia é uma relação ordenada entre dois números diferentes. É, portanto, um tipo de unidade na pluralidade, uma relação de igualdade entre diferentes termos, proporcionando uma mediação (*méson*) entre a igualdade e a desigualdade. Essas proporções, cuja teoria foi desenvolvida por Eudoxo, um matemático da Academia, contemporâneo de Platão, têm um papel central na matemática (aritmética, geometria e harmonia musical) grega.

No *Timeu*, a analogia é o princípio estruturador do universo, que faz com que as suas partes sejam proporcionais e simétricas (31a-69b). Platão usa uma combinação das três proporções matemáticas, para estabelecer uma relação harmônica entre as quantidades dos quatro elementos primários (água, fogo, terra e ar), dividir a Alma do Mundo de forma a explicar a distância, a velocidade e os movimentos (ocultamentos, movimentos retrógrados, etc.) dos planetas conhecidos na época e para representar as divisões da escala que formam a base de toda a teoria musical. Trata-se, portanto, de uma bem-sucedida (para a época) aplicação de princípios inteligíveis na explicação de grandes aspectos do mundo sensível, a tal ponto que, nos diálogos tardios (*Timeu*, *Filebo*, *Político*) Platão, para explicar a relação entre o mundo sensível e o mundo das Idéias, abandona a metáfora da participação (*méthexis*), dominante nos diálogos do período médio (*República* e *Fédon*), e passa a considerar essa relação como uma *mistura proporcional* (analogia) e *harmônica* de elementos diferentes.

Além disso, pode-se mostrar que, a partir do 1, usando-se a proporção *geométrica*, é possível obter a seqüência de números inteiros acompanhada de seus respectivos quadrados e cubos. Os números inteiros representavam linhas, os quadrados superfícies e os números cúbicos volumes. Por isso é necessária a multiplicação: um número, representado por uma linha, “tem por si e sem a ajuda de qualquer outro fator, o poder (*dúnamis*) de multiplicar a si mesmo, gerando o seu próprio quadrado e expandindo-se na segunda dimensão”. O quadrado, por sua vez, contém em si a *dúnamis* que pode “fazê-lo desenvolver-se na terceira dimensão”

(Cornford, 1997: pp. 48-9). Assim, o número 9, por exemplo, considerado como resultado da *adição* de nove unidades, forma a linha de comprimento nove; por outro lado, o mesmo número 9, considerado como resultado da *multiplicação* do 3 por ele mesmo, geraria a superfície quadrada de lados 3.³⁰

Uma passagem do *Filebo*, que parece tomar como dado o resultado da 2ª Hipótese do *Parmênides* e aplicá-lo à questão do prazer, também pode ajudar a esclarecer a importância dos números para a dialética platônica:

Os antigos, que eram melhores do que nós e viviam mais perto dos deuses, nos conservaram essa tradição: que tudo o que se diz existir provém do uno e do múltiplo e traz consigo, por natureza, o finito e o infinito. Uma vez que tudo está coordenado dessa maneira, precisamos procurar em todas as coisas sua idéia peculiar, pois, sem dúvida nenhuma, a encontraremos. Depois dessa primeira idéia, teremos de procurar mais duas, se houver duas, ou mais três, ou qualquer outro número, procedendo assim com todas, até chegarmos a saber, não apenas que a unidade primitiva é una e múltipla e infinita, como também quantas espécies ela contém. Não devemos aplicar a pluralidade à idéia do infinito, sem primeiro precisar quantos números ela abrange, desde o infinito até à unidade; só então soltaremos a unidade de cada coisa, para que se perca livremente no infinito. Mas os sábios de nosso tempo assentam ao acaso o uno e o múltiplo com mais pressa ou lentidão do que fora necessário, saltando indevidamente da unidade para o infinito, com o que lhes escapam os números intermediários. Esse, o caráter fundamental que permite distinguir se em nossas discussões procedemos como verdadeiros dialéticos ou como simples disputadores (15e-17b).

Algo, para ser múltiplo, deve ter várias determinações, inclusive opostas. Mas dizer apenas que algo tem várias determinações é vago: a fim de caracterizar corretamente o objeto sobre o qual se fala, deve-se especificar *quais* e exatamente *quantas* são essas determinações.

³⁰ Parece, portanto, que temos aqui, em esboço e não completamente desenvolvida, a famosa tese que é atribuída às Doutrinas Não-Escritas (DNE) de Platão, segundo a qual o primeiro princípio de tudo é o Uno; do Uno provém a Díade Indefinida; do Uno e da Díade provém os números, e dos números os pontos, dos pontos as linhas, das linhas as figuras planas e das figuras planas as figuras sólidas que formam os corpos sensíveis. Os números têm como elementos constitutivos o Par (identificado com o Limite) e o Ímpar (identificado com o Ilimitado).

A determinação exata de quais e quantas são essas propriedades, através da *diaíresis*, é a tarefa específica do dialético. Portanto, não é possível, logicamente, algo ter duas ou três propriedades, ou que atribuamos duas ou três propriedades a algo, sem que tenhamos previamente garantido a existência³¹ dos números Dois e Três.

Como vimos, na primeira parte do diálogo *Parmênides* colocou Sócrates em aporia ao objetar que, se as Idéias são Unas, elas seriam ou *indivisíveis* (sem partes) ou *únicas* (haveria uma Idéia para cada multiplicidade). Em ambos os casos, porém, as Idéias não poderiam participar nas coisas pois isso geraria várias contradições. Ora, o primeiro argumento da 2ª Hipótese mostra que o Uno é infinitamente divisível e formado por (infinitas) partes discretas, ao passo que o segundo argumento afirma que o Uno é múltiplo. Além disso, existência da multiplicidade se deduz da própria tese de Parmênides “tudo é um”. Portanto, assim como Zenão tentou “pagar na mesma moeda” (128cd) aos críticos do monismo parmenídeo, Platão emprega a mesma estratégia contra o próprio Zenão.

3ª Hipótese: Se o Um É - conseqüências para as outras coisas

Se o Um é, quais são as conseqüências para as outras coisas (ἄλλοις)?

Por definição, as outras coisas são Outras que o Um, porque são diferentes do Um. A diferença consiste no fato de elas terem partes (se não tivessem partes, elas seriam Um = Unas). Partes são sempre ditas partes de um Todo. Um Todo é um conjunto formado por uma multiplicidade de partes. Logo, a existência de partes implica a existência de um Todo. Parmênides argumenta que, nessa 3ª Hipótese, as partes devem ser consideradas, não como sendo partes de uma multiplicidade *indeterminada* de coisas (como na 2ª Hipótese), pois, se elas fossem partes de uma multiplicidade, seriam partes de si mesmas (o que é contraditório)

³¹ O segundo argumento da 2ª Hipótese não mostra como *gerar* os números pois, sendo entidades ideais, eles são eternos, não-criados, indestrutíveis e existem sempre em si mesmos, mas é um argumento para mostrar a necessidade de sua *existência*.

ou partes de cada uma das outras coisas, o que equivaleria a não ser parte de nada e não ser nada, mas como partes de um Todo (= todas as coisas tomadas em conjunto). Como o Todo é Uno, a participação das partes no Todo implica que elas também participam do Um – cada parte tem unidade. Assim, cada parte tem delimitação em relação às outras coisas, e é em si mesma. Portanto, temos uma multiplicidade limitada “exteriormente” pelo todo e “interiormente” umas em relação às outras – cada parte é determinada em si e diferente das outras (sem deixar de ser parte).

Assim, as coisas participam do Um, seja tomadas como partes, seja em relação ao Todo. Mas as coisas diferentes do Um são as coisas Múltiplas. Sendo múltiplas, são ilimitadas em quantidade (segundo argumento da 2ª Hipótese). Mas, pela participação no Um, cada uma delas tem limite em relação a cada uma das outras coisas e com relação ao Todo. Pela participação no Um, o Outro é limitado, enquanto todo, com referência às partes e, enquanto partes, limitado com referência a cada (Outra) parte e ao Todo. E, reciprocamente, para o Todo com relação às Partes (158cd).

Enquanto ilimitadas, são todas Semelhantes. Mas, sendo, por um lado, ilimitadas (numericamente) e, por outro, limitadas (em relação ao Todo), podem ser consideradas dessemelhantes. Sendo semelhantes e dessemelhantes, podem ter todos os caracteres opostos (cf. 2ª Hipótese).

A conclusão positiva da 3ª Hipótese é que o Um é, as Outras coisas (o Múltiplo) participam do Um como partes, logo o múltiplo tem unidade (limite) e pode ser considerado como um todo. Além disso, cada parte do múltiplo ganha unidade e determinação recíproca em relação às outras partes e ao todo. Assim, o múltiplo não é mais um múltiplo indeterminado da 2ª Hipótese, mas, sendo infinito, é determinado tanto em suas partes quanto em relação ao Todo. O mesmo é válido em relação ao Todo-Um, que passa a ser considerado não um todo indeterminado, sem nenhuma especificação positiva, mas um Todo determinado.

As noções de Ser e de Um, que a 2ª Hipótese mostrou estarem estreitamente correlacionadas, não são, apesar disso, idênticas: nesta 3ª Hipótese, o Um é usado para indicar “distinção” ou “separação” de uma coisa de outra, da multiplicidade e do Todo.

As Hipóteses restantes apenas confirmam, seja diretamente, seja por redução ao absurdo, os resultados alcançados até aqui.

4ª Hipótese: se é Um - conseqüências para as outras coisas
(159b-160b)

O Um é, mas está separado (*xorís*) das outras coisas. Não existe uma terceira coisa em que tanto o Um quanto as Outras coisas possa participar. Neste caso o Um não terá partes (cf. 2ª Hipótese). Se o um é separado e não tem partes, nem o Um como um todo nem suas partes estarão nas outras coisas e, portanto, as Outras coisas não participarão dele e não serão unas (cf. 3ª Hipótese). Não havendo participação (*méthexis*) do Outro no Um, não há participação no Todo nem em Parte, as coisas não têm unidade. Logo, não haverá multiplicidade, pois para isso seria necessário que fossem uma parte de um todo (cf. 2ª Hipótese).

Se as outras coisas não participam do Um, não são unas nem múltiplas, nem todo nem partes. Se algo não participa do Um, não pode participar do Dois, logo não pode ter duas propriedades diferentes. Logo, também não pode ser Semelhante nem Dessemelhante e, por isso, não pode ter nenhuma das determinações opostas, de maneira que chegamos a uma conclusão análoga à da 1ª Hipótese.

5ª Hipótese: Se o Um não é – conseqüências para as outras coisas.
(160b-163b)

Nesta Hipótese a expressão “o Um não é” refere-se a algo diferente das outras coisas, isto é, ao Um determinado. A negação não é absoluta, mas relativa a um Outro ente como, por exemplo, “a grandeza não é” (160c).

O que podemos afirmar de um ente determinado, mas que não é? Podemos falar de quais são as suas determinações, porém com a exclusão, é claro, do seu ser. Por exemplo, imaginemos que Sócrates não existe mais, mas conhecemos (nos lembramos) de todas as suas determinações (filósofo, barbudo, feio, olhos saltados) que o fazem ser uno e diferente dos outros entes do universo.

A 5ª Hipótese analisa a afirmação de que não existe “esse”, “aquele” Um: é um ente determinado, portanto, esse ente que não existe é diferente dos outros. Logo, esse ente participa da Dessemelhança (em relação aos outros) e da Semelhança (consigo mesmo). A partir dessa participação no Semelhante e no Dessemelhante, é possível mostrar que esse ente determinado também participa dos outros pares de opostos (como na 2ª Hipótese), mesmo que não participe do Ser.

6ª Hipótese: Se o Um não é
(163b-164b)

Nesta hipótese a afirmação “o Um não é” significa ausência de ser para o que afirmamos. O Um não é, de forma alguma, de maneira nenhuma. O que não é não participa do ser e, conseqüentemente, não terá nenhuma determinação, seja positiva, seja negativa.

Negar de forma absoluta o Ser ao Um, assim como tentar pensar o Um (e o Ser) absolutos, leva à conclusão da sua absoluta incognoscibilidade, pois, em ambos os casos, nada pode ser dito ou predicado e, portanto, conhecido dele.

O resultado é o mesmo da 1ª Hipótese e confirma, por redução ao absurdo, a 5ª.

7ª Hipótese: Se o Um não é – conseqüências para as outras coisas
(163b-164b)

O sujeito desta hipótese são os Outros. Eles são diferentes (pois, se fossem iguais, seriam Um) entre si (e não com relação ao Um, pois esse não existe). Sem o Um como princípio de determinação (cf. 3ª Hipótese) sempre haverá o Outro do Outro *ad infinitum*. Nunca encontraremos um mínimo ou um máximo que limite a multidão de outros: abaixo do mínimo sempre há outro menor, e acima do máximo sempre haverá outro maior. Por isso, cada Outro apenas *parecerá* ter alguma determinação (ímpar, par, grande, pequeno), pois, a seguir, vê-se que ele tem também as demais determinações opostas.

A 7ª Hipótese, portanto, confirma, por redução ao absurdo, a 3ª Hipótese.

8ª Hipótese: Se o Um não é
165e-166d

Se o Um não existe, mas as outras coisas existem, elas não serão unas, nem Semelhantes nem Dessemelhantes nem terão qualquer determinação: logo, não serão múltiplas (cf. 2ª Hipótese).

A conclusão é que, se o Um não é, os Outros (a multiplicidade) não existe.

A 8ª Hipótese confirma, por via negativa, a 2ª.

3.5 Conclusões particulares de cada Hipótese

De forma resumida, estas são as conclusões de cada uma das 8 Hipóteses, levando em conta o ponto de partida, isto é, o significado da expressão “o Um é” utilizado em cada uma delas:

Hipótese	Premissa	Conclusão
1	Um [é] em si	Ele não pode ser pensado e o Múltiplo não existe
2	O Um participa do Ser	O Um é infinitamente divisível e infinitamente múltiplo
3	O Um participa do Ser	Múltiplo ganha limites e determinação
4	O Um [é] em si (separado dos Outros)	não há Múltiplo
5	Um (ente determinado) não é	Ele pode ter várias propriedades, menos a existência
6	O Um não é	Nada existe, o todo é incognoscível
7	O Um não participa do Outro	há Multiplicidade, mas sem qualquer tipo de determinação
8	O Um não é	Múltiplo não existe

A 1ª e a 6ª Hipóteses chegam ao mesmo resultado: conforme a 1ª Hipótese, tentar pensar o Um em si, de forma absoluta, sem nenhuma relação com algo que não seja ele próprio, leva à conclusão de que não podemos pensar nada dele e que ele não existe: exatamente o mesmo resultado, como seria de se esperar, da 6ª Hipótese, onde a existência do Um é negada de maneira absoluta.

As conclusões da 4ª e da 8ª Hipóteses se reforçam mutuamente: a 4ª Hipótese mostra que se concebemos o Um em si, separado de qualquer outra determinação, a consequência para as outras coisas é que elas não terão participação na existência, logo, não haverá múltiplo; a 8ª Hipótese chega à mesma conclusão, a partir do ponto de vista dos Outros: se não há o Um, o Múltiplo não existe. Por via negativa, a 4ª Hipótese também confirma a conclusão da 1ª Hipótese, e a 8ª, a conclusão da 2ª .

A 2ª Hipótese mostra que, se o Um é, o múltiplo existe, isto é, algo pode ter várias determinações opostas; a 5ª afirma que, se algo múltiplo não é, podemos predicar todas as suas determinações opostas, menos, é claro, a determinação da existência.

A 3ª Hipótese demonstra que, se o Um participa do ser, o Múltiplo terá limites e determinação, enquanto que a 7ª Hipótese mostra justamente que, se o Um *não* participa do Múltiplo (pois nessa Hipótese o Um não existe), o Múltiplo será ilimitado e indeterminado.

3.6 Conclusão geral da segunda parte do *Parmênides*.

O exame da argumentação das Hipóteses, levando em conta qual dos diferentes significados de “Um” é usado em cada caso, mostra que elas não chegam a conclusões mutuamente contraditórias mas se co-implicam e confirmam umas as outras.

As Hipóteses 1, 4, 6, e 8 reforçam-se mutuamente, pois cada uma delas mostra que, quando o Um é concebido em si, separado, de forma absoluta, ele não pode combinar-se com outras Idéias para gerar o Múltiplo – o que é o mesmo resultado a que se chega ao em negando a existência do Um (6 e 8). Isto não é surpreendente, porque o Um absoluto não pode participar de nada, nem do Ser, logo ele não existe (1 e 4). Nessas quatro Hipóteses, o Um absoluto não pode ser pensado ou conhecido, nada pode ser predicado dele.

As Hipóteses 2, 3, 5 e 7, por sua vez, também implicam uma conclusão comum: atribuir existência ao Um é conceber o entrelaçamento de duas Idéias: Ser e Um. Esse entrelaçamento inicial permite a Platão demonstrar a possibilidade de pensarmos a existência

de uma multiplicidade infinitamente divisível e extensa, que pode ser concebida como um todo determinado.

Portanto, a conclusão do *Parmênides* é que é possível pensar, sem contradição, a participação das Idéias nas coisas e das Idéias entre si, desde que se façam as devidas distinções nos significados de Um e em sua relação com o que não é Um.

Se “Um é” significa que o Um é Um, isto é, que ele é Um em si, Um absoluto, o Um será incognoscível (pois não pode participar do ser, e o que não existe não pode ser pensado nem conhecido) e o Múltiplo não existirá.

Se “Um é” significa dizer que o Um participa do Ser, é possível mostrar que, desse mínimo entrelaçamento de Idéias, outros entrelaçamentos de Idéias opostas são possíveis, o que é a condição de possibilidade para que a Teoria das Idéias dê alguma inteligibilidade ao mundo sensível.

Embora certamente tenhamos aborrecido o leitor com esse resumo das deduções da segunda parte do diálogo *Parmênides*, acreditamos que ele serviu para estabelecer alguns pontos importantes, que passamos a destacar.

A primeira parte do *Parmênides* mostrou que, para evitar o paradoxo de Zenão quanto à impossibilidade de se pensar a multiplicidade, era necessário postular a existência das Idéias, que são concebidas com as mesmas características do Ser de Parmênides. Ora, entre essas características, as de serem unas, isto é, únicas e indivisíveis, leva a Teoria das Idéias a uma série de aporias, sendo a mais grave a da impossibilidade de se predicá-las de qualquer coisa, a não ser de si mesmas, resultado esse que invalida uma das principais motivações para o estabelecimento da teoria: o de explicar como a linguagem tem significado.

A segunda parte mostra, contra todas as expectativas, como é possível salvar a teoria das Idéias. Sócrates havia desafiado os presentes a que lhe mostrassem que as Idéias podem se combinar entre si e se misturar (129de). É justamente essa demonstração que Parmênides

realiza, na segunda parte do diálogo. E como ela é feita? Simplesmente analisando o significado da expressão o “Um é”. Essa análise mostrou que, quando afirmamos que o “Um é”, mesmo no caso em que queremos afirmar com essa expressão que “só há o Um”, essa afirmação já contém uma pluralidade de Idéias inter-relacionadas, e é a negação da pluralidade que se torna problemática, pois ela pressupõe, para ser dita, o contrário do que afirma.

Platão descobriu, se nossa análise está correta, que os problemas da sua Teoria das Idéias e as conclusões paradoxais sobre a impossibilidade da linguagem dos sofistas e megáricos tinham uma origem comum, isto é, a negação parmenídea da possibilidade de se falar com significado sobre o Não-Ser.

Capítulo IV

O Sofista

As aporias propostas pelos sofistas resistem a serem resolvidas, se impõem como uma obsessão e suscitam aquele espanto (étonnement) sempre renovado que é, tanto para Aristóteles quanto para Platão, o ponto de partida da ciência e da filosofia (Pierre Aubenque).

Sabemos que, definitivamente, Platão não via os sofistas com bons olhos. A imagem que fica após a leitura dos diálogos do filósofo ateniense é que os sofistas teriam sido um bando de professores charlatães que prometiam ensinar aos jovens atenienses, mediante um

pagamento generoso, algo que era, na melhor das hipóteses, uma pseudo-sabedoria oca e, na pior, um “ensino profundamente imoral” (Kerferd, 2003 p. 17).

No diálogo *Górgias*, por exemplo, os sofistas são considerados os culpados pelo declínio moral de Atenas. Pólo, um aluno do retórico Górgias, considera o homem mais feliz do mundo Arquelau, filho de um rei com uma escrava que, por isso, não teria direito ao trono, mas usurpou o poder embriagando e matando seu tio e um primo e, posteriormente, assassinando o seu próprio irmão, o herdeiro legítimo (471ab). Pólo afirma que “os oradores, tal como os tiranos, dão morte a quem querem, despojam dos bens e expulsam da cidade quem lhes agrada” (466d) e são felizes, se levam “a vida toda à frente da cidade satisfazendo as suas vontades” (473c).

Para Cálicles, outro defensor da retórica gorgiana, a lei institucionalizada pelas cidades é apenas uma convenção (*nómos*) humana feita “pelos fracos e pela grande massa para assustarem os mais fortes, aqueles que têm possibilidades de se superiorizarem e, para não se deixarem ultrapassar por eles, dizem que é injusto e vergonhoso o desejo de ser superior à maioria” (483ac). Ser justo significa, para Cálicles, seguir a lei natural (*phúsis*), e a lei natural é a lei do mais forte: “Em muitos domínios, não só entre os animais como entre as cidades e as raças dos homens, é evidente que, na ordem da justiça, o mais poderoso deve dominar o mais fraco e gozar as vantagens da sua superioridade” (483d). Para Cálicles, as únicas coisas vergonhosas (*aischrón*) ou injustas seriam ou não exercer o direito (natural) de alcançar o poder, mediante o emprego de qualquer meio ao seu dispor, ou perder esse poder e ser dominado e punido pela massa (*Górgias* 493ss).

Platão classifica a retórica como uma arte de adulação baseada na empiria, isto é, que não segue nenhum princípio racional. A retórica dos sofistas estaria para a política como a culinária está para a medicina e a maquiagem para a ginástica, ou seja, ela é classificada ao lado de artes que visam apenas agradar através do prazer sensual ou estético superficial, e não

tornar as pessoas melhores através do conhecimento do que seja o verdadeiro Bem em si (cf. *Górgias* 462b-465e). Platão condenava fortemente a retórica de Górgias por usar a fascinação das palavras apenas para adular os desejos dos ouvintes sem submetê-los a um exame crítico (cf. *Górgias* 462b-465e).

Ainda segundo Platão, os sofistas retóricos prometiam aos seus alunos um virtuosismo verbal que os tornaria capazes de, em pouco tempo, fazer triunfar qualquer tese. Para fazer vencer uma tese é necessário refutar a tese oposta, e os sofistas treinavam e eram treinados para, em competições públicas, defender simultaneamente o sim e o não de uma mesma tese: “Górgias [escrevia] o elogio e a condenação de cada assunto proposto, pois ele julgava ser da competência específica do orador a capacidade de enaltecer uma causa, louvando-a e, seguidamente, de a destruir, atribuindo-lhe defeitos” (*Fedro* 267a, *República* 539bc).

Em resumo, na opinião de Platão, os sofistas “substituíram a realidade pelas aparências e a verdade pela persuasão, usaram falácias para enganar deliberadamente uma audiência atordoada, e afirmavam ter a habilidade de derrotar qualquer pessoa pelo poder da retórica em assuntos nos quais eles eram completamente ignorantes” (Woodruff, 1999, p. 291).

Portanto, não parece que Platão teria qualquer dificuldade em responder o que é um sofista: estas poucas passagens já são suficientes para mostrar que Platão definiria um sofista como sendo alguém pertencente a um grupo de pensadores que (1) não eram sérios e (2) cujo ensino era anti-ético.

Frente a essa visão altamente negativa, não deixa de causar espanto o fato de que Platão tenha se dado ao trabalho de escrever um diálogo dedicado exclusivamente à caracterização dos sofistas, ao invés de simplesmente desconsiderá-los, como ainda fazem muitos historiadores da filosofia, e incluí-los no reino dos não-filósofos.³²

³² Naturalmente, essa visão negativa do movimento sofista, que predominou por vários séculos na história da filosofia, graças à influência de Platão e Aristóteles, já não é mais aceita pelos estudiosos. Autores como Guthrie,

A leitura do *Sofista* deixa claro, porém, que, para Platão, responder à pergunta “o que é o sofista?” não é uma tarefa nada simples: é necessário, entre outras coisas, nada mais nada menos do que um estudo dos grandes gêneros metafísicos Ser, Não-Ser, Repouso, Movimento, Mesmo, Outro e de suas complexas inter-relações; identificar e resolver diretamente os problemas relacionados ao Não-Ser; analisar criticamente todas as doutrinas sobre o Ser, propostas por outros pensadores; dar um *status* ontológico para a imagem e para a cópia; e resolver os problemas da predicação, da opinião falsa e da impossibilidade da contradição. Nesse esforço, Platão chega a cometer, inclusive, o famoso parricídio filosófico de seu mais importante mestre intelectual: Parmênides. Todo esse trabalho, em nossa opinião, indica que Platão levou a sério os sofistas, no sentido de que, por mais errados que pudessem estar, eles trouxeram à tona problemas reais à filosofia, problemas estes que só podem ser esclarecidos e respondidos mediante um grande e sério esforço filosófico.

Mas Platão não se interessou pela procura de uma definição de sofista, apenas pelo seu interesse intrínseco. O principal problema que o diálogo quer resolver, e em função do qual toda a pesquisa dos temas mencionados no parágrafo anterior se desenvolve, é o da diferença entre o sofista e o verdadeiro filósofo, representado por Sócrates.

Iniciando o *Sofista*, Sócrates observa que, para as pessoas comuns, o filósofo apresenta-se com aparências diversas, sendo freqüentemente confundido ora com os sofistas, ora com os políticos. Sócrates pergunta ao Estrangeiro de Eléia se estas três denominações, “sofista”, “político” e “filósofo” designam uma mesma e única atividade ou se cada uma se refere a atividades distintas (217a-b). O Estrangeiro não tem nenhuma dificuldade em responder à pergunta de Sócrates: para ele, são três gêneros diferentes, ou seja: cada nome (ὄνομα) corresponde a um gênero (γένος) distinto (217a).

Kerferd e Bárbara Cassin, entre outros, contribuíram para mostrar o interesse e a profundidade do pensamento dos sofistas, colocando-os em seu merecido lugar na filosofia.

Mas, para diferenciar, é necessário definir. O Estrangeiro afirma que não há grande mérito em dizer que as três palavras designam três atividades distintas. A verdadeira dificuldade em responder à pergunta de Sócrates reside no fato de que, para diferenciar claramente cada um desses três gêneros dos outros, é necessário definir, de forma a mais precisa possível, cada um deles (217b). Uma pesquisa não pode limitar-se a atingir uma concordância quanto ao nome pelo qual se designa o objeto pesquisado, no caso o sofista, concordância essa que, nesse caso, seria meramente subjetiva, mas deve buscar definir a função que por esse nome se indica. Em qualquer análise é necessário estar de acordo sobre o objeto, dando as razões que o definam, e não apenas sobre o seu nome, sem definição (218c).

4.1 As Definições de Sofista (218b-231b)

O Estrangeiro de Eléia passa, a seguir, e sem nenhuma justificativa prévia (Cornford, 1983, p. 160) a procurar a definição de sofista mediante do método da *diaíresis*. O emprego desse método resulta em um total de seis definições diferentes: (1) “caçador assalariado de jovens ricos”; (2) “comerciante de saberes relativos à virtude”; (3 e 4) “pequeno comerciante, por varejo ou atacado, de primeira ou segunda mão, das ciências relativas à alma”; (5) “discutidor, refutador, erístico”; (6) “purificador da alma das falsas opiniões que são um obstáculo ao verdadeiro conhecimento” (222a-231e).

Conforme Cornford, cada uma dessas seis definições caracteriza, “superficialmente e com consideráveis elementos de sátira” (1983, p. 162), um grupo específico de personagens históricos: as primeiras quatro definições referem-se ao grupo dos *sofistas retóricos*, especialmente a Protágoras e Górgias; a quinta definição caracteriza os *erísticos*, pessoas como os irmãos Eutidemo e Dionisodoro, retratados por Platão no diálogo *Eutidemo*, mas

também engloba as escolas megárica e eleática e, em certo aspecto, a própria dialética platônica; a sexta definição, e aqui todos os comentadores concordam, caracteriza a prática de Sócrates.

Ora, a presença de Sócrates em uma seção destinada a caracterizar o sofista deveria causar espanto ao leitor, pois sabemos que Platão o considerava o verdadeiro filósofo a ponto de, com poucas exceções, colocá-lo como o protagonista de seus diálogos e porta-voz de suas idéias e retratá-lo como um arquiinimigo dos sofistas. Por que Platão inclui Sócrates nesta seção? Acreditamos que uma análise cuidadosa das *diaíreseis* que leva às definições do sofista, citadas acima, mostra que o grande problema que Platão quer enfrentar com o diálogo *Sofista* é justamente *diferenciar* Sócrates (e a filosofia) da sofística. A questão é que, no tempo de Platão, Sócrates foi “amplamente percebido” como um sofista (Rosen, 1986, p. 102). Ou seja, não apenas a sexta definição se refere a Sócrates, mas igualmente *todas as outras cinco*, ao caracterizar os sofistas, retratam Sócrates e a sua atividade.

Nehamas (1999, p. 110) lembra que, no século IV a.C., termos como “filosofia”, “dialética”, “erística” e “sofística” ainda não tinham seus significados claramente definidos e diferenciados uns dos outros, de forma que não havia um consenso universal sobre quais pensadores pertenciam a qual denominação. Podemos ver a confusão que reinava em torno desses termos nesta citação de Aristides:

Heródoto não chamou Sólon um ‘sofista’, e também Pitágoras? Androton não chamou aos Sete (Sábios) ‘sofistas’, e também a Sócrates, o indivíduo famoso, de ‘sofista’? Novamente, Isócrates não denominou de ‘sofista’ aqueles envolvidos em disputas e auto-denominados dialéticos, mas ‘filósofos’ a ele mesmo e os oradores e aqueles envolvidos em atividades políticas? Alguns de seus pupilos usam a mesma terminologia. Lísias não chamou Platão um ‘sofista’, e também Ésquino? A modo de reprovação, no caso de Lísias, se poderia dizer. Mas o resto dos autores não estão reprovando, de maneira alguma, aqueles outros famosos indivíduos; não obstante, chamaram-nos por esse mesmo nome (apud Sprage, 2001, p. 1).

Isócrates, por exemplo, hoje classificado como retórico, considerava a si próprio um filósofo, e colocava Platão e Sócrates no grupo dos que “encontravam prazer em defender teses implausíveis” (como a que as virtudes são uma) e eram hábeis nos argumentos erísticos (Nehamas, p. 108-9). Aristófanes, na famosa passagem de *As Nuvens*, apresenta Sócrates como um sofista engajado em pesquisas inúteis. Mas, além da imprecisão terminológica, havia motivos mais concretos para a confusão.

Como vimos, Platão criticava fortemente a retórica de Górgias por usar a fascinação das palavras para adular de forma não racional os desejos dos ouvintes. Mas Sócrates é retratado, mesmo nos diálogos de Platão, como alguém que também tinha a capacidade de, “como uma serpente, fascinar e paralisar outros” (*República* 358b), com a sua retórica. No diálogo *Banquete*, Alcebíades compara Sócrates a um flautista que, com o poder da sua boca, encanta, aturde, empolga ou leva os homens às lágrimas (215c ss). Também é interessante reproduzir as famosas palavras de Ménon ao ser refutado por Sócrates (itálicos nossos):

Sócrates, antes mesmo de estabelecer relações contigo, já ouvia dizer que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e lebares também aos outros a cair em aporia. E agora, está me parecendo, me *enfeitiças* e *drogas*, e me tens simplesmente sob completo *encanto*, de tal modo que me encontro repleto de aporia. E, se me é permitida uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante à raia elétrica. Pois também ela entorpece quem dela se aproxima e toca, quando tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. E, no entanto, miríades de vezes pronunciei numerosos discursos sobre a virtude para multidões. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente, sei dizer (*Ménon* 80ab).

No diálogo *Teeteto* (162e), Protágoras acusa Sócrates de usar argumentos que são apenas verossímeis ou prováveis (*eikos*), o mesmo termo que Sócrates usa no *Fedro*, para criticar a retórica de Tísias e Córax, como vimos acima (*Fedro*, 267a). Um pouco mais adiante, Protágoras volta a se queixar do procedimento socrático, dizendo que os argumentos de Sócrates são *erísticos*, pois ele pretende refutar a tese protagórica, deduzindo uma série de

absurdos que decorrem unicamente por ele ter feito certos trocadilhos verbais, e afirma que Sócrates deveria ater-se não às *palavras* mas ao *sentido* do que foi dito ao estudar o pensamento de Protágoras (167e-168c). No diálogo *Górgias*, Cálicles reclama que Sócrates limita-se a “andar à caça de palavras” (489b) e a falar “como um autêntico orador político” (*demagogo*) (482c). Portanto, Sócrates poderia ser incluído nas quatro primeiras definições do diálogo *Sofista*, que caracterizam o sofista como alguém que usa a persuasão de forma não muito ética e pretende ensinar a virtude a seus alunos.³³

A quinta definição define o sofista pelo método de argumentação que ele utiliza: a *erística*. Nesta quinta *diáresis*, o Estrangeiro parte do gênero da arte aquisitiva que se dá pela conquista: (5.1) a *conquista* pode ser por caça ou por luta; (5.2) a *luta* pode dividir-se em rivalidade e combate; (5.3) o *combate* pode ser físico (luta corporal) ou de argumentos contra argumentos – “controvérsia”; (5.4) a *controvérsia* pode ser pública, por longos discursos ou privada, por perguntas e respostas – contradição (*antilogikê*); (5.5) a *contradição* pode ser feita sem arte ou com arte - *erística*; (5.6) Com a *erística* pode-se “tagalera” (cf. o Parmênides) ou ganhar dinheiro (224e-226a).

Uma disputa *erística* ocorre quando duas pessoas aceitam travar um duelo verbal. Uma delas faz perguntas, enquanto a outra só pode responder. Quem responde começa apresentando uma tese a ser defendida – por exemplo, “a justiça é o interesse do mais forte”, “conhecimento é sensação”. O interrogador solicita que o interrogado dê o seu assentimento às perguntas que lhe são feitas. Essas perguntas são construídas de tal modo que só permitem uma resposta “sim” ou “não”, obrigando a quem responde a escolher entre uma das alternativas de uma disjunção. O interrogador, a cada passo, tira conclusões das premissas, e uma refutação ocorre quando o interrogador consegue fazer o respondente aceitar uma conclusão que é incompatível com a tese defendida inicialmente ou é uma tese absurda

³³ A única diferença, nesse caso, entre Sócrates e os sofistas seria que o primeiro não cobra pelo seu “ensino”.

(implica uma auto-contradição, por exemplo) (Ryle, 1994, p. 104-105, Robinson, 1996, p. 8). O duelo tem tempo determinado e geralmente era realizado na presença de uma audiência que, às vezes, fazia o papel de juiz (cf. Aristóteles, *Tópicos*).

Segundo Kerferd, o termo “*erística*” é derivado do substantivo *eris* que significa “luta”, “disputa”, “controvérsia”. Platão usaria esse termo para indicar o tipo de debate ou disputa verbal no qual o objetivo primordial dos participantes é obter a vitória na argumentação e, para isso, utilizam-se de qualquer recurso, mesmo o uso de argumentos falaciosos. Portanto, com esse termo, Platão quer indicar que a *erística* não é uma técnica, mas um tipo de disputa na qual o objetivo, das pessoas que se envolvem nela, é apenas vencer, independentemente dos métodos empregados para isso (cf. Kerferd, 2003, p. 109).³⁴

Já o termo “*antilógica*” nomearia uma *técnica* que, opondo “um *lógos* ao outro por contrariedade ou contradição, chama a atenção para a presença de uma oposição em um argumento ou coisa” (Kerferd, 2003, p.110). Ou seja, em Platão, o termo “*antilógica*” refere-se à técnica que consiste em estabelecer, a partir da posição ou tese defendida pelo oponente, a posição contrária, forçando-o a abandoná-la ou a aceitar ambas as teses.

4.2 O método de refutação (*elenchus*) socrático

O método que Sócrates utilizava para questionar seus interlocutores consistia em examinar uma tese, fazendo à pessoa que a defende uma série de perguntas com o objetivo de explicitar as premissas, inicialmente ocultas, que ou sustentam ou são implicadas pela tese. Quando isso é realizado a contento, Sócrates passa a mostrar que uma, algumas ou até mesmo todas estas premissas entram em contradição com a tese defendida inicialmente (cf. Robinson, 1996, p. 9).

³⁴ Esse tipo de disputa seria retratado por Platão no diálogo *Eutidemo*.

O diálogo *Teeteto* nos fornece um bom exemplo do procedimento socrático. O interlocutor de Sócrates chamado Teeteto define conhecimento como percepção. Platão identifica essa teoria com a tese de Protágoras que “o homem é a medida de todas as coisas” e mostra que ela, por sua vez, tem seu fundamento ontológico na doutrina, atribuída a Heráclito, do fluxo perpétuo de todas as coisas. Esta doutrina, por sua vez, implica as seguintes premissas: (a) nada passa de maior a menor, seja em número, seja em volume, enquanto permanecer idêntico a si mesmo; (b) se não se retira ou se acrescenta algo a alguma coisa, essa não crescerá nem diminuirá: será sempre igual a si mesma; (c) o que antes não era não pode ter chegado a ser, se não passou a ser (155a-b).

Porém, tendo Teeteto aceito a teoria do fluxo, Sócrates lhe pede que considere o seguinte exemplo: quando comparamos uma certa quantidade A com uma quantidade B menor que ela e, a seguir, com uma quantidade C maior que A, a quantidade inicial A, maior em relação a B, passou a ser menor (“decreceu”), quando comparada com a terceira quantidade C. Por exemplo, Sócrates, que é baixo (comparado a Teeteto), “transforma-se” em alto, ao ser comparado com Teodoro, que é mais baixo do que Sócrates, sem que, em si, tenha-se alterado. Ou seja: Sócrates parece ter-se transformado sem movimento, mantendo-se igual a si mesmo. Teeteto observa corretamente que esse exemplo entra em conflito com as premissas da doutrina do fluxo universal: se nada existe por si, mas unicamente como resultado do movimento, deve-se admitir que não existe outra forma de algo crescer ou diminuir a não ser através do movimento. No entanto, o exemplo apresentado por Sócrates mostra um caso em que algo sofreu uma alteração em um de seus aspectos, sem ter sofrido qualquer tipo de movimento.

Com essa constatação, Teeteto fica, no sentido pleno da palavra, em *aporia*: ele sente-se sem recursos para resolver o problema colocado por Sócrates e não vislumbra qualquer saída para o conflito entre argumentos as teses da doutrina do fluxo e o exemplo de Sócrates

porquanto Sócrates, dentro da sua típica maneira de proceder, demonstrou a insuficiência das hipóteses iniciais, sem as substituir por outras. Se Teeteto pudesse, nesse momento, decidir-se, seja pela falsidade de uma das três premissas da doutrina do fluxo e pela veracidade das outras, seja pela falsidade de todas, o diálogo poderia encerrar-se neste ponto. O problema é que todas as premissas parecem plausíveis e, justamente por isso, Teeteto não consegue decidir-se por uma ou nenhuma delas.³⁵

Portanto, a *aporia* de Teeteto é causada pelo estado no qual se encontra a discussão: de um lado, temos uma série de teses plausíveis, capazes de explicar de forma conveniente certos fatos; de outro, temos um fato que não só não é explicado por elas, mas inclusive as contradiz.

O *elenchus* socrático consiste justamente em colocar seu interlocutor em *aporia*, mostrando, através de uma série de perguntas, que a tese P defendida por ele implica outras teses q e r, mas P, q e r juntas são inconsistentes.³⁶ As premissas que inicialmente pareciam aceitáveis levam, no entanto, a uma conclusão inaceitável, ou constata-se que duas teses que são contraditórias são ambas plausíveis, sem que se possa rejeitar alguma das premissas ou das teses. O resultado é que ficamos com argumentos que, conforme Platão afirma na

³⁵ É nesse contexto que Sócrates faz a famosa observação sobre a admiração como sendo a origem da filosofia. O que causa a admiração de Teeteto é justamente o estado de *aporia* a que chegou a discussão. A origem da filosofia seria, portanto, o estado de perplexidade causado pela hesitação entre diferentes teses sobre determinado assunto, teses que individualmente são plausíveis mas revelam-se inconsistentes quando colocadas juntas.

³⁶ Alguns comentaristas afirmam que Sócrates, pela figura lógica da redução ao absurdo, estaria justificado em afirmar que P é falsa, rejeitá-la e aceitar não-P como verdadeira, de modo que o diálogo deveria terminar com a conclusão positiva de que não-P é verdadeira (cf. Vlastos, 1996, p. 40; Kraut, 1992, p. 52). Em nosso exemplo, deveríamos concluir que a tese do fluxo deve ser rejeitada. No entanto, essa não é uma conclusão positiva, pois ainda ficamos sem saber em que consiste o conhecimento, por exemplo, que é o objetivo principal do *Teeteto*. Outros comentaristas, ao contrário, afirmam que Sócrates não está justificado em deduzir não-P, pois ele apenas mostrou que a conjunção de q, r e P leva a uma contradição, sem que se possa saber qual das premissas é a causa da falsidade P (cf. Benson, 1996, p. 99). De fato, o que Sócrates faz é convencer seu interlocutor, não da falsidade de P, mas que P é membro de um conjunto inconsistente de premissas: uma tese plausível, P, implica q e r, teses igualmente plausíveis, mas P, q e r em conjunto geram uma contradição. Ou P ou q ou r são falsas. Mas exatamente qual delas é a falsa? As teses examinadas geram uma contradição mas o problema central é que todas são consideradas plausíveis, e por isso não podem ser simplesmente descartadas. Portanto, a conclusão a que se pode chegar, no máximo, é que as teses são insuficientes para explicar o que queríamos explicar - o que não é a mesma coisa que dizer que elas são falsas. Vlastos chama o *elenchus* no qual Sócrates estaria justificado em afirmar que p é falsa de “*elenchus* standard”, e o *elenchus* em que Sócrates apenas mostraria a existência de uma inconsistência de p com as outras premissas de “*elenchus* indireto” (Vlastos, 1996,35).

República (532e), “parecem difíceis de aceitar [porque são contraditórios e não podem ser aceitos como estão] mas também parecem difíceis de rejeitar”.

Em suma: a arte do *elenchus* consiste em encontrar a(s) premissa(s) que o respondente aceita e implica(m) o contrário da sua tese (cf. Robinson, 1996, p. 16). Ora, como comenta Kerferd (2003, p. 114), “isso é claramente uma aplicação da antilógica”.

Portanto, a confusão de Sócrates (e Platão) com os sofistas não é apenas um caso de falta de precisão terminológica, mas é motivado também pelo fato de todos, sofistas, retóricos, erísticos, Sócrates e Platão, usarem o mesmo método de argumentação: a *antilógica*. “A *antilógica* não é um método de argumentação mais distinto da dialética do que a *erística*” (cf. Nehamas, 1999, p. 114).

4.3 O sofista como produtor de imagens faladas

Munidos da técnica de contradição e da habilidade de persuasão, os sofistas acreditavam serem capazes de falar sobre qualquer assunto e persuadir, não apenas pessoas comuns, mas contradizer até mesmo os *experts* em seu próprio campo de conhecimento (vide capítulo 1). Ora, para Platão, não é possível alguém contradizer um matemático, por exemplo, sem que tenha conhecimento em matemática. Para se contradizer um político, seria necessário conhecer teoria e história política; para se contradizer um criador de cavalos, seria necessário conhecer hípica e assim por diante, para todos os saberes. Ou seja: um sofista deveria conhecer, e conhecer ao nível dos profissionais de cada área, tudo sobre todos os assuntos. Mas é impossível que uma pessoa saiba tudo. Nesse caso, qual é, então, o *status* desse conhecimento, dessa sabedoria universal que o sofista promete ensinar aos seus alunos? O

Estrangeiro afirma que só pode ser uma aparência de conhecimento universal, mas não um conhecimento verdadeiro (Δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν ἀλλ’ οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται – 233c).

Mas, como os sofistas conseguem fazer a sua pseudo-sabedoria passar por conhecimento verdadeiro, a ponto de serem procurados pelos jovens em busca de sabedoria e poderem cobrar caro pelo seu ensino? É que o sofista possui a técnica verbal pela qual produz “*imagens faladas*” (εἰδῶλα λεγόμενα), que dão aos seus ouvintes, especialmente se forem jovens e inexperientes, a ilusão de serem verdadeiras (234c). O sofista fica assim caracterizado como um produtor de imagens, um mimético.

O Estrangeiro de Eléia divide a arte mimética em dois tipos: a arte de copiar e a arte do simulacro. A arte de copiar consiste em reproduzir o modelo, sem alterá-lo, mantendo as suas proporções e as relações entre suas partes exatamente como são no original. A arte do simulacro, ao contrário, é uma reprodução na qual as características do modelo são alteradas ou distorcidas, com o objetivo de produzir uma ilusão (235b-236b).

Mas o Estrangeiro declara não saber em qual desses gêneros classificar o sofista, se ele é um produtor de cópias ou de simulacros. Não se trata, porém, de uma dúvida sobre qual desses dois gêneros é o mais apropriado, para caracterizar precisamente o sofista, mas de um problema que tem raízes mais profundas na própria linguagem: o sofista pode argumentar que não é nem mesmo possível falar em “cópias”, “simulacros”, ou qualquer coisa que seja considerada uma falsa aparência ou uma opinião errada, sem que, no próprio ato de dizer “isto ou aquilo é uma cópia” ou “isto é falso”, quem faz essas afirmações caia em contradição. O próprio ato de proferir uma sentença que contenha algum desses termos, implica a afirmação do que é negado. Mais precisamente, “cópia”, “simulacro” e “falsidade” são termos negativos, pois eles negam que os objetos aos quais eles se aplicam sejam reais e verdadeiros. No entanto, os sofistas defendiam, plausivelmente, que o que falamos só tem sentido, quando

falamos de ou sobre algo, algo que existe: não faz sentido falarmos sobre o que não é. Mas desse fato extraíam uma conclusão no mínimo paradoxal: dizer que algo é falso ou que é uma cópia equivaleria a afirmar que ele não é real, mas falar sobre algo que não é real seria falar sobre o que não existe, isto é, equivaleria a falar sobre nada. Ora, falar sobre nada é não falar e, assim, quem acusa o sofista de ser um produtor de imagens não diz nada (isto é, diz algo sem significado). Com essa argumentação, que já estudamos no capítulo 1, o sofista encontra um “refúgio seguro”, pois quem o acusa de fazer discursos falsos é quem se contradiz, porquanto fala do que não pode ser dito: o Não-Ser (236de).

Falar de cópias, imagens ou simulacros é falar de coisas que são falsas, pois “parecem, sem realmente ser”; mas, quando fazemos isso, fazemos também duas coisas: (1) falamos que algo é e não é; (2) damos ser ao Não-Ser. Falar em falsidade, portanto, deixa o estrangeiro em *aporia* (237a1), pois ele aprendeu, quando era jovem, com o “grande” (μέγας) Parmênides, que “jamais será demonstrado que são as coisas que não são; mas afasta desta via de investigação teu pensamento”³⁷ (237a).

Como vimos, Parmênides demonstrou ser impossível aceitar que as coisas que são, não são, ou que o que não é possa ser. Essa premissa, que parece irrecusável, leva, no entanto, às conclusões de que não é possível dizer que algo parece/aparece mas não é; não é possível dizer algo e não dizer a verdade (dizer o que é); nem dizer (ou pensar) algo falso, sem que, no próprio ato em que se fazem essas afirmações, se caia em contradições (236e-237a).

O problema que se coloca para o Estrangeiro, neste ponto do diálogo, é expresso por ele de forma muito clara: “*Que modo encontrar para dizer ou pensar que o falso é real, sem que, já ao proferí-lo, nos encontremos enredados na contradição?*” (236e).³⁸

³⁷ Atualmente, esse é conhecido como o fragmento 7 de Parmênides.

³⁸ “It is extremely hard to find correct terms in which one may say or think that falsehoods have a real existence, without being caught in a contradiction by the mere utterance of such words” (Cornford 979); “It is extremely hard to say what form of speech we should to use to say that there is such a thing as false saying or believing, and moreover to utter this without being caught in verbal conflict”. (White 24)

4.4 Análise do Não-Ser

(238a-239a)

A procura de uma resposta a essa questão leva o Estrangeiro de Eléia a uma “pesquisa extremamente difícil”. Se admitimos que, para mostrar ao sofista que há falsidade nas opiniões e nos discursos, devemos, de alguma forma, conferir ser ao Não-Ser, então essa admissão, por sua vez, nos obriga a um estudo profundo de cada um dos termos envolvidos nela: “ser” e “não-ser”.

O Estrangeiro começa a pesquisa pelo Não-Ser e pergunta: como responder a alguém que não soubesse o significado da expressão “Não-Ser”? Que objeto apontaríamos para indicá-lo? Em relação a que nós usamos a expressão “Não-Ser”? A que objeto podemos aplicar o predicado (nome) “Não-Ser”? (237c).

O Estrangeiro explica a Teeteto que podemos unir um ser a outro ser, mas não podemos unir um ser a um Não-Ser. Por exemplo, se Sócrates existe, podemos lhe atribuir como propriedade outra coisa que existe, como uma barba, mas se Sócrates não existe, como lhe atribuir um predicado, uma característica, uma propriedade, quaisquer que sejam elas? Constata-se que o termo “Não-Ser” não pode ser aplicado a qualquer ser que possamos considerar, seja em pensamento, seja no discurso (εἶπεῖν οὗτε διανοηθῆναι, 238c).

E, além de o Não-Ser não poder ser atribuído como predicado a qualquer ser, também chega-se à conclusão de que nada pode ser predicado do Não-Ser. Não é possível afirmar, por exemplo, que o Não-Ser é uno, ou que é múltiplo. Não podemos nem mesmo fazer afirmações do tipo “o Não-Ser não pode ser pensado em si mesmo”, ou dizer que ele é impensável (ἀδιανότητόν), indizível (ἄρρητον), impronunciável (ἄφθεγκτον), inexprimível (“incapaz de ser expresso no discurso” - ἄλογον) etc, características que o próprio Estrangeiro ia, seguindo Parmênides (cf. 238c), atribuindo ao Não-Ser. Não é possível fazer qualquer enunciado, falso

ou verdadeiro, sobre o Não-Ser. Ou seja, enquanto o filósofo Parmênides dizia, em seu poema, que sobre o Não-Ser só podemos afirmar o que ele não é, aplicando-lhe alguns poucos predicados negativos, como “impensável”, “indizível”, etc., Platão, no *Sofista*, conclui que, se levarmos a posição de Parmênides até a sua conclusão lógica, absolutamente nada pode ser afirmado do Não-Ser, *nem mesmo que ele não é* (238e-239b). Quem tenta falar sobre o Não-Ser, portanto, não diz nada. Seria mais correto dizer, inclusive, que quem se esforça por enunciar o Não-Ser nada diz (237e).

4.5 O Problema da falsidade

Além disso, o Estrangeiro afirmou também que, sendo a arte do sofista uma arte da cópia, ela forma *opiniões falsas* na alma dos seus ouvintes. Ter uma opinião falsa é ter uma opinião que é o contrário do que é. Ora, o contrário do que é é o Não-Ser, de modo que a opinião falsa seria sobre o que não é.

Assim, graças à proibição de Parmênides, o sofista encontra um “refúgio impenetrável” de onde não pode ser contradito nem refutado. Ao ser caracterizado como um produtor de imagens e de falsidades, ele pode afirmar que admitir a existência de falsidades, cópias ou imagens é admitir que Ser e Não-Ser podem se combinar, pois uma cópia *não é* o objeto verdadeiro, logo é algo falso, um Não-Ser. Mas falar do Não-Ser e, portanto, de cópias ou imagens, é impossível segundo a tese de Parmênides que foi discutida e aceita anteriormente. Portanto, quem fala, como o fazem o Estrangeiro e Teeteto, de discursos falsos, imagens, cópias, simulacros ou imitações e, ao mesmo tempo, aceita a tese de Parmênides, cai em contradição.

A análise do conceito de Não-Ser feita pelo Estrangeiro de Eléia termina com a conclusão paradoxal de que “Parmênides [tornou-se] um aliado dos sofistas” e as suas afirmações acabam por servir “como fundamento para a concepção contrária” (Souza, 1998, p.27 e 28, respectivamente)

No entanto, Teeteto nota o desconforto cognitivo que causam afirmações como “a cópia não é o objeto verdadeiro”, “a cópia é algo falso”, “a cópia é um não-ser”, pois nelas fazemos a atribuição de Ser ao Não-Ser que foi proibida por Parmênides. A linguagem que usamos nos obrigaria, contra a vontade, a reconhecer que, de alguma forma, o Não-Ser é. Somos como que forçados a conceber o Não-Ser como, de algum modo, sendo, e a admitir que haveria um “enlace” de Ser e Não-Ser. Ou seja: a linguagem que usamos nos compromete precisamente com o que estávamos tentando negar: que o Não-Ser tenha ser (Wilmet, 1990, p. 98).

4.6 As doutrinas do Ser

É necessário, portanto, examinar de forma crítica a tese de Parmênides. O Estrangeiro quer saber, especificamente, o que exatamente significa a expressão “o que é”, “ser realmente algo”. “O que entender por esse vocábulo ‘ser’ ”? (244a). Kraut explica que Platão considera que o esclarecimento dos problemas com a noção de “Não-Ser” envolvem um entendimento prévio da noção de “Ser” (1992, p. 339). Platão presume que só será possível entender o significado de Não-Ser, e com isso dar uma solução às aporias dos sofistas, caso se obtenha previamente um claro entendimento do que significa o conceito de “Ser”.

Para responder a essa questão, Platão passa em revista todas as opiniões e doutrinas sobre o ser formuladas por outros filósofos. Estas doutrinas se dividem em quatro grupos: (a) as que afirmam que o Ser é múltiplo, formado pela combinação, separação ou alternância entre dois ou três princípios; (b) as que afirmam que o Ser é uno; (c) as doutrinas que afirmam

que o Ser é um princípio ou uma combinação de princípios materiais e (d) os denominados “amigos das Idéias”.

(a) Doutrinas pluralistas do Ser

Alguns filósofos postulavam que tudo o que *existe* é formado pela combinação ou separação de dois princípios, o úmido e o seco (ou quente e frio). Mas o que significa dizer que o Todo “é” quente e frio? O que é esse “Ser”? Há duas possibilidades: ou esse “Ser” é idêntico a um dos dois outros princípios, ou é um terceiro princípio, diferente de ambos. No primeiro caso, se dizemos, por exemplo, que “o frio é”, então, logicamente, o quente não é e o Todo (tudo o que existe) não seria formado pela ação de dois princípios diferentes, mas apenas por um. No segundo caso, se ser é um terceiro princípio independente dos outros dois, então o Todo é formado por três princípios, não dois. Esta argumentação pode ser aplicada a qualquer teoria que postule que o Todo é formado por mais de um princípio pois, se dizemos que o Ser é formado por N princípios, há duas possibilidades: ou ele, o Ser, é idêntico a um dos princípios (e nesse caso teríamos, na verdade, N-1 princípios) ou é diferente deles, e teríamos N+1 princípios.

Em ambas os casos temos, novamente, uma contradição entre o que a teoria postula como característica do Ser e a própria forma de expressá-lo (cf. Wilmet, 1990, p. 98): afirmação da multiplicidade do Ser implica a refutação da tese de que o Ser é múltiplo.

(b) doutrinas unitárias do Ser

Para os que afirmam que o Ser é um, que não há senão um único Ser, o Estrangeiro perguntaria se essas duas palavras, “Ser” e “uno”, são usadas para designar o mesmo objeto. Usar duas palavras para dizer que só há uma única coisa “parece ridículo”, pois é absurdo admitir a existência de dois nomes, quando se afirma que só há uma coisa. Em uma doutrina

unitária, a existência de vários nomes, necessários para expressar a própria doutrina de que o “Ser é um”, seria inexplicável e contraditória com os seus próprios postulados. Ou o nome é distinto da coisa que nomeia ou é idêntico a ela. No primeiro caso, há duas coisas, o nome e a coisa nomeada, e não apenas uma como postula a doutrina em pauta. No segundo caso, ou há apenas coisas sem nomes, ou há apenas nomes sem coisas, mas nomes sem coisas que nomear são nomes vazios (244b-244d). Ou seja: dizer que o Ser é uno implica supor uma pluralidade, e novamente temos uma contradição entre o que a tese expressa e o próprio ato de expressá-la (cf. Wilmet, 1990, p. 99).

Em resumo, as conclusões desta seção são as seguintes (cf. Souza 1998, p. 30-1):

Se afirmamos que o Ser é uno, essa afirmação já pressupõe dois seres, Ser e Uno, o que contradiz a afirmação feita. O “ser-uno” não pode sequer ser nomeado, pois toda e qualquer nomeação implica uma diferença entre o nome e a coisa nomeada: novamente, uma multiplicidade é implicada na própria afirmação de que só existe o uno.

Afirmção da unidade do Ser exige que tal unidade seja entendida como a unidade de um todo formado por partes, mas isso contraria a hipótese de que o ser-uno é indivisível. O único meio de afirmar que o Ser é uno e ao mesmo tempo preservar a sua unidade seria “transformá-lo em nome de si mesmo”. Mas, neste caso, não haveria conhecimento discursivo do Ser. Ora, como vimos no capítulo 3, estas são exatamente algumas das aporias da Teoria das Idéias apontadas por Parmênides no diálogo de mesmo nome.

(c) Materialistas

Os materialistas defendem que só existe ou só é real o que tem um corpo material, algo que ofereça resistência, possa ser tocado ou percebido pelos sentidos (246a). O Estrangeiro, inclusive, adota como definição de Ser o que por natureza tem em si um poder ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) de agir ou de sofrer a ação de qualquer coisa (cf. 247de).

Os materialistas, no entanto, têm dificuldade em lidar com a existência de conceitos abstratos, como “justiça” ou “alma”, coisas que eles admitem existirem mas, evidentemente, não são visíveis. Além disso, em sua teoria tudo se encontra em constante fluxo e, nesse, caso, há a dificuldade em explicar como poderíamos conhecer algo.

(d) Amigos das Idéias

Essas dificuldades se aprofundam no último grupo de pensadores que o Estrangeiro investiga na busca de resposta quanto ao que é o ser: os Amigos das Idéias.

Os Amigos das Idéias, ao contrário dos materialistas, admitem a existência de seres incorpóreos. Conforme o Estrangeiro, eles separam o devir (isto é, o múltiplo, o mundo sensível) do Ser e os tratam como distintos. O Ser é imutável, sempre idêntico a si mesmo e incorpóreo, e o devir varia a cada instante. Só podemos ter contato com o Ser através da alma, enquanto estamos em relação com o devir através do corpo, da sensação (248a).

O problema com essa doutrina é que, se, pela definição usada pelo Estrangeiro, o Ser é o que pode sofrer ou causar uma ação, e como conhecer é concebido como uma ação que age ou sofre a ação do objeto conhecido, o Ser dos Amigos das Idéias, sendo imóvel, não pode sofrer nem causar nenhuma ação e, portanto, não pode ser objeto do conhecimento: o ser seria incognoscível (248c-249a).

Por outro lado, se tudo está em devir, isto é, em movimento de alteração, translação, ou em ambos ao mesmo tempo, não haveria nenhuma estabilidade para o conhecimento (249bc). Ou seja, em ambas as opções que nos oferecem os Amigos das Idéias, o Ser é imóvel e o devir varia constantemente, o conhecimento é impossível.

O resultado final dessa pesquisa é que a noção de Ser revelou-se tão problemática quanto a noção de Não-Ser, e o Estrangeiro e seus interlocutores agora encontram-se em *aporia* em relação aos dois conceitos (ἴσθου τό τε ὄν καί τό μή ὄν ἀπορίας 250e).

Como sair dessa aporia?

Como tentamos mostrar, nos capítulos iniciais desta tese, as concepções de Ser dos sofistas e do filósofo Parmênides, mesmo que opostas, levavam a conclusões (impossibilidade de dizer o falso, impossibilidade de contradizer, impossibilidade da predicação) que tornavam a linguagem impossível. Isso equivale a dizer que as concepções de Ser dos sofistas e Parmênides não dão conta do fenômeno da linguagem significativa. O diagnóstico de Platão é que isso ocorre justamente por causa da proibição de Ser e Não-Ser se combinarem pois, quando consideramos cada um deles isoladamente, surgem paradoxos e contradições. Mas os sofistas e Parmênides mostraram que combinar Ser e Não-Ser também leva a paradoxos. Como resolver essa questão?

4.7 Como algo pode ter vários nomes: a *sumplokê eidolon*

Lembremos que a noção de Ser foi analisada em busca da possibilidade de combiná-la com a de Não-Ser, o que permitiria ao Estrangeiro falar em imagens e cópias, sem ser acusado pelos sofistas de estar se contradizendo, pois para isso seria necessário aceitar que Ser e Não-Ser podem combinar-se. Embora tenhamos chegado à conclusão negativa de que o Ser seria incognoscível, ao longo da pesquisa também ficou claro que a própria postulação das teses sobre o Ser ou sobre o Não-Ser pressupõe como condição necessária que Ser e Não-Ser se combinam. Isso é demonstrado pelo Estrangeiro por via negativa: as tentativas de afirmar o Ser ou o Não-Ser de forma absoluta levam a quem faz a afirmação a se contradizer, pois o conteúdo do que é afirmado é negado pelo próprio fato de ter sido possível dizê-lo: não podemos dizer que o Ser é uno sem com isso estarmos afirmando uma pluralidade; não podemos negar a existência do Não-Ser sem, de algum modo, supor que existe algo que não é.

Ou seja, repetindo a feliz expressão de Wilmet citada acima, a linguagem que usamos nos compromete precisamente com o que estávamos tentando negar (1990, p. 98).

Para Platão, o problema está nas teorias, não na linguagem. Nós fazemos, na linguagem, as combinações que as teorias estudadas declaram serem impossíveis. A conclusão a que Platão chega é que, para sair dos impasses gerados pelas teorias examinadas, entre as quais se inclui a sua própria Teoria das Idéias, é necessário *usar a linguagem como paradigma*, para se entender como Ser, Não-Ser e os outros gêneros metafísicos se combinam e se inter-relacionam.

Por isso, o Estrangeiro continua sua exposição tentando explicar como é possível designar uma mesma coisa com vários nomes.

Ao falarmos do "homem" damos-lhe múltiplas denominações. Atribuímos-lhe cores, formas, grandezas, vícios e virtudes; em todos esses atributos, como em inúmeros outros, não afirmamos apenas a existência do homem, mas ainda do bom, e outras qualificações em número ilimitado. O mesmo se dá com todos os objetos: afirmamos, igualmente, que, cada um deles é um, para logo a seguir considerá-lo múltiplo e designá-lo por uma multiplicidade de nomes (251a-b).

Estando perplexo sobre o que se relaciona com o Não-Ser, Platão nota que, porém, nós fazemos tais relacionamentos quando usamos a linguagem cotidianamente. Atribuímos a “homem”, por exemplo, diversas características e qualidades (cor, forma, tamanho, vícios, virtudes) afirmando assim não apenas que o homem é, mas também que tais características são e, além disso, que a relação entre tais características e o homem também é. Na linguagem, o uno é múltiplo e o múltiplo é uno.

Mas existem certas regras que usamos implicitamente quando falamos, e o Estrangeiro as explicita e usa para explicar como as Idéias ou gêneros mais importantes podem se combinar sem que surjam os paradoxos sofistas.

Existem três possibilidades: 1) as Idéias podem associar-se entre si livremente; 2) as Idéias não podem associar-se de nenhuma maneira; 3) algumas Idéias podem associar-se com algumas Idéias, mas não com outras (nem todas as combinações associativas são permitidas).

1) Nenhuma Idéia pode se combinar com qualquer outra;

Nesse caso, Movimento e Repouso não poderiam combinar-se entre si, mas também não poderiam combinar-se com o Ser, de modo que ficariam “excluídos da existência” e essa conclusão, que Movimento e Repouso não existiriam, é considerada absurda.

Além disso, caso nada possa associar-se com nada, todas as teorias sobre o Ser examinadas anteriormente (pluralistas, materialistas, eleáticos, heraclitianos e os amigos das Idéias), teorias que afirmam que o Ser é móvel, que o Ser é imóvel e imutável, ou é uno, ou é múltiplo formado por infinitos ou finitos elementos, ou que o Ser é devir causado pela coexistência ou alternância de opostos, em suma, qualquer teoria que diga que o Ser é algo, “afirmam falso” (λέγοιεν οὐδέν), isto é, dizem algo sem sentido (252a-b).

A tese de que as Idéias não podem combinar-se entre si, como diz o Estrangeiro, não precisa ser refutada por alguém de fora, mas “aloja em si seu inimigo”, isto é, ela se auto-refuta, pois, no ato de formulá-la, já se estão combinando termos diferentes, de modo que os que afirmam a impossibilidade da mistura na verdade pressupõem-na ela em sua própria afirmação (252c).

2) Cada Idéia pode combinar-se com qualquer outra; não há qualquer restrição para a combinação das Idéias entre si.

Teeteto rapidamente constata que, nessa hipótese, o Movimento poderia se associar ao Repouso, de modo que o Movimento estaria em Repouso absoluto e o Repouso estaria em Movimento absoluto, ou o Repouso seria Movimento e o Movimento seria Repouso, e essa possibilidade deve ser descartada por afirmar “o mais alto grau de impossibilidade”, já que Movimento e Repouso são contrários absolutos (252d).

3) Eliminadas as duas primeiras hipóteses, resta a terceira: certas Idéias se combinam entre si, enquanto outras não se combinam. Este seria um caso análogo ao da combinação das letras na formação das palavras e das palavras na formação de frases: algumas combinações são válidas, outras são inválidas.

Para Platão, o fato de que uma frase em que se afirma que A é B seja uma contradição (impossibilidade lógica) é a base para se concluir que a Idéia A não pode combinar-se com a Idéia B. A proibição de que qualquer Idéia se combine com qualquer outra é fundamentada no fato de que uma afirmação que usasse tal combinação expressaria uma contradição (cf. Ackrill, 1997, p.74). A tese de que nenhuma Idéia se combina com nenhuma outra se auto-refuta porque, para ter significado, ela pressupõe, no ato de proferi-la, que certas Idéias se combinam.

Se a tese de que qualquer Idéia se combina com qualquer outra e a tese de que nenhuma Idéia se combina com nenhuma outra são descartadas pelos motivos acima, conclui-se que algumas Idéias podem combinar-se com outras, enquanto outras não podem. Ou seja, há combinação de Idéias, mas não é qualquer combinação que é permitida. Mas, além de chegar a essa conclusão por via negativa (eliminação das outras hipóteses), o Estrangeiro também procura oferecer aspectos positivos para defendê-la. A conclusão de que certas Idéias podem se combinar e outras não podem é tirada do fato cotidiano de que algumas frases tem significado, enquanto outras não têm. Frases que afirmam uma contradição, ou frases, que ao negar algo, pressupõe o que é negado, são consideradas pelo estrangeiro como frases sem sentido, que não dizem nada. (cf. Ackrill, 1997, p.75). Ora, a linguagem apresenta uma infinidade de afirmações que não caem em nenhum destes dois casos: são frases significativas que dizem algo que é sobre o que é. Portanto, o fato de que certas expressões são significativas é tomado como prova de que certas Idéias se combinam (cf. Ackrill, 1997, p.75).

4.8 Os gêneros “mais importantes” (Μέγιστα γενῶν)

O Estrangeiro deixa claro que o estudo que se segue sobre as relações combinatórias entre os gêneros refere-se a um pequeno número deles que são, no entanto, os mais importantes.

As primeiras constatações do Estrangeiro são que o Repouso (στάσιν) e o Movimento (κίνησιν) não podem se associar (μεικτόν) pois são opostos absolutos. Já o Ser (ὄν) se associa ao Repouso e ao Movimento, pois tanto o Repouso quanto o Movimento “são”, isto é, existem. Além disso, cada um, Movimento e Repouso, é Outro (ἕτερον) em relação aos dois outros gêneros e é o Mesmo (ταυτόν) que si próprio (254d).

Mas qual é significado desses novos termos introduzidos, “Mesmo” e “Outro”? São realmente dois gêneros distintos ou são apenas dois *nomes* (ὀνόματα) diferentes que usamos para indicar algum dos gêneros anteriores, Ser, Movimento ou Repouso? (254e-255a).

Nem o Repouso nem o Movimento podem ser identificados, seja com o Mesmo, seja com o Outro, pois, em qualquer caso, o Movimento ficaria em Repouso e o Repouso em Movimento (κίνησιν τε στήσεται καὶ στάσις αὖ κινήσεται). Dizer que o Movimento é o seu *outro* equivaleria a dizer que ele é Repouso, o que é o mesmo que dizer que Movimento é o *mesmo* que Repouso. A aplicação dos termos Outro (ou Mesmo) a Movimento ou a Repouso alteraria a natureza (φύσεως) dos gêneros em questão em seu contrário (255a). Portanto, Mesmo e Outro são gêneros diferentes de Repouso e Movimento, embora Repouso e Movimento participem (μετέχον), ambos, do Mesmo e do Outro, permanecendo associados necessariamente a eles (255b).

Ser e Mesmo são diferentes: Repouso e Movimento são, ambos, ser. Mas, quando dizemos que ambos “são”, não queremos com isso afirmar que são *idênticos*, que Repouso é o *mesmo* que Movimento ou que Movimento é o *mesmo* que Repouso. Usamos estes dois

termos, “é” e “mesmo”, para expressar idéias diferentes. Portanto, o Mesmo é uma quarta Idéia (255bc).

Por fim, o Estrangeiro mostra que os gêneros Ser e Outro são diferentes. Alguns seres se dizem por si (καθ' αὐτά), enquanto alguns seres se dizem em relação a outros (πρὸς ἄλλα). O Outro se diz em relação a outros e Ser se diz em si mesmo. Logo, Ser e Outro são diferentes, e o Outro é a quinta Idéia (255cd).

O Outro se associa com todas as Idéias: cada uma das Idéias é outra em relação ao resto, mas não em virtude de sua própria natureza, mas por participação na Idéia do Outro (255e).

O Estrangeiro resume os resultados obtidos até aqui, da seguinte forma (cf. Trevaskis, p. 101):

- 1) o Movimento é “absolutamente outro” que o Repouso (quer dizer: Movimento não é Repouso) (255e14);
- 2) o Movimento é (= existe, por participar no Ser) (256a2);
- 3) o Movimento é outro que o Mesmo. Ele não é o Mesmo (256a5);
- 4) mas Movimento também é o Mesmo, pois tudo participa do Mesmo: Movimento é o Mesmo (que si próprio) (256a7);
- 5) Movimento não é o Outro (256c8);
- 6) o Movimento é Outro (que outra coisa) (256c8);
- 7) o Movimento é Outro em certa relação, e não é Outro em outra relação.

Portanto, a conclusão a que se chega é que podemos dizer que o Movimento não é (256d8) e também podemos afirmar que o Movimento é (256d9). Essas afirmações não são contraditórias, porque, em cada caso, o Movimento *é dito em diferentes relações*. O Movimento é o Mesmo que si próprio e não é o Mesmo que o Outro. Em si, o Movimento participa do Mesmo e, em relação às outras coisas, que não são ele, o Movimento participa do

Outro. Como o Outro e o Mesmo são contrários, quando o Movimento participa de um deles, fica separado do Outro: se participa do Mesmo, fica separado do Outro, e se participa do Outro, então é separado do Mesmo. Quando o Movimento está separado do Mesmo e participa do Outro, ele é um “não-o-Mesmo”. Por isso, podemos afirmar que Movimento é um “não-o-Mesmo”, atribuindo-lhe um Não-Ser, sem estarmos nos contradizendo ou afirmando algo sem sentido, pois dizer que o Movimento é um “não-o-Mesmo” é dizer que ele é Outro que o Mesmo (256ab).

Pelos mesmos motivos podemos afirmar, de forma análoga, que o Movimento é Outro que o Ser; portanto, o Movimento é um Não-Ser. Assim, graças ao fato de os gêneros se prestarem a algumas associações e a outras não, é possível demonstrar também que “há um Ser do Não-Ser”: o Outro, como vimos, se associa com todas as Idéias, pois cada Idéia é outra em relação às outras, faz cada uma delas um Não-Ser, pois todas são outras em relação ao Ser. Assim, o Estrangeiro pode concluir que “estaremos certos, se dissermos que todas elas não-são (...) e, por outro lado, também estaremos certos, se as chamarmos seres, pois todas participam do Ser” (256e).

4.9 O Não-Ser como Outro

A solução do problema do Não-ser consiste, em linguagem contemporânea, em tratar a negação, não como *contraditória*, mas como oposta ao Ser. Platão estabelece uma concepção de Não-Ser como Outro em relação a uma forma determinada. O Não-Ser que, para Parmênides e os sofistas, era entendido como a negação da existência de algo, privação de Ser, afirmação da ausência de Ser etc., é concebido, nesta passagem do *Sofista*, como o conceito que usamos para nos referirmos a qualquer coisa que seja Outro (diferente) do Ser: “quando falamos no Não-Ser, não nos referimos a algo contrário ao ser, mas apenas a qualquer outra coisa diferente do ser” (257b; 258b). O não-amarelo, por exemplo, não é a

negação absoluta da existência do amarelo e, portanto, refere-se a um não ser, mas indica que tudo o que não é amarelo é diferente do amarelo, isto é, o azul, o cavalo, a terra, etc. Por isso, o Estrangeiro diz que cada Idéia tem (participa de) “uma quantidade infinita de Não-Seres” (256e).

Nesse esquema, o não-belo, por exemplo, participa do gênero Outro em relação ao belo: como o gênero Outro participa do Ser, o não-belo também participa do Ser, portanto, o não-belo “é”. Dessa maneira, inclusive a forma do Não-Ser pode se combinar com a forma do Ser, pois o Não-Ser é o Outro do Ser (tudo o que não é idêntico ao Ser embora tenha ser e não a negação do Ser).

Em resumo:

As Idéias se associam umas com as outras.

Ser e Outro penetram, impregnam, espalham-se através de tudo e se penetram um ao outro.

O Outro participa do Ser e, por essa participação, é, mas, por outro lado, não é aquilo do que participa (não é o Ser): o Outro é, necessariamente, diferente dele. Se o Outro é outro que o Ser, ele é um Não-Ser.

Por outro lado, o Ser participa no Outro, pois é diferente de todas as outras Idéias, não é nenhuma delas. Sendo Outro que não elas todas, o Ser também não é. De modo que o Ser “milhares e milhares de vezes” não é.

Por fim, o que vale para o Ser e para o Outro vale também para todas as outras Idéias: elas de muitas maneiras são e de muitas (outras) maneiras não são (259ab).

Garantindo-se que se possa pensar sem contradição o entrelaçamento de Ser e Não-ser (concebido como Outro), garante-se também a existência das imagens, cópias, e simulacros. A imagem, cópia do original, seria justamente algo intermediário entre o Ser e Não-Ser, pois ela é (tem existência própria), mas, por outro lado, ela não é o original. Desta forma, a

sofística também pode ser caracterizada como a “arte da contradição fundada apenas na opinião, produtora de simulacros e ilusões por meio do discurso” (268d).

4.10 A comunhão das Idéias e o discurso

Tendo estabelecido que o Não-Ser é uma Idéia determinada que existe, o Estrangeiro passa a aplicar esse resultado ao problema que está investigando: a questão da falsidade e da existência de imagens e cópias. Como vimos, os sofistas, baseados em Parmênides, afirmavam que não é possível dizer algo falso, pois isso equivale a dizer o que não é e dizer o que não é seria não dizer nada. Na tese de Parmênides, o Não-Ser não tem relação com o Ser (cf. 260d), e, embora o Estrangeiro tenha mostrado que o Não-Ser participa do Ser, o sofista ainda poderia argumentar que a opinião e o discurso (λόγος), no entanto, não têm qualquer participação no Não-Ser. Se esse for o caso, isto é, se o discurso λόγος tem relação unicamente com o Ser, então caímos na tese de que qualquer afirmação é verdadeira (260a).

O Estrangeiro tenta mostrar que o discurso (λόγος) pode participar do Não-Ser com as seguintes observações:

Assim como as letras, os nomes podem ser combinados, mas não de forma livre. O critério, para saber se certos nomes podem ser combinados ou não, é o seguinte: se a combinação diz algo com significado, então os nomes foram bem-combinados; se, ao contrário, uma combinação de nomes não significa nada, então esses nomes não podem ser colocados juntos (261d).

Para ser significativo, todo o discurso (λόγος) deve ser formado, necessariamente, por dois elementos: nomes e verbos. Os verbos expressam ações, enquanto os nomes se referem aos sujeitos que realizam essas ações. Uma seqüência de palavras que fosse formada unicamente por verbos ou apenas por nomes não formaria um discurso. Para o Estrangeiro, só há discurso, quando há o entrelaçamento de nomes e verbos, isto é, quando uma frase indica

que uma ação está sendo realizada (ou não) por alguém, ou afirma a existência de algo que é ou que não é. Um discurso não *nomeia* simplesmente algo, mas discorre, expressa, expõe, relata, declara, afirma, etc., algo (262d).

Uma sentença corretamente formada (isto é, com significado) pode ter duas qualidades: ser verdadeira se diz as coisas tais como elas são, ou falsa. A sentença falsa diz aquilo que não é. Mas como o Estrangeiro mostrou anteriormente que “Não-Ser” não tem apenas o significado de não-existente, mas também de algo *outro* ou *diferente* em relação ao que é, o discurso falso é entendido agora, não como o discurso que nega a existência do Ser sobre o qual fala, mas sim o que afirma outra coisa que não a que é o caso.

O resultado a que o Estrangeiro chega é que uma sentença, mesmo sendo falsa, nem por isso deixa de ter significado. Os critérios para que um λόγος tenha significado são diferentes e independentes dos critérios pelos quais uma sentença é verdadeira ou falsa. Os sofistas confundiam esses dois critérios, acreditando que, se uma afirmação é falsa, ela diz o que não-é e, portanto, não tem sentido. Como vimos, essa confusão baseia-se em outra: a identificação de ser com existência e a correspondente identificação de Não-Ser com não-existência, que levou os sofistas a concluírem pela falta de sentido em se falar de falsidades pois falar e, ao mesmo tempo, não dizer nada é contraditório. O Estrangeiro, desfazendo essa segunda confusão, ao mostrar que dizer o falso é dizer outra coisa do que é o fato, também desfaz a primeira: mesmo que uma afirmação seja falsa, ainda assim ela pode ter significado, pois nós podemos compreender o que é dito, mesmo quando o que é dito afirma que algo não é o caso, desde que a sentença seja constituída por uma apropriada combinação ou entrelaçamento de nomes e verbos.

Por exemplo, a afirmação “Teeteto está sentado” preenche com sucesso ambas as condições: é significativa (é formada por nomes e verbos) e é verdadeira, pois diz o que é, representando um determinado fato corretamente. Já a sentença “Teeteto voa” é, segundo os

mesmo critérios, significativa, porém falsa, pois diz o que não é, ou seja, diz *outra coisa* em relação ao que realmente ocorre.

Nuchelmans (1973, p. 17) e McDowell (1973, p. 235) acreditam que a solução de Platão consiste em mostrar que todo λόγος é formado por partes (os nomes e verbos combinados) e que, sendo assim, no caso de uma afirmação falsa, apenas uma parte do λόγος seria mal-aplicada. Por exemplo, na frase “Teeteto voa”, o nome “Teeteto” está bem-aplicado ao personagem que designa e, embora o verbo “voa” seja mal-aplicado³⁹, o λόγος como um todo tem significado porque parte dele se refere a algo. Assim, um λόγος poderia ser falso sem deixar de se referir ao o objeto em questão (em nosso exemplo, Teeteto).

Mas nós acreditamos que esse não é o caso. Um λόγος pode ter ambas as partes mal-aplicadas, sendo completamente falso, e ainda assim ser significativo, pois a falsidade ou verdade de um λόγος é um caso de correspondência de suas partes com os objetos que eles designam, enquanto que a significabilidade de um λόγος é um caso de sua correta formação.

Platão estabelece uma distinção entre dois níveis de linguagem: o nível do nomear e o nível do λόγος. No nível do nomear, usam-se verbos para indicar ações ou estados e nomes para referir coisas ou sujeitos que realizam ou sofrem ações ou estão em determinado estado. No nível do λόγος, nomes e verbos são unidos e relacionados de modo a formarem uma unidade. Nesse nível, afirma-se que algo é ou não é o caso, atribuindo propriedades, estados ou ações a determinado objeto (caso o objeto em questão não tenha a propriedade, não esteja no estado ou realizando a ação indicada, o λόγος é falso) (Nuchelmans, 1973, p. 14).

Com a distinção entre nomear e afirmar um λόγος, Platão separa também duas questões diferentes: a questão sobre se os objetos referidos ao nível da nomeação existem ou não e a questão se os fatos ou estados de coisas afirmados no nível do λόγος correspondem

³⁹ Retomando o exemplo do *Crátilo*, assim como aproximamos um retrato de alguém, aproximamos as palavras das coisas – se o retrato não é da pessoa à qual o atribuímos houve um engano de atribuição; analogamente, se aplicamos a palavra errada a um objeto, a palavra foi mal-aplicada.

ou não ao que é afirmado (cf. Nuchelmans, 1973, p.18). O crucial é que, se no nível dos nomes os objetos referidos não existirem, mesmo assim o λόγος, se bem-construído, terá significado, pois esse significado é garantido pela correta combinação dos nomes e verbos.

Portanto, “o λόγος é o significado de uma afirmação constituída pela combinação de verbos e nomes e que pode ser verdadeira ou falsa” (Nuchelmans, 1973, p. 13). Isto nos leva a uma última observação. Como vimos, Platão afirmou que uma sentença é corretamente formada através da combinação de nomes e verbos mas, além de afirmar que, se essa combinação é significativa, então é uma combinação apropriada, ele nada diz sobre quais seriam as regras que regeriam essas combinações. Existiriam leis que mostrariam claramente quais Idéias podem combinar-se e quais não? É natural pensar, em se tratando da significação da linguagem, que tais regras seriam as prescritas pela gramática da língua grega. Mas vimos que Platão chega aos seus resultados pelo estudo, não da gramática, mas do significado dos grandes gêneros metafísicos, tais como Ser, Não-Ser, Movimento, Repouso, Outro e Mesmo. É a rede de relações que esses gêneros formam que explicita as possibilidades do discurso significativo. Ou seja, como diz Soulez (1991, p. 19), as regras de associação dos gêneros supremos são como que

as leis lógicas (necessárias) que espelham (imitam) a estrutura do mundo e, portanto, garantem, por meio do seu conhecimento, que o homem entenda o universo em que vive.

Se a nossa interpretação do *Sofista* e sua importância para a filosofia da linguagem de Platão está correta, Platão aplica esses resultados no diálogo *Timeu*, a cujo estudo passamos agora.

Considerações Finais

O *Timeu* e a linguagem como analogia

Com uma persistência que beira o absurdo, a forma predominante de interpretação pela qual Platão tem sido apresentado defende uma teoria dos dois mundos, isto é, a separação completa do mundo paradigmático das Idéias do fluxo e da constante mudança [que percebemos] na nossa experiência do mundo sensível. Idéia e realidade seriam como dois mundos separados por um hiato, e a relação entre ele resultaria obscura (Gadamer, 1980, p. 156).

No *Timeu* Platão apresenta a sua cosmologia, isto é, uma Teoria da origem e da organização do mundo sensível, justamente o aspecto do real sobre o qual ele havia afirmado, em diálogos como *A República* e o *Fédon*, não ser possível termos conhecimento. Como isso é possível? Como vimos, o próprio Platão submeteu da sua Teoria a uma dura autocrítica no diálogo *Parmênides*, de modo que os diálogos posteriores ao *Parmênides*, como o *Teeteto*, o

Sofista, o Político e o Filebo, podem ser lidos como tentativas renovadas (e provavelmente inconclusivas) de corrigir e superar essa e outras aporias da Teoria das Idéias⁴⁰. Ou seja, Platão alterou a sua concepção da Teoria da Idéias e da relação destas com o mundo sensível. Estas alterações tornam-se mais evidentes quando consideramos o papel da linguagem no *Timeu*. A linguagem funciona como o intermediário ontológico entre o reino das Idéias e o mundo sensível, sendo uma imagem do primeiro, imagem entendida aqui como o termo que serve de medida comum entre dois extremos e mantém, assim, corretamente a proporção entre ambos.

A analogia como princípio estrutural do mundo

Platão inicia a seção cosmológica do *Timeu* (27d ss), fazendo uma distinção entre o que sempre existiu, nunca teve um princípio e permanece sempre igual a si mesmo, e o que devém e nunca é, a todo instante nasce e perece sem nunca ser verdadeiramente. O primeiro é apreendido unicamente pela inteligência ajudada pela razão, enquanto o segundo é apreendido pela opinião “carecente de razão” com a ajuda da sensação (27d-28a; também 52a).

Em qual dessas duas categorias se encontra o universo visível, objeto do estudo do *Timeu*? Ele é visível e tangível e, portanto, pertence às coisas que devém. Tudo o que devém deve ter tido um início, deve ter nascido em determinado instante e, portanto, deve ter uma causa (28a). A causa do universo é um Demiurgo (artesão) divino, benevolente e sem inveja, que deseja que todas as coisas participem da sua perfeição (29e).

A função desse Demiurgo é organizar uma matéria préexistente, a *chôra* (Receptáculo), uma substância que não tem nenhuma qualidade determinada, é invisível, está em constante movimento e é concebida como sendo, ao mesmo tempo, o lugar *onde* as coisas

⁴⁰ Uma das conclusões do diálogo *Teeteto*, por exemplo, seria que a separação entre mundo das Idéias e sensível tornaria impossível a explicação do erro.

estão (espaço) e a origem *de* onde todas as coisas provêm e na qual se dissipam. O Demiurgo, usando como paradigma a ser imitado a Idéia do “Animal Eterno” ou “Vivente em Si”, impõe ordem a essa matéria sem forma colocando nela uma alma e dotando essa alma de inteligência.⁴¹

Esta Alma do Mundo é organizada pelo Demiurgo da seguinte maneira:

Da combinação de uma substância indivisível que é sempre a mesma e a divisível que nasce nos corpos, [o Demiurgo] compôs uma terceira, uma espécie de substância intermediária. Por outro lado, no que diz respeito à natureza do Mesmo e do Outro, compôs também uma espécie intermediária entre a substância indivisível e a substância divisível. A seguir, tomando os três, reuniu-os numa Idéia única, forçando com isso a difícil natureza do Outro a se misturar com o Mesmo (*Timeu*, 35a).

A Alma do Mundo é formada por uma dupla mescla: primeiramente, Ser indivisível mesclado com Ser divisível resulta no Ser Intermediário; Mesmo indivisível mesclado com Mesmo divisível resulta no Mesmo Intermediário; Outro indivisível mesclado com Outro divisível resulta no Outro Intermediário; por fim, o Demiurgo ainda mescla o resultado destas misturas (Ser, Outro e Mesmo Intermediários), para obter a Alma do Mundo.

Essa passagem torna-se compreensível, se levarmos em consideração os resultados alcançados por Platão no *Sofista*. Nesse diálogo, Platão procura demonstrar que os seres devem ser considerados simultaneamente sob o duplo aspecto da sua unidade em relação a si mesmos e em sua diferença relativa às outras coisas. A Idéia de Mesa, por exemplo, tem uma unidade em si própria, na medida em que se diferencia das outras Idéias, mas também é múltipla, pois pode se instanciar em diferentes mesas concretas, cada uma com suas diferenças específicas. Uma mesa concreta, por outro lado, tem uma unidade em si por se

⁴¹ Para os gregos, a alma é princípio de movimento espontâneo característico dos seres vivos (cf. *Fedro* 245cd). Todos os seres vivos têm como característica marcante a capacidade de se autolocomoverem, e um ser vivo, quando morre, torna-se algo inerte. Portanto, foi natural, para os pensadores gregos, identificarem vida e movimento, e eles chamaram o princípio que caracteriza os seres vivos de alma. E como o universo (o céu, as estrelas e os planetas) está em movimento, concluíram que ele deve ter uma alma. Assim, o movimento do universo é autogerado, é uma propriedade intrínseca a ele, não foi imposto de fora pelo Demiurgo que apenas organiza o movimento já existente na matéria.

diferenciar do resto dos objetos que não são mesas, mas também é semelhante a outras mesas concretas.

Assim, na terminologia do *Timeu*, Ser, Mesmo e Outro *indivisíveis* seriam as Idéias e os aspectos dos seres consideradas em sua unidade; Ser, Mesmo e Outro *divisíveis* seriam os aspectos das Idéias e dos seres considerados em sua multiplicidade (Ser, Mesmo e Outro podem se instanciar de diferentes maneiras), e a mescla intermediária expressaria a combinação de uno e múltiplo da qual é formado o universo e que é necessária para a sua inteligibilidade, como veremos a seguir.

Portanto, constatamos que, no *Timeu*, para explicar a relação entre Idéias e mundo sensível, Platão abandona a metáfora da participação (*methexis*), dominante nos diálogos do período médio (especialmente na *República* e no *Fédon*) e duramente criticada no *Parmênides* (131a-e) e passa a considerar essa relação como formada por uma *mistura proporcional e harmônica* de elementos diferentes.

Mas o que significa uma mistura ser *proporcional*? Na matemática, a proporção é uma relação entre dois termos A e C tal que eles são proporcionais entre si se há um terceiro termo B que pode ser colocado em relação tanto com A quanto com C. B serve, portanto, de “intermediário” ou elo de ligação entre A e C, e dizemos que A está para B assim como B está para C (A:B::B:C). Como Platão expressa no *Timeu*:

Mas não é possível que dois termos sozinhos se combinem belamente sem um terceiro, pois se requer que no meio de ambos haja algum vínculo que os conecte. Bem, o mais belo dos vínculos é aquele que faz de si mesmo e dos termos por ele vinculados a maior unidade possível, e a proporção (*analogia*) é por natureza o que leva a cabo isto de maneira perfeita. Sempre que de três números, sejam sólidos ou planos, o primeiro está para o termo médio (*meson*) como o termo médio está para o último ou, em sentido inverso, o último está para o termo médio como esse está para o primeiro, de tal forma que o termo médio torna-se, alternadamente, primeiro ou último, e o primeiro e o último, por sua vez, se tornam termos médios: donde segue-se,

necessariamente, que todos os termos cumprem a mesma função entre si e essa relação de identidade recíproca faz a todos serem um (*Timeu* 31c-32a).

Quer dizer, na proporção, as relações entre A e B, B e C e A e C são intercambiáveis de tal modo que B, o termo médio, pode fazer o papel de A ou de C e estes, por sua vez, podem funcionar alternadamente como termos médios: a relação A:B::B:C também pode ser escrita B:A::C:B.⁴²

Portanto, a *analogia* permite fazer uma relação entre dois termos diferentes, graças à existência de um termo intermediário que introduz uma medida comum (*summetria*) entre eles. Essa mescla proporcional é chamada também de *harmonia* que, na definição de Rivaud, “é o que aproxima e mantém unidos, em detrimento das suas oposições, os elementos contrários dos quais as coisas são formadas”.

Queremos mostrar, a seguir, que a *analogia* tem também um importante papel na concepção de linguagem no *Timeu* e no da relação entre o mundo sensível e o mundo das Idéias.

A linguagem como analogia

No *Timeu*, Platão tem que lidar com um duplo problema: o estado atual do mundo, sujeito à alteração e à mudança, e a inacessibilidade dos princípios que organizam esse mundo.

Como já vimos, para Platão, o mundo sensível está em um constante processo de alteração e mudança, é o domínio do real no qual “todas as coisas se transformam e nada permanece fixo” (*Crátilo*, 440a), e, justamente por esse motivo, não é possível termos conhecimento dele, já que, se as coisas fluem, nós não podemos nomear nada: quando

⁴² A teoria matemática das proporções foi desenvolvida pelo matemático Eudoxo, contemporâneo de Platão e associado à Academia.

chamamos algo de branco, durante o intervalo de tempo que gastamos para pronunciar a palavra “branco”, ele já terá fluído para uma cor diferente (cf. *Teeteto*, 182c-d).

Mas se a linguagem apresenta uma fixidez que não permite captar a mobilidade do real, ela própria também está sujeita a alterações: as palavras, com o passar do tempo, são alteradas pela adição, supressão, transposição ou substituição de letras (*Crátilo*, 394b). Platão admite que existe uma grande dose de convencionalismo no nosso uso da linguagem, pois em regra os nomes são atribuídos a certos objetos levando-se em consideração critérios de beleza ou comodidade da pronúncia, e nada impede que possamos relacionar qualquer nome a qualquer coisa. Quer dizer, a linguagem também não tem fixidez (*Crátilo*, 414e) e, sendo assim, ela é um instrumento inadequado para captar o mundo das Idéias, que são eternas, imutáveis, imóveis, etc.

Esta dupla fraqueza da linguagem torna o *status* epistemológico do *Timeu* bastante interessante. Em nada menos do que em 17 passagens, somos avisados reiteradamente que a descrição de mundo aí apresentada é um *eikós lógos* ou mesmo um *eikós mythos*,⁴³ um discurso (ou mito) apenas verossímil ou provável, não conhecimento ou ciência (*epistéme*), que, portanto, pode ser ou verdadeiro ou falso e está sujeito a correções.

Os comentaristas observam corretamente que o *status* provável do discurso de Timeu deve-se ao assunto tratado, isto é, à descrição do mundo sensível, sempre em devir e movimento, constantemente passando do ser ao não-ser e vice-versa, e do qual, por isso, não podemos obter um conhecimento exato e infalível, mas apenas uma opinião provável. Mas o que tem sido menos observado é que, na concepção de Platão, a linguagem também possui

⁴³ *Eikós lógos*: 29c; 30b; 40e; 48d; 53d; 55d; 56a; 56b; 57d; 59d; 68b; 90e. *Eikós mythos*: 29d; 59c; 68d. Mito é uma mensagem tradicional, um relato, uma *reunião* de fatos que ocorreram em uma origem fora do tempo e cujos protagonistas são seres sobrenaturais (deuses, heróis) que realizam ações extraordinárias que produzem ou organizam o mundo ou algum novo aspecto nele. É uma história considerada verdadeira, graças ao fato de ser um relato muito antigo e ao prestígio de quem narra. No *Timeu* Platão não usa “mito” no sentido pejorativo tradicional, já presente entre os gregos, de uma história inverossímil (como em *Sofista* 242c: “histórias para crianças”). A diferença é que o relato de Timeu, apesar de se referir à origem do universo, baseia a sua correção, não na autoridade de personagens ilustres do passado, que lhe teriam transmitido essa história, mas em seus próprios estudos (27d).

uma limitação inerente em expressar os princípios que organizam e dão alguma inteligibilidade ao mundo. Estes princípios são entidades abstratas fixas, eternas e imóveis e inacessíveis aos sentidos, como Platão afirma no *Político* 285e-286a:

As maiores e mais preciosas realidades não possuem imagens criadas que dêem aos homens uma intuição clara, imagens que apontaríamos quando quiséssemos satisfazer a alma que nos interroga (...). Assim é necessário procurarmos saber dar razão de cada coisa e compreendê-la, pois as realidades incorpóreas, que são as maiores e as mais belas, revelam-se à razão e somente a ela.

Mas, nesse caso, o que garante que o discurso do *Timeu* não seja apenas uma concatenação de palavras sem nenhuma ligação com o objeto descrito, seja o mundo sensível, seja o mundo das Idéias?

Para responder a essa pergunta, vejamos de forma mais detalhada como Platão concebia a ligação entre a linguagem e esses dois mundos.

No *Crátilo*, a linguagem nomeia objetos que estão no mundo, mas nome e objeto são independentes (430a). Como é possível, nesse caso, estabelecer uma relação entre as palavras e seus respectivos objetos no mundo? Para isso, deve-se, primeiro, decompor os nomes em suas sílabas constituintes e essas sílabas em letras, até se chegar aos elementos constituintes primitivos da linguagem; segundo, proceder a uma classificação dos objetos do mundo em gêneros e espécies, agrupando-os segundo suas semelhanças; por fim, relacionar as letras aos objetos e depois combiná-las formando sílabas que, reunidas, formam os nomes e verbos que formam, por sua vez, o discurso (426c-427d).

Mas como se dá, efetivamente, a relação entre as letras e os objetos?

Essa relação seria uma relação de imitação (*mímesis*): as palavras teriam uma espécie de semelhança com a coisa que nomeiam: no *Crátilo* elas são concebidas como algo que *imita*, com maior ou menor grau de perfeição, a coisa nomeada. As palavras representariam os objetos da mesma forma como uma pintura representa uma paisagem: imitando-a, isto é, reproduzindo fielmente seus elementos (430b-34b). A verdade de uma afirmação seria julgada

de acordo com a sua maior ou menor exatidão em representar os objetos, assim como se julga a exatidão de um quadro comparando a imagem aí reproduzida com a paisagem original.

Platão, porém, nota que semelhança não significa *igualdade*, entendida como *identidade*. Não pode haver uma identidade completa entre palavra e objeto pois, se a palavra fosse uma reprodução perfeita do objeto, ela apenas o duplicaria e eles seriam indistinguíveis: não poderíamos diferenciar o que é o nome e o que é a coisa nomeada (432d).

Portanto, a correspondência entre a linguagem e o mundo é uma imitação (*mímesis*), não uma imitação entendida como uma tentativa de reproduzir o real fazendo um retrato exato de cada característica dos elementos constitutivos do mundo, mas usando as palavras como meio, resultando em uma espécie de “pintura com palavras” (cf. *República* 601a).

Na *República*, o conceito de *mímesis* é inicialmente usado como uma classificação estilística para diferenciar as obras *descritivas* em oposição às obras dramáticas. Em 395c, *mímesis* é aplicado à discussão sobre de quem os guardiões devem *imitar* o comportamento: refere-se, portanto, ao treinamento de um aprendiz que deve repetir o que o mestre lhe ensina. Em 605d, *mímesis* se refere ao aspecto psicológico dos espectadores de uma tragédia que se identificam *passivamente* com o que está sendo representado (cf. Havelock, 1996, p.37-39).

Porém, se na *República* o sentido dominante de *mímesis* é o de imitação *passiva*, onde o imitador se limita a reproduzir algo já existente, no *Sofista* ela faz parte da arte da criação (*poíesis*). Em 265b a *poíesis*, a arte produtiva que faz as coisas passarem do não ser ao ser, é dividida em *demiourgia* (arte divina) e arte humana. Ambas podem produzir coisas reais ou imagens (*eídolon*). As imagens, no caso de serem produções humanas, podem ser ou cópias que mantêm as proporções reais do objeto (*eikôn* - ícones), ou simulacros (*phantásmata*) cujas proporções são falsas (são falseadas pelos sofistas para enganar e/ou agradar a seu público - cf. 235d-236b). Portanto, Platão entende a *mímesis* também como a arte de criar algo

ativamente.⁴⁴ Esta produção *criativa* certamente deve basear-se em algum modelo, mas não se trata de copiá-lo de maneira estrita, ponto por ponto, mas sim de representar as suas proporções corretamente. Portanto, o nome não é uma duplicação exata de um objeto; ele não representa todas as características deste objeto: a sua função seria indicar apenas as essenciais – a essência do objeto.

E o *Sofista* é justamente o diálogo em que Platão procura determinar o *status* ontológico da imagem (entendida como cópia da realidade verdadeira) e garantir alguma forma de existência ao Não-Ser. Nele fica estabelecida a concepção do Não-Ser, não como negação da existência, mas como Outro em relação a uma Idéia determinada, e com isso garante-se também a existência das imagens e de graus intermediários entre verdade e falsidade. Portanto, tem razão Havelock, quando afirma que, no *Sofista*, “*mimesis* é usada para descrever um tipo de produção ou de discurso no qual a verdade é expressa de maneira apenas relativa ou condicional enquanto oposta às certezas absolutas da *episeéme* derivadas do mundo das Idéias” (1996, p. 51), uma observação que se aplica ao *Timeu*.

Vejamos como:

A respeito da imagem (εἰκόνας) e seu modelo (παραδείγματος), temos que estabelecer as seguintes distinções, de modo que os discursos sejam naturalmente afins (συγγενεῖς) àquilo de que são intérpretes. Por um lado, os discursos acerca do que é permanente e estável e manifesto ao intelecto devem ser permanentes e inalteráveis. Por outro lado, os discursos que se referem ao que é copiado do modelo, enquanto falam de algo que é uma imagem, terão de ser verossímeis proporcionalmente aos primeiros (ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνά λόγον τε ἐκείνων ὄντας) (29ac)

⁴⁴ Conforme Chantraine, para os gregos, *eikôn* era o termo usado para se referir a qualquer obra *produzida* por pintores ou escultores. O aspecto ativo da criação de imagens também é destacado por Brisson que chama a atenção para o fato de que no *Timeu* Platão usa, tanto para se referir à ação do demiurgo produzindo o cosmos quanto para fazer referência à ação do poeta “fabricando” um mito, três verbos: *plátto* “fabricar, modelar, dar uma Idéia determinada a materiais maleáveis”, *suntíthemi* “construir algo com materiais que se apresentam como pedaços para serem unidos” e *poiéo* “um fazer que implica um esforço para um acabamento”, “uma produção de uma ordem artificial agindo conforme uma especificação” ou técnica (Brisson, 2003, p. 259-261).

A linguagem teria o mesmo status ontológico dos objetos aos quais se refere: se ela se refere ao modelo eterno, será estável e inalterável, caso se refira à imagem (no caso, ao mundo, que é uma cópia do modelo), será apenas verossímil e deverá estar em *analogia* com o modelo eterno.

Teríamos, aparentemente, a seguinte hierarquia ontológica: 1) o modelo eterno ou mundo das Idéias, 2) o mundo criado, cópia do primeiro, e 3) a linguagem que usamos para nos referirmos ao mundo. Nesse caso, a linguagem seria a cópia de uma cópia ou a imagem de uma imagem.

Mas a afirmação de que a linguagem pode referir-se *diretamente* ao modelo eterno, abre a possibilidade de uma segunda interpretação: que a linguagem não seja a cópia de uma cópia (imagem do mundo sensível), mas uma imagem do modelo eterno. Nesse caso, a linguagem poderia se referir, *dentro das suas limitações*, tanto ao mundo da Idéias quanto ao mundo sensível, funcionando como um intermediário ontológico entre ambos (cf. Parain, p. 165).

A linguagem seria uma cópia do mundo das Idéias, porém não uma cópia feita por elementos idênticos aos daquele mundo, mas por elementos que mantêm entre si as mesmas relações que mantêm os termos que representam. Ela seria um *eikôn*, uma cópia não-idêntica, mas que preserva as relações ao manter corretamente as proporções entre os termos. A linguagem teria assim uma função *analógica*, fornecendo uma medida comum entre o mundo das Idéias e o mundo sensível. Nesse caso, essa analogia não seria, evidentemente, uma analogia estritamente matemática, isto é, suscetível de ser expressa numericamente, mas *simbólica*, quer dizer, tratar-se-ia de proporção onde os termos não são números, mas as palavras, as Idéias, e o mundo sensível.⁴⁵

⁴⁵ A interpretação da linguagem como um intermediário ontológico recupera o sentido original do termo *lógos*. Conforme Chantaine, *lógos* provém de *légo*, reunir, juntar, escolher isto é, reunir com critério, daí medida,

Se a nossa interpretação da linguagem como um “ícone analógico” está correta, compreende-se por que, para Platão, a linguagem não é *completamente* convencional, mas também é capaz de expressar corretamente a essência de uma coisa (*Crátilo*). Como *eikôn* colocado entre o ser e ,a cópia, a linguagem pode representar ambos, sem, no entanto, confundir-se com ele. Ela “participa” do que representa de Idéia analógica e, assim, preserva tanto a sua semelhança quanto a sua diferença em relação ao “original”. Dessa Idéia, ela cumpre a sua função de distinguir e manifestar a natureza das coisas (cf. *Crátilo* 386e ss).

A linguagem apresenta assim uma função ontológica ordenadora do real, introduzindo proporção e simetria (medida comum) às coisas, de tal modo que, onde não há linguagem, não há proporção (ordem) e vice-versa.

Tudo estava em desordem quando a divindade introduziu proporção nas coisas, tanto nelas quanto em suas relações recíprocas, na medida e na maneira em que elas admitiam proporções e simetria (ἀνάλογα καὶ σύμμετρα). Pois no começo nenhuma coisa participava (μετεῖχεν) de proporção, a não ser por acaso, não havendo nenhuma que merecesse ser designada pelos nomes que hoje lhes aplicamos: fogo, água e o restante (69b).

Algo desordenado (sem medida) é algo sem nome (*álogon*). A introdução dos nomes introduz também a ordem entre os seres. Dessa Idéia, a linguagem é “naturalmente afim” ao real (*Timeu* 29b) ou, mais literalmente, é *congénita* (συγγενεῖς), “nascida junto” com ele.

Em resumo: a linguagem é *mimesis*, imitação ou criação ativa de uma cópia (imagem) de acordo com um modelo. Uma imagem reproduz um modelo, mas não é um retrato ou um espelho deste: ela não replica cada aspecto do original, e sim procura simbolizar a sua estrutura, isto é, mostrar as relações entre seus elementos (*Crátilo*). Se ela reproduz corretamente essas relações, ela manterá as proporções do original, e teremos um ícone (*eíkos*), caso contrário teremos um simulacro (*Sofista*). Mantendo as proporções corretas da

proporção (*analogia*), isto é: reunir, relacionar duas grandezas ou duas coisas aparentemente distintas. Por isso *lógos* pode significar tanto “palavra” quanto “relação matemática”. Em ambos os casos *lógos* é entendido com a operação de reunir elementos díspares mediante algum critério.

estrutura do original, a linguagem será um *análogo* a esse, e poderá funcionar como um *intermediário* ontológico entre o mundo das Idéias e o mundo sensível, relacionando-os através de uma medida comum: a sua própria estrutura (*Timeu*).

A linguagem é o *intermediário* ontológico entre o mundo das Idéias e o mundo sensível funcionando como termo médio ou medida comum entre os dois extremos, isto é, como uma imagem que reproduz corretamente as proporções do original, ou seja, mantém uma analogia com aquele. Assim o entrelaçamento de palavras (verbos e nomes) na linguagem corresponderia à comunhão das Idéias (Ser e Não-Ser, Limite e Ilimitado, Mesmo e Outro) no plano inteligível (cf. *Sofista* 240b). Mas isso não significa que qualquer frase que pronunciemos seja verdadeira, pois a linguagem não é igual às Idéias, mas sua imagem.

Dada essa limitação da linguagem, parece que é nesse nível epistêmico que o ser humano, inclusive o filósofo, deve trabalhar: seres limitados vivendo em um mundo em constante mudança, nossa tarefa é dar-lhe algum sentido tentando construir “discursos prováveis”, conscientes de que a verdade assim alcançada será sempre limitada e sujeita a correções.

Por esse motivo, Sócrates, se, sob vários aspectos, acerca de muitas questões – os deuses e a gênese do mundo – não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias e coerente consigo mesma (ομολογουμένους λόγους), sem a mínima discrepância, não tens o que admirar-te. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível (εἰκότας) do que as demais sem nos esquecermos que tanto eu, o expositor, como vós outros, meus juízes, participamos da razão humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil (εἰκότα μῦθον), sem pretendermos ultrapassar os seus limites (29cd).

Assim, o relato de *Timeu* apresenta uma semelhança que se sabe apenas parcial com a realidade; ele cria uma imagem do mundo, mas não como *mimesis* (imitação-retrato), e sim um *eikôn* (ícone) que reproduz em palavras a semelhança deste mundo com a estrutura das Idéias – 29b, 29d, 92c (cf. Osborne, 1996, p.186-88): trata-se de um “*modelo* explicativo do Universo” (cf. Brisson, e Meyerstein, 1995, p. 45).

Nesse sentido, Platão nos oferece no *Timeu* um esforço deliberado de criar (*poiesis*), através do discurso e da imaginação (cf. Hadot, 1983, p. 122) uma imagem do mundo que *exemplifica* (cf. Osborne, 1996, p. 188) a estrutura e os princípios pelos quais o cosmos é organizado. Trata-se, portanto, de uma *invenção* (não-arbitrária, porém) da imaginação, que tem por objetivo *sugerir* ou *evocar* a combinação harmoniosa de unidade e multiplicidade feita artisticamente pelo demiurgo e construir um poema cósmico (cf. Hadot, 1983, p. 113).

Referências bibliográficas

- AKRILL, J. L. 'Language and reality in Plato's Cratylus'. In: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- _____. 'Plato and the copula'. *Sophist* 251-259. *Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, pp. 1-6.
- _____. 'Symploké eidolon'. (1955). In: Vlastos, G. (Ed.) *Plato*. New York: 1971, p.201-209.
- ALSTON, W. P. *Filosofia da linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- ALLEN, R. E. *Plato's Parmenides*. London: Yale University Press, 1997.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1959.
- BARILLI, R. *Retórica*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- BARNES, J. *Los Presocráticos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992.
- BARNEY, R. 'Plato on conventionalism'. *Phronesis* 42, 1997, pp.143-162.
- BENOIT, H. 'A dialética do Um e do Bem: de Parmênides aos *Elementos* de Proclus'. *Boletim do CPA* n° 5/6, 1998, pp. 65-78.
- BENSON, H. H. 'The problem of elenchus reconsidered'. In: Prior, W. J. (ed.) *Socrates, critical assessments*. London and New York: Routledge, 1996, vol. III.
- BOSTOCK, D. 'Plato on 'is not''. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 1984, pp. 89-119.

- BRISSON, L. 'Presentation', IN: Platón. *Timée – Critias*. Paris: GF Flammarion, 1999.
- _____ & MEYERSTEIN, F. W. *Inventing the Universe*. New York: State University of New York, 1995.
- CARRILLO, V. *Platon, Hermógenes y el lenguaje*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos, 1959.
- COMBRIE, I. M. *Analysis de las doctrinas de Platón*. Vol. II. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- CORNFORD, F. M. *La teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- _____. *Platón y Parménides*. Madrid: Visor, 1989.
- _____. *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- CHEN, C-H. On the Parménides of Plato. *Classical Quarterly* (?), p. 101-114.
- DALIMIER, C. 'Présentation et traduction' IN: *Platon: Cratyle*. Paris: GF Flammarion, 1992.
- DENYER, N. *Language, thought and falsehood in ancient Greek*. New York: Routledge, 1991.
- DOMINGUEZ, A. 'Edición, introducción y traducción' IN: PLATÓN. *Cratilo o del lenguaje*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- FINE, G. 'Plato on naming'. *Philosophical Quarterly* 27, 1977, pp. 289-301.
- FREDE, M. 'Plato's Sophist on false statements'. IN: Kraut, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- GADAMER, H-G. 'Idea and Reality in Plato's Timaeus'. IN: *Dialogue and Dialectic – eight hermeneutical studies on Plato*. New Haven and London: Yale University Press, 1980.
- GILL, M. L. 'Introduction' In: *Plato Parménides*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.
- GONZALEZ, F. J. *Dialectic and dialogue*. Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*, tradução de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993.
- GUTHRIE, W. C. K. *História de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, vol. 5.
- _____. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- GUTIERREZ, J. B. *Protágoras, fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- HACKFORTH, R. 'False statement in the Sophist'. *Classical Quarterly* 39, 1945, p.56-58.
- HADOT, P. 'Physique et Poesie dans le Timée de Platon'. *Revue de Theologie et de Philosophie*, 115, 1983, pp. 113-133.
- HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papyrus, 1996.

- HEINAMAN, R. 'Being in the Sophist'. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 1983, p. 1-17.
- HOTTOIS, G. *Pensar a lógica*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- IDELFONSE, F. 'Crátilo 429b-431c: dizer verdadeiro, dizer falso'. *Cadernos de História da Filosofia*, série 3, vol. 8, especial jan-dez, 1988, pp. 161-187.
- KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1997.
- KEFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KETCHUM, R. J. 'Participation and predication in the Sophist 251-260'. *Phronesis* 23, 1978, p.42-62.
- KIRK, G. S. e RAVEN. J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- KIRKHAM, R. L. *Teorias da verdade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- KOSTMAN, J. P. 'The ambiguity of partaking in Plato's Sophist'. *Journal of the History of Philosophy* 27, 1989, p.343-363.
- KRAUT, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. 'Introduction to the study of Plato' IN: Kraut, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LIDDEL, H. G. & SCOTT, R. *A greek-english lexicon*. Oxford: The Clarendon Press, 1948.
- LORENZ, K.; MITTELSTRASS, J. 'On rational philosophy of language: the programme in Plato's *Cratylus* reconsidered'. *Mind*, vol. LXXVI, n° 301, 1967.
- LOUX, M. J. *Metaphysics*. London and New York: Routledge, 1998.
- LOZANO-MIRALLES, H. 'Sign and language in Plato'. *Vérsus* 38/39, maggio-dicembre 1984, pp. 71-82.
- LUCE, J. V. 'Plato on truth and falsity in names'. *Classical Quarterly*, 74, 1969, pp. 222-232.
- LUFT, E. 'Contradição e dialética: um estudo sobre o método dialético em Platão'. *Síntese Nova Fase* v. 23 n° 75, 1996.
- LYCAN, W. G. *Philosophy of language*. London and New York: Routledge, 2001.
- MARQUES, M. P. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- McDOWELL, J. (tradução e notas) *Plato: Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- MERIDIER, L. 'Notice du Cratyle'. In: *Platon. Ouvres Completes*, tome V, 2^e partie. Paris: Edition "Les Belles Lettres", 1950.

- MILLER, M. H. *Plato's Parmenides: the conversion of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- MORAVCSIK, J. M. E. 'Being and meaning in the Sophist'. *Acta Philosophica Fennica* 14, 1962, p.23-78.
- MOURELATOS, A. P. D. *The route of Parmenides*. London: Yale University Press, 1970.
- NEHAMAS, A. *Virtues of authenticity – essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- NUCHELMANS, G. *Theories of the proposition*. Amsterdam-London: North-Holland publishing Company, 1973.
- OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, pp.17-23.
- OSBORNE, C. 'Creative discourse in the Timaeus'. IN: Gill, C. & McCabe, M. M. (eds.). *Form and Argument in Late Plato*. Oxford, Clarendon Press, 1996.
- PARAIN, B. *Essays sur le logos platonicien*. Paris: Gallimard, 1942, pp. 81-86.
- PECK, A. L. 'Plato and the mégista géne of the Sophist: a reinterpretation'. *Classical Quarterly* 2, 1952, p.32-56.
- PEREIRA, I. *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1970.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990 (tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).
- _____. *Górgias*. Lisboa: Edições 70, 1992. tradução Manuel de Oliveira Pulquério.
- _____. *Ménon*. Rio de Janeiro: Edições Loyola e PUC/RJ, 2001 (tradução de Maura Iglesias).
- _____. *Ouevres Completes*. Paris: Belles Lettres, 1948.
- _____. *Parmênides*. Rio de Janeiro: PUCRJ e Edições Loyola, 2003. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues.
- _____. *Teeteto*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990 (tradução de Manuel Balasch).
- _____. *Timeu*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973. Tradução de Carlos Alberto Nunes.
- PLEBE, A. *Breve História da Retórica Antiga*. São Paulo: E.P.U., 1978.
- REBOUL, O. *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- RICKLESS, S. C. 'How Parmenides saved the theory of Forms'. *Philosophical Review* vol. 107, nº 4, october 1998, pp. 501-554.

- RIVAUD, A. *Notice*. IN: *Platón. Oeuvres Completes*. Tome X: Timée – Critias. Paris: Societe D'edition "Les Belles Lettres", 1949.
- ROBINSON, R. 'The theory of names in Plato's Cratylus'. *Revue de Philosophie Internationale* n° 32 fasc. 2, 1955, pp. 221-236.
- _____. 'Elechus' In: Prior, W. J. (ed.) *Socrates, critical assessments*. London and New York: Routledge, 1996, vol. III.
- ROSEN, S. *Plato's Sophist*. Londres: Yale University Press, 1983.
- ROSS, D. 'The date of Plato's Cratylus'. *Revue de Philosophie Internationale* n° 32 fasc. 2, 1955, pp. 187-196.
- _____. *Teoria de las Ideas de Platón*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.
- RYLE, G. *Plato's Progress*. England: Thoemmes Press, 1994.
- SANTOS, J. T. 'Existir e existência em Platão'. *Disputatio* 16, maio 2004.
- SOULEZ, A. *La grammaire philosophique chez Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. pp. 43-112.
- SOUZA, E. C. 'Platão e Parmênides: notas sobre o "parricídio"'. *Letras Clássicas* n° 2, 1998, p. 27-38.
- SPELLMAN, L. 'Naming and knowing: the Cratylus on image'. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 10, n° 3, july, 1993, pp.197-210.
- TELOH, H. 'Parmenides and Plato's Parmenides 131 a-132c'. [?]
- TREVASKIS, J. R. 'The mégista géne and the vowel analogy of Plato, Sophist 253'. *Phronesis* 11, 1966, p.99-106.
- TUGENDHAT, E. e WOLF, V. *Propedêutica lógico-semântica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- VLASTOS, G. *O Universo de Platão*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- _____. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- _____. 'The socratic elenchus' In: Prior, W. J. (ed.) *Socrates, critical assessments*. London and New York: Routledge, 1996, vol. III.
- WHITE, N. P. *Plato on Knowledge and Reality*. Cambridge: Hackett, 1993⁴.
- _____. 'Plato's metaphysical epistemology'. IN: Kraut, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- WILMET, R. 'Platonic forms and the possibility of language'. *Revue de Philosophie Ancienne* 8, 1990 p.97-118.

WOODRUFF, P. 'Rethoric and relativism: Protagoras and Gorgias'. In; Long, A. A. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.