

## A DIALÉTICA PRESENTE NA ESTRUTURA TEXTUAL D'O SOFISTA DE PLATÃO

Jorge dos Santos Lima\*

### Resumo:

O objetivo deste artigo é resolver uma simples pergunta: como é possível apresentar a trama filosófica que se desenvolve no Diálogo *O Sofista* de Platão sem subtrair a dialética, mobilidade e fluidez dinâmica de seu texto? Com esse intuito, pressupõe-se de imediato que há uma trama filosófica no Diálogo e que é dialética. Assim, optou-se por seguir seis passos que, metodologicamente, estruturam este estudo e resumem, ao mesmo tempo, esse escrito de Platão: o primeiro é a introdução responsável pela delimitação deste estudo; depois se descreve em conjunto, a introdução que Platão faz à obra e as primeiras tentativas de definição do sofista; em seguida mostra-se como Platão interpreta as discussões existentes na história acerca do ser e não-ser e os resultados dessa interpretação; logo adiante, enfatiza-se a retomada de Platão do debate sobre ser e não-ser que culmina na afirmação do não ser como alteridade no contexto da linguagem; depois, expõe-se as conclusões que Platão escreve sobre o autêntico sofista para, por fim, assinalar algumas considerações sobre o caráter dialético e móbil da trama ou idéias principais desse Diálogo.

**Palavras-chave:** O Sofista, Platão, trama filosófica, dialeticidade.

### 1 INTRODUÇÃO

Ficaria demasiado cansativo analisar o Diálogo *O Sofista* de Platão sem considerar a possibilidade de dividi-lo em partes menores. Jorge Paleikat e Costa (1987) já dividem esse Diálogo em vinte e quatro partes, porém tantas divisões perdem muito o caráter dialético do texto platônico. Nesse sentido, convém lembrar que o próprio texto d'*O Sofista* indica, em sua dialeticidade, mudanças na forma de análise da questão sobre “o sofista” que confere contínua mobilidade e fluidez no pensamento de quem o lê.

Assim, metodologicamente, seguindo os passos dessa mobilidade, resolve-se aqui para melhor análise, dividir *O Sofista* apenas em cinco pontos: o primeiro é a (1) introdução que Platão faz à obra quando, ao apresentar os personagens que a compõem, diz qual questão

---

\* Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal / Rio Grande do Norte – Brasil, [prof.jorge@ufrnet.br](mailto:prof.jorge@ufrnet.br).

será problematizada; depois (2) há seis tentativas de definição do sofista que culminam numa exposição sobre as artes ilusionista, mimética, como prática do ser sofista; então (3) Platão expõe as discussões existentes na história acerca do ser e não-ser para concluir que tanto o dito sobre o ser como sobre o não-ser imerge em grandes dificuldades e profundas incoerências. Assim, (4) o debate sobre ser e não-ser é retomado em outro tópico para que Platão estabeleça suas próprias considerações que culminam na afirmação do não ser como alteridade no contexto do discurso, linguagem. Por fim, (5) retoma-se a definição do sofista para concluir o que é o autêntico sofista.

Dessa forma, neste artigo, não se tem o objetivo de levantar críticas sobre traduções, interpretações ou até mesmo expor um debate inovador sobre qualquer questão *n'O Sofista*, mas apresentar essa mobilidade, fluidez e flexibilidade do pensamento que se dá no contato com o texto. O problema que aparece amarrado a esse objetivo se resume na pergunta: Como é possível apresentar a trama filosófica, ou seja, as idéias principais do Diálogo *O Sofista* sem alterar a fluidez e dinâmica de seu texto? Acredita-se, aqui, que a enumeração acima é suficiente para tal apresentação e antecipa a resposta ao problema. Para tanto, este estudo necessita apenas expor as idéias principais desse Diálogo de acordo com os tópicos que foram enumerados acima na medida em que faz uso da interpretação de alguns comentadores em geral e algumas traduções específicas da língua portuguesa a exemplo da citada de Paleikat e Costa. Mesmo entendendo as limitações e falhas dessas traduções e comentários no que se refere as interpretações sobre alguns termos utilizados por Platão como o que é traduzido por “não-ser”, “ser”, o próprio nome “Estrangeiro” e outras expressões, optou-se por seguir a convenção dessas traduções para demonstrar que o texto platônico em qualquer condição impõe forte dialética no processo de sua leitura.

Essa dialética é nada mais que o próprio ir e vir da discussão que se emerge como representante de uma questão fundamental que permeia o sentido de todo o Diálogo. Qual é essa questão fundamental? Essa é mais uma pergunta essencial nesta pesquisa, pois com ela surge outro parâmetro utilizado na interpretação do que se chamou acima de “trama filosófica” ou “idéias principais”. Como mais um componente necessário para interpretar e expor as idéias principais no contexto da delimitação dos cinco pontos indicados na metodologia escolhida devido a forma como a mobilidade do pensamento se expressou aqui neste estudo, entende-se que a questão fundamental d'*O Sofista* e que se fixa fortemente na obra uma vez que Platão argumenta sobre o ser do sofista, é a questão da linguagem. Não há como tratar o conteúdo d'*O Sofista* fora do contexto da linguagem ou mesmo, seguindo o

dizer de Santos (1999;2003), da filosofia da linguagem. Portanto, *O Sofista*, ao abordar uma discussão metafísica, ou seja, a discussão do ser do sofista e sobre ser e não-ser, debruça-se sobre o campo da linguagem.

## 2 A INTRODUÇÃO D'O SOFISTA: A QUESTÃO PROBLEMATIZADA E AS PRIMEIRAS E LIMITADAS DEFINIÇÕES SOBRE O SOFISTA

Os personagens principais são Teodoro, Sócrates, um Estrangeiro de Eléia e Teeteto. Teodoro é o primeiro que fala dirigindo-se a Sócrates e apresentando-lhe o Estrangeiro como filósofo, homem divino, do círculo de Parmênides e Zenão. Sócrates, voltando-se para Teodoro e os presentes, faz menção as interpretações que dão ao gênero divino e, só então, dirige-se ao Estrangeiro perguntando-lhe sobre o que se entende por filósofo em Eléia, e se ser filósofo é o mesmo que ser político ou sofista e vice-versa. O Estrangeiro responde que são coisas pertencentes a gêneros distintos e, assim, Sócrates o convida a explicar o que é cada um desses gêneros (filósofo, político, sofista). O Estrangeiro se propõe a explicar um deles, o sofista, com o intuito de "saber e definir claramente o que ele é" (218b 15). Cornford (1983) ressalva que o Estrangeiro de Eléia não dá explicações do porquê escolhe primeiro o sofista, mas, para essa empreitada na busca do ser sofista, apenas segue o método interrogativo proposto por Sócrates e adota Teeteto como seu interlocutor.

Platão inicia a apresentação sobre o sofista definindo-o de seis formas: (1) "um caçador interesseiro de jovens ricos"; (2, 3 e 4) produtor, negociante e comerciante das ciências; (5) erístico mercenário: é aquele que recebe dinheiro para praticar a erística, ou seja, é aquele que recebe dinheiro por combater e ensinar a combater argumentos contra argumentos através de perguntas e respostas organizadas artisticamente, sejam sobre temas relativos ao justo em si ou ao injusto em si ou sobre quaisquer outras determinações - Para Kerferd (2003), erística deriva do termo *eris* igual a luta, combate, e, desse modo, Platão o utiliza para indicar que a erística é apenas uma disputa na qual o objetivo é unicamente vencer independente dos métodos utilizados, mesmo que mascarem o ser e se sustentem na falsidade; (6) refutador, porque é o sofista que, pela refutação, "purifica as almas das opiniões que são um obstáculo às ciências" (222a-231e). Esta última definição é aceita pelo Estrangeiro e por Teeteto, mas com estranheza porque ela colocaria a prática refutativa dos sofistas como

método autêntico e verdadeiramente nobre (231b13-17). Faz-se necessário, então, continuar no "encalço" do sofista para emboscá-lo de modo que não haja condições de fuga.

O Estrangeiro reconhece que a sofística se propõe a discutir sobre qualquer assunto, porém, para que se discuta e ensine algo é preciso, comenta ele, conhecer e saber o que é este algo. Se, no entanto, discute-se sobre qualquer questão, é forçoso admitir que aquele que expõe a discussão conheça tudo em suas características, aspectos, definições. É possível que um homem saiba tudo? Isto é impossível. Então, como o sofista se propõe a discutir sobre tudo? E porque consegue mérito diante da juventude? Os jovens sofrem essa atração, exatamente porque os sofistas dão a "impressão de serem oniscientes" (233c9). Como é impossível um homem ser onisciente, o sofista cria, através do domínio do discurso, a aparência de deter a universalidade do saber. Uma das técnicas que o discurso revela na construção dessa aparência de saber absoluto é a técnica da construção de "ficções verbais" a partir da inexperiência da juventude e do uso de "palavras mágicas". Essas ficções verbais criam a ilusão de que todo o discurso é verdadeiro e, desse modo, de que os sofistas conhecem tudo. Nesse contexto, o Estrangeiro compara o sofista a um produtor de imagens, um mimético.

Platão escreve que a mimética divide-se em duas partes: a arte de copiar e a arte de simulacro. A primeira reproduz o objeto tentando manter-se o mais fiel possível àquilo que é copiado; a outra parte, a arte do simulacro, ao simular a cópia do objeto sem o ser, reproduz sua imagem distorcendo e alterando as características para fins de produzir uma ilusão.

Agora, pode-se esperar que o Estrangeiro compare o sofista à arte do simulacro, mas na hora dessa comparação cria-se uma pausa, pois, ao olhar mais atento, surge um novo problema. É possível dizer que o sofista, semelhante ao mimético, não se refere a algo tal como ele é, ou não diz a verdade sobre as coisas? Até agora, parece que o sofista faz o falso ser real, porém, pensar de tal forma não é entrar em contradição? Dizer que os sofistas tratam de ilusões e, conseqüentemente, de falsidades, não seria afirmar que eles expõem algo que não é? Porém, como é possível dizer algo do que não-é? Assim, o Estrangeiro demonstra a Teeteto que é impossível aplicar um objeto ao nome "não-ser". O ser pode ser unido a outro ser, mas é impossível unir um ser a um não-ser. O não-ser não pode ser atribuído a qualquer ser. Se, não há um ser no qual o não-ser possa fazer referência, conseqüentemente é impossível dizer alguma coisa do não-ser. Quem não diz alguma coisa, nada diz, argumenta Platão através do Estrangeiro. Portanto, como os sofistas pronunciam discursos falsos, se a falsidade é produto do não-ser? Lembre-se que não se pode dizer algo que seja não-ser, o discurso pode se referir

apenas a algo que é. Dizer que a cópia é algo falso, que não é um objeto verdadeiro, que é um não ser, é contrariar os princípios racionais postulados desde Parmênides. Segundo Wilmet (1990), em seus comentários sobre O Sofista, de alguma forma, a linguagem discursiva força o Estrangeiro a se comprometer com o que queria negar: que o não-ser tenha ser, ou seja, "o não-ser é". Assim, com o surgimento dessas questões sobre a falsidade que hipoteticamente caracteriza o discurso do sofista, este, a saber, esconde-se, mais uma vez, deixando seus "caçadores" ocupados com outros problemas.

### 3 O SOFISTA SE ESCONDE: GRANDES DIFICULDADES E PROFUNDAS INCOERÊNCIAS NA DISCUSSÃO “SER” X “NÃO SER”

A saída desses problemas encontrada pelo Estrangeiro é recorrer às teorias que discutem a questão do ser e não-ser para ver se de algum modo “o não-ser é” e o “ser não é” para que se possa atribuir o discurso falso ao sofista.

Kraut (1992) comenta que na compreensão de Platão os problemas sobre o não-ser só serão resolvidos com o claro entendimento do conceito de ser, por isto é necessário retomar o debate das teorias sobre o ser. Platão apresenta um histórico sobre o ser em quatro pontos: (1) as doutrinas pluralista; (2) as unitárias; (3) os materialistas e (4) os amigos das formas.

Segundo *O Sofista* alguns teóricos que defendem as doutrinas pluralistas afirmam que tudo o que existe é formado pela combinação ou separação de dois princípios: quente e frio ou úmido e seco. Outros dizem que o ser é ao mesmo tempo uno e múltiplo, também há os que falam de um todo que é um único ser e, ainda, há os que dizem que o Todo é uno, mas múltiplo. Para o Estrangeiro, o certo sobre esses teóricos é que nenhum deles expõe a questão do ser de forma plausível. Antes aumentam a dificuldade na compreensão do ser. Por exemplo, o que significa dizer que o todo é quente e frio? O que é, neste caso, "ser"? Ou ser é o mesmo que quente ou o mesmo que frio ou é outra coisa diferente dos dois. Se o frio é, então o quente, como é o contrário de frio, não é. Portanto, o Todo não seria formado pela relação entre dois princípios diferentes. Se, porém, ser é outra coisa que quente e frio, ou seja, um terceiro princípio independente dos outros dois, então o todo é formado por três princípios e não por dois, mas nesse caso não há como dizer que os outros princípios são, pois o terceiro é que é, isto porque se um deles é, os outros não são. E, ainda, se houvesse alguma forma do

todo ser formado por dois, é forçoso admitir que o dois é um. Desse modo, o todo não poderia ser formado por mais de um princípio.

O que então, os teóricos das doutrinas unitárias entendem pelo ser? Aqui se encontra a teoria de Parmênides: o ser é uno. Platão questiona essa teoria apresentando em dois tópicos o seguinte: não se pode dizer "o ser é uno" sem cair na multiplicidade. (1) Primeiro, afirmando-se que o ser é o uno, há o emprego de dois nomes para um mesmo objeto. O nome ser e o nome uno se referem a uma mesma coisa. Se, como defende os unitaristas, o nome se refere a uma coisa, então o nome ser se refere a uma coisa na mesma medida que o nome uno se refere à coisa, assim, se só existe o uno, porque há dois nomes? Se o nome é "uno", ele não pode ser nome de nenhum outro nome a exemplo do nome "ser", ou seja, não pode haver um nome para uno e outro para ser. E caso se admita que o nome é idêntico à coisa que ele nomeia, então o nome não é mais nome, mas é a própria coisa, assim, ser e uno seriam duas coisas e não só dois nomes. Como consequência, o nome e a coisa não são mais uno, mas múltiplos. E, em último caso, se a multiplicidade não existe, mas se sabe que há um nome para ser e outro para uno, então o nome é nada porque ele é múltiplo. Se o nome é nada então nada nomeia, e como o nome é idêntico à coisa, nada é idêntico à coisa, o que é impossível. (2) No segundo tópico, os unitaristas afirmam que o todo é idêntico ao uno. As contradições começam porque de um lado o todo para ser todo reúne em si partes, e por outro lado o uno não pode ter partes apesar da unidade do todo presente no conjunto de suas partes apresentar-se como uno. O Uno é indivisível. O ser, portanto, ou é uno ou é todo uma vez que cada um deles possui naturezas distintas. Se for uno, não é todo, e se o ser é todo, ele possui partes, e não é uno. Então, há o ser que é uno e não é todo e há o ser que é todo e não é uno. Desse modo, como uno e todo são distintos em suas naturezas, o ser não é mais uno em si mesmo, ele é múltiplo porque há uno e todo.

Nessa análise histórica sobre o ser, o Estrangeiro admite que a compreensão sobre o ser tem se mostrado na igual dificuldade do não-ser. A investigação deve continuar, e os próximos investigados são outras duas teorias rivais: as teorias materialistas quando dizem que "só existe o que oferece resistência e o que se pode tocar" (246b 1); e a teoria dos amigos das formas ao esforçar-se "por demonstrar que certas formas inteligíveis e incorpóreas são o ser verdadeiro" (346b 14-16).

Os materialistas fogem de qualquer discussão que apresente o ser como realidade invisível e imaterial. Eles dizem que até a alma é corpórea e qualquer outra coisa que possa se demonstrar como incorpórea, a exemplo do conceito de sabedoria, não existe ou

simplesmente não querem comentar sobre essas questões. Mas essa teoria cai no absurdo, pois, além de serem forçados a aceitarem que existem coisas imateriais como "justiça", se só há coisas corpóreas, elas estão em constante devir e, portanto, seria difícil ou impossível explicar como se pode conhecer algo.

O Estrangeiro, então, observa que a natureza do ser tem em si o poder de agir ou sofrer ação de outra coisa. Desse modo, os amigos das formas, ao contrário dos materialistas, admitem a existência de seres incorpóreos, mas como um ser incorpóreo pode agir e sofrer por ação e reação? As coisas que mudam, o devir, é distinto do ser, só é ser o que não muda. Então, o problema da doutrina dos amigos das formas é que o ser, para eles, é imóvel e, sendo assim, não pode nem sofrer nem causar reação. Porém, se o ser sofre e age, ele é móvel, o que exige conceder o ser "ao que é movido e ao movimento" (349b). Mas o que está em movimento é devir constante, fato este que invalida a possibilidade da permanência de estado, de modo e de objeto porque não há repouso. Assim, pensar o ser como móvel ou como imóvel frustra a possibilidade do conhecimento.

As teorias que discutem o ser, sempre caem em contradições insolúveis gerando uma autodestruição de seus próprios princípios. O Estrangeiro se vê forçado a propor uma nova solução para fugir dessas contradições. Pelas contradições geradas nas teorias sobre o ser, o que se apresenta é a necessidade de admitir que tudo coexiste ao mesmo tempo, ou seja, o uno e o múltiplo, que tudo é imóvel e móvel, o ser e o Todo. Portanto, o problema que surge agora e que precisa ser solucionado é como se pode admitir que coisas contraditórias existam ao mesmo tempo sem cair na contradição.

#### 4 A ALTERIDADE: O DISCURSO FALSO É POSSÍVEL, “O NÃO SER É”

Na discussão sobre o sofista, viu-se a impossibilidade de dizer o ser do não-ser o que proibiu o Estrangeiro de falar da existência de um discurso falso, pois, desse modo, se existisse o falso, seria necessário aceitar a combinação entre ser e não-ser, ou seja, seria preciso aceitar algo absurdo e incognoscível. Mas toda a exposição da discussão sobre ser e não-ser e das outras coisas contrárias, demonstrou que há sempre uma combinação entre o que é e o não-ser desta coisa que é. Assim, faz-se preciso seguir o curso do rio para ver se é possível que tal contradição seja cognoscível.

Para Platão o problema da impossibilidade da combinação entre coisas aparentemente contrárias, não é um problema imposto pela linguagem, mas pelas teorias. Só no uso da linguagem como paradigma na compreensão do ser e não-ser e de outros gêneros que se combinam e se relacionam, será possível sair dos impasses gerados pelas teorias examinadas.

Anteriormente se afirmou que há coisas que não podem se associar em nenhum aspecto sem se negarem mutuamente, por exemplo, o repouso e o movimento. Mas como as coisas podem se associar? Como pode acontecer que uma única coisa seja designada por uma pluralidade de nomes? Platão vai propor três hipóteses: (1) não se pode unir ser ao repouso e ao movimento assim como é impossível unir qualquer coisa uma a outra; (2) a combinação entre coisas é livre, cada uma pode combinar-se com qualquer outra; (3) algumas coisas se combinam entre si, enquanto outras não se combinam. Qual das três hipóteses é mais viável para explicar a forma que a linguagem expressa as relações de combinação entre coisas? A primeira é impossível, pois se algo existe, sua existência já implica em associação combinatória do existir com o algo; a segunda também é impossível porque o ser não pode combinar-se com o que é oposto a seu ser a exemplo do movimento e repouso. O movimento não participa da mesma comunidade do repouso, isto porque, acaso assim ocorresse, o movimento seria repouso e o repouso seria movimento, coisa absurda para o entendimento e para a linguagem. A terceira hipótese é a mais plausível e, conseqüentemente, a que será adotado pelo Estrangeiro. Nessa hipótese, admite-se que há coisas que se combinam, enquanto outras não. Aqui, as coisas não estão fora da linguagem, elas fazem parte do discurso e devem ser compreendidas como gêneros discursivos.

Agora, Platão leva a discussão metafísica n'*O Sofista* para uma discussão no campo da linguagem. O Estrangeiro deixa bem claro que os gêneros são coisas de dentro do discurso (253b13) e os mais importantes são apenas cinco. Desses cinco, os primeiros são o "próprio ser, o repouso e o movimento" (254d7-8). Como explica Santos (2003), a definição que Platão faz das relações entre os "sumos gêneros" separa os vários sentidos do Ser em cada um dos sentidos do verbo 'ser'. O movimento, por exemplo, não pode associar-se ao repouso, como foi dito, mas ambos podem associar-se ao ser, assim, há três gêneros distintos em que cada um é um em si mesmo e distingue-se dos outros dois, sendo o outro em relação aos outros. Portanto, cada um deles se relaciona com o mesmo, mas também com o outro. Dizer que o movimento se relaciona com o mesmo e com o outro, assim como o repouso, não implica em dizer que o movimento participa do repouso, mas que "ambos participam, quer do mesmo,

quer do outro" (255b4-5). O movimento e o repouso participam do mesmo, sem ser o mesmo, assim como participa do outro sem ser o outro, pois caso fossem o mesmo e o outro, o repouso poderia ser o movimento, e o movimento o repouso, sobre esta associação já se demonstrou que é impossível. Desse modo, é necessário que o mesmo seja mais um gênero por manter-se distinto dos outros gêneros mesmo participando deles. Assim, acontece também com o outro. A natureza do outro implica que o outro só é outro em relação aos outros, por isto o outro é colocado pelo Estrangeiro como o quinto gênero. Desse modo, é que o movimento é outro que o repouso, mas na medida em que é o outro, é o mesmo que si mesmo.

Assim, o mesmo é diferente do outro, e, quando é o mesmo, ele é o outro do outro. Dizer que o movimento e o repouso são, não é dizer que eles são iguais, sim que são diferentes um do outro e mantêm-se idênticos a si mesmo. Trevaskis (1966) resume os resultados obtidos pelo Estrangeiro do seguinte modo: (1) o movimento é "absolutamente outro" que o repouso; (2) o movimento "é" por participar do ser, por existir; (3) o movimento é outro que o mesmo, ele não é o mesmo; (4) mas movimento também é o mesmo, pois tudo participa do mesmo: movimento é o mesmo que si próprio; (5) movimento não é o outro; (6) o movimento é outro que outra coisa; Portanto, (7) o movimento é outro em certa relação, e não é outro em outra relação. A conclusão obtida é que o gênero, seja movimento ou outro qualquer, em certas relações é outro que não o ser, ou seja, é não-ser, mas, considerando outras relações, participa do ser, é também ser.

Na medida em que um gênero é outro, ele não é si mesmo, e se ele é si mesmo, ele não é o outro, assim, como o gênero "é" por participar do ser, ele é e não é. O gênero "é" quando diz de si mesmo o que ele é, e ele não é quando diz de si mesmo que é o outro. O não-ser, assim, não é o contrário de ser, mas é o outro que o ser não é. O ser e o não ser, nesse contexto, podem ser pensados sem contradição, o que obriga, como diz novamente Santos (1999), a "redefinir a negação, de contrariedade em alteridade, tornando possível a falsidade". O não-ser é possível enquanto outro, por isto pode-se falar da falsidade.

Até o momento, Platão dá um passo significativo na discussão sobre o não-ser, demonstrando que ele é um gênero determinado entre os demais gêneros, porque o não-ser "é" enquanto é outro. Mas para dizer que o sofista está preso ao não-ser, será preciso demonstrar que o não-ser está associado ao discurso. Então, o discurso surge como gênero em que alguns gêneros se prestam a ele e outros não. Porém, dizer que há gêneros que não se associam ao discurso é dizer que há gêneros que não podem ser pronunciados discursivamente. No que surge a pergunta: o que faz um discurso ser discurso? Para o

Estrangeiro, o discurso é fruto da combinação entre um nome e um verbo. Combinação que produz significado pelo fato do verbo ser ação e o nome sofrer a ação do verbo no qual está associado. Assim, o nome e o verbo se combinam no discurso, e o que não pode se combinar com o discurso, são os pronunciamentos de nomes separados de verbos ou de verbos dissociados de nomes. Mas como um discurso pode ser falso, pronunciando o não-ser, se o discurso é sempre sobre alguma coisa? A resposta está dada na interpretação que Platão faz sobre o não-ser, isto é, entender o não-ser como alteridade, o outro que não é si mesmo. Portanto, nesse aspecto, o discurso pode pronunciar o não-ser porque o não-ser é. Por exemplo, ao dizer que "Teeteto está sentado", é um discurso que é verdadeiro se de fato Teeteto está sentado, porém, se Teeteto está em pé, então o discurso é falso por se dizer de algo que é, o que ele não é. Segundo *O Sofista*, o discurso falso é tido por alguns como verdadeiro porque possui significado, mas sua falsidade consiste no fato de que ele não diz das coisas o que verdadeiramente são tal como são.

Platão aprofunda mais o tema com o objetivo de detalhar a natureza do discurso. Distingue o discurso enquanto pensamento, opinião e imaginação. O primeiro, é o diálogo interior da alma consigo mesma; a opinião acontece quando esse diálogo interior é concluído pela afirmação ou negação do pensamento, por fim, a imaginação é a junção da opinião e da sensação. O discurso, no entanto, é o pensamento pronunciado. Assim, há discursos falsos e também opiniões quando estas concluem o pensamento erroneamente. Os discursos falsos não dizem que algo não-é no sentido que “não-ser” é o oposto, contrário do “ser”, se assim fosse a única coisa a fazer diante do não-ser é se calar, uma vez que não se pode dizer algo, e quem não diz algo, nada diz. Logo, os discursos falsos, ele dizem que o não-ser é, no sentido de que o não-ser é o outro diferente do ser que é enquanto é si mesmo.

## 5 A CONCLUSÃO: O AUTÊNTICO SOFISTA É ENCONTRADO

O Estrangeiro, após concluir que o discurso e a opinião falsa existem, retoma agora a definição sobre o sofista para ver se, como havia dito anteriormente no surgimento do problema sobre a impossibilidade de um discurso falso, ele (sofista) pode ser associado a tal discurso ou ao discurso verdadeiro.

O sofista tinha se apresentado como alguém que possui uma prática semelhante ao mimético. A mimética compreendia dois gêneros: produção de cópias e a de simulacros. A produção de simulacros consiste em criar simulações de cópias, "mas que de forma alguma o é" (236b13). O Estrangeiro divide ainda a prática do simulacro em duas partes: primeiro o simulacro se faz por instrumentos, depois o próprio corpo humano se presta como instrumento. Assim, o Estrangeiro chama essa segunda de mímica e diz que a outra não merece atenção no momento. Depois divide ainda a mímica entre os que conhecem o objeto que imitam e os que não o conhecem. Imitar alguém, por exemplo, é imitação de algo que se conhece, mas pode-se querer imitar algo como a prática da justiça e das virtudes sem que os conheça, antes, possuem apenas qualquer tipo de opinião. Ao ato de imitar o que se conhece, o Estrangeiro chama de mimética sábia porque se fundamenta no conhecimento ou ciência de algo, mas ao outro ato, o de imitar o que não se conhece, o estrangeiro denomina-o de doxo-mimética (doxo = opinião) por se fundamentar em qualquer opinião. Como o sofista não pode conhecer aquilo que diz saber devido a impossibilidade de que alguém possa deter o conhecimento absoluto, ele não pode praticar a mimética sábia.

Porém, a doxo-mimética ainda se divide em outras duas: há os imitadores ingênuos que acreditam limitar-se no campo da opinião, este é o simples imitador; e há o que diz tudo saber, inclusive sobre assuntos que não conhece, criando a imagem de que é um verdadeiro sábio, estes são os imitadores irônicos. Os imitadores irônicos dividem-se em dois tipos: os que se ocupam de longos discursos em público, ou seja, os oradores populares; e os que se limitam em proferir seus discursos em argumentos breves com fins de contradizer e refutar seus interlocutores ou quem queira contradizê-los, este é o sofista. O autêntico sofista domina o discurso produzindo ilusões ao fazer que "o não-ser" seja posto no lugar do "ser".

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os cinco pontos que dividem este estudo reforçam, portanto, o caráter flexível da escrita platônica n' *O Sofista*. Platão, através dos personagens nesse Diálogo, provoca um ir e vir do pensamento não apenas na questão sobre o sofista, mas na própria discussão filosófica anterior a seu Diálogo. Assim, segue da reflexão sobre o cotidiano corriqueiro das pessoas, para a prática do sofista, e, depois, da prática intelectual sofisticada para a prática filosófica nos

moldes da filosofia predominante na sua época, para logo em seguida reinterpretar o debate filosófico existente a fim de delimitar claramente a prática do sofista.

Nesse ir e vir n' *O Sofista* todas as questões presentes na discussão se transformam semanticamente sem perder seu conteúdo essencial. Não apenas a questão específica do sofista, mas principalmente o debate sobre o ser e não ser e, também, os temas que envolvem esse debate. Assim, nessa mobilidade que se mantém do início ao fim da obra e do fim para o início mergulhando demoradamente em seus termos médios para depois retomar seus movimentos contínuos e não lineares, o tema do ser metafísico que tem sua *genes* em Parmênides, transforma-se na questão do ser na linguagem. Logo a metafísica e a linguagem rodeiam e compartilham um mesmo objeto num movimento dialético e móbil de mútua participação entre si.

## REFERÊNCIAS

CASSIN, Bárbara. *Ensaio Sofísticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

CORNFORD, F. M. *La teoria platonica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1983.

\_\_\_\_\_. *Platón y Parmenides*. Madrid: Visor, 1989.

KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1997.

KETCHUM, R. J. 'Participation and predication in the Sophist 251-260'. *Phronesis* 23, 1978, p.42-62

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 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. (Org.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. 'Introduction to the study of Plato'. In: \_\_\_\_\_. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MORAVCSIK, J. M. E. 'Being and meaning in the Sophist'. *Acta Philosophica Fennica* 14, 1962, p.23-78

PLATÃO. *O Sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. *O Sofista*. Trad. Sebastião Paz. São Paulo: DPL, 2005.

\_\_\_\_\_. 'Sofista'. Trad. e Notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 126-195. (Coleção *Os Pensadores*)

SANTOS, José Trindade . Do Crátilo ao Sofista: a descoberta da Filosofia da Linguagem. Atti Dell'accademia Delle Scienze Morali e Politiche, Napoli, v. CIX, p. 55-67, 1999.

SANTOS, José Trindade . *Parmênides*: da natureza, tradução, introdução e comentário. São Paulo: Loyola, 2003.

TREVASKIS, J. R. 'The mégista géne and the vowel analogy of Plato, Sophist 253'. *Phronesis* 11, 1966, p.99-106.

WILMET, R. 'Platonic forms and the possibility of language'. *Revue de Philosophie Ancienne* 8, 1990. p.97-118.