



BÁRBARA HELENA DE OLIVEIRA SANTOS

**A RELAÇÃO ENTRE DIALÉTICA E *DIAIRESIS*: UM ESTUDO
DO *SOFISTA* DE PLATÃO**

LAVRAS - MG

2020

BÁRBARA HELENA DE OLIVEIRA SANTOS

**A RELAÇÃO ENTRE DIALÉTICA E *DIARESIS*: UM ESTUDO DO *SOFISTA* DE
PLATÃO**

Monografia apresentada à Universidade Federal de
Lavras, como parte das exigências do Curso de
Filosofia, para a obtenção do título de Licenciado.

Prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha

Orientador

LAVRAS – MG

2020

BÁRBARA HELENA DE OLIVEIRA SANTOS

**A RELAÇÃO ENTRE DIALÉTICA E *DIAIRESIS*: UM ESTUDO DO *SOFISTA* DE
PLATÃO**

**THE RELATIONSHIP BETWEEN DIALECTICS AND *DIAIRESIS*: A STUDY OF
THE PLATO'S SOPHIST**

Monografia apresentada à Universidade Federal de
Lavras, como parte das exigências do Curso de
Filosofia, para a obtenção do título de Licenciado.

APROVADA em 18 de dezembro de 2020.

Dr. Arthur Klik de Lima UFLA

Dr. Luiz Roberto Takayama UFLA

Prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha
Orientador

**LAVRAS – MG
2020**

*À espiritualidade que me guia e me orienta. Ao meu
tio Fernando Carvalho (in memoriam) ao caminho
que me mostrou.
Dedico*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Oxalá e Iemanjá, regentes de minha coroa, que me proporcionam cada experiência, que abrem e guiam meus caminhos. À Exu, que me guarda e me levanta antes mesmo de cair. À Vovó Cambinda e Caboclo Pena Branca, pois essa caminhada não teria sido como foi sem eles. A Serra da Luz por ter aberto as portas, me presenteando com um sentido novo de entender a vida, me reconectando com minha ancestralidade, ao TUSA, em especial Mãe Ju de Oxum, por me ajudarem na lembrança dos princípios e objetivos, me ensinaram como construir e reconstruir meu caminho com minha vida e espiritualidade.

Agradeço à minha família, base que me sustenta na busca por meus sonhos e objetivos. Antônio Claret, Maria Célia, Gizélia, Marta e Paulo, por todo apoio, por me permitirem escolher esse caminho, por tudo o que fizeram e fazem por mim. Agradeço pelo respeito, paciência e por serem ouvidos e abraço, por serem minhas raízes e vínculo. Ao meu irmão, Álvaro, por me lembrar com a vida é leve e nada monótona, por trazer leveza. Às minhas madrinhas Maíra e Maria Augusta, quero agradecer e dizer da grande admiração que tenho, pessoas que tanto me ensinam, apoiam e que me permitiram, apoiaram e ajudaram a trilhar esse caminho.

Agradeço à Angélica, que torna tudo mais leve e amoroso, que fez esse caminho da pesquisa acadêmica ser menos desgastante e que me ajudou e ajuda no processo acadêmico, pela paciência, pela espera e pelo apoio em todas as horas. Obrigada pela força, amizade e amor em todos os momentos, obrigada por me mostrar que posso ir além.

Agradeço ao João Cunha, que aceitou me orientar, que tanto me ensinou, pelo apoio, por cada comentário sobre o texto, pelo incentivo em continuar, pelas indicações de leitura e pelo direcionamento. Obrigada, por essa amizade e troca, João!

Agradeço à Professora Léa, pela amizade, troca, incentivo e apoio. Agradeço por ser a potência que é, por com sua voz e pesquisa incentivar outras mulheres, por ensinar com tanta doçura. Ao Professor Emanuele, pela amizade, pelas conversas em sua sala em que sempre me mostrava um lado novo de algo, por ter sido orientador no PIBID me “fazendo” falar e posicionar, por ter me ensinado a pesquisar e por me fazer “pegar gosto” à pesquisa filosófica.

Agradeço a UFLA, ao Curso de Filosofia, aos colegas e professores pela paciência, pelas experiências e por me mostrar minha voz e o poder dela. Me comprometo a passar isso aos alunos que cruzarem meu caminho, a não silenciá-los, mas sim mostrar sua potência.

RESUMO

No diálogo *Sofista*, Platão, por meio do Estrangeiro de Eleia, estabelece como procedimento essencial para a busca ao conhecimento o Método de Divisões (*diairesis*). Devido às particularidades do procedimento – multiplicidade de definições de um mesmo objeto - há muitas críticas sobre a suficiência e validade do método. Analisaremos este problema geral à luz de um *recorte específico*, a saber, aquele de mostrar o lugar ocupado pela *diairesis* no método dialético platônico. Mais precisamente, pretendemos considerar a relação entre a *diairesis* e a “dialética” em geral a partir das tentativas de definição no *Sofista*, nesse sentido pretende-se analisar o problema concernente à relação entre *diairesis* e dialética. Em busca de apresentar a *diairesis* como representante da dialética, traçamos algumas considerações acerca da “defesa” deste método enquanto um método válido e suficiente (dialeticamente). Neste sentido, exploramos as críticas de Goldschmidt (2002), Gill (2008) e Ryle (1965) a respeito da *diairesis* e buscamos debater as propostas de tais comentadores.

Palavras-chave: Platão; dialética; *diairesis*; *Sofista*.

ABSTRACT

In the Sophist dialogue, Plato, through the Stranger from Elea, establishes as an essential procedure for the search for knowledge the Method of Divisions (diairesis). Due to the particularities of the procedure - multiple definitions of the same object - there are many criticisms about the sufficiency and validity of the method. We will analyze this general problem in the light of a specific segment, namely, the one that shows the place occupied by diairesis in the Platonic dialectic method. More precisely, we intend to consider the relationship between diairesis and “dialectic” in general from the attempts at definition in the Sophist. In this sense, we intend to analyze the problem concerning the relationship between diairesis and dialectic. In order to present diairesis as a representative of dialectics, we outline some considerations about the “defense” of this method as a valid and sufficient method (dialectically). In this sense, we explore the criticisms of Goldschmidt (2002), Gill (2008) and Ryle (1965) regarding diairesis and we seek to debate the proposals of such commentators.

Keywords: Plato; dialectic; diairesis; Sophist.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1. A CONDUÇÃO AO VOO FILOSÓFICO	4
1. A dialética como método de investigação	5
2. A dialética como instrumento metodológico para a busca da verdade.....	11
3. A dialética como o conhecimento mais verdadeiro.....	19
CAPÍTULO 2. O PRIMOR DIALÉTICO NO SOFISTA	23
1. Sobre o Estrangeiro de Eléia	23
2. A divisão inicial - paradigma do pescador com anzol.....	25
3. A diairesis	27
3.1 Definição I (223c-224e).....	27
3.2 Divisões II, III, IV (223c-224e).....	29
3.3 Divisão V (224e-226a)	31
3.4 Divisão VI (226a-231b).....	32
CAPÍTULO 3. A DIAIRESIS COMO MÉTODO: UMA ANÁLISE.....	37
1. A questão da eficácia da diairesis.....	39
2. Ligação entre a diairesis dos diálogos de maturidade e velhice	44
CAPÍTULO 4. UNIDADE E MULTIPLICIDADE	48
1. A tese parmenídica	52
2. Articulação entre unidade e multiplicidade	58
2.1 Entrelaçamento e diairesis	59
2.2 Unidade - divisões e definições no Sofista.....	64
CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
BIBLIOGRAFIA	68
ANEXO: PLANO DE CURSO	71

INTRODUÇÃO

*Leitor, repara agora: convém aguçares o
entendimento para enxergar além do véu da imagem
ora bem sutil, para que seja fácil transpô-lo.*

Dante

O presente trabalho tem como objetivo investigar a função crucial e estrutural do método dicotômico adotado por Platão no *Sofista*, em relação à dialética e à definição do sofista que, a nosso ver, não seria possível sem tal método. Para alcançar este objetivo, propomos uma análise da função e do alcance da *diairesis* em relação ao tema e ao objetivo do diálogo, isto é, à definição do sofista. Em vista disso, analisaremos como a busca para se chegar a um acordo sobre a coisa mesma é possível através do método dicotômico. Isto é, a investigação consistirá em uma análise de como a *diairesis* funciona e torna possível homologar a coisa mesma, através de formulações ou definições, na medida em que, a partir delas, é possível dizer as diferenças próprias do objeto visado.

Tendo em conta esse objetivo, cabe destacar que, nestas páginas, não vêm ao caso fazer uma explanação sobre as diferentes maneiras pelas quais se dividiu, ao longo dos séculos, o *Corpus* ou fazer uma reflexão sobre as “fases” do pensamento de Platão. Assim, nos referiremos aos diálogos apenas por meio da clássica ordem cronológica em três grupos: diálogos de juventude, de maturidade e tardios.

Para pesquisar o lugar da *diairesis* na dialética, seguimos a Casertano e propomos entender “o que é a dialética”, a partir de três grandes núcleos teóricos: “a dialética pensada como diálogo, como método de investigação”; “a dialética pensada autenticamente como ciência (ἐπιστήμη)”; “dialética pensada como o conhecimento mais verdadeiro”. (CASERTANO, 2018, pp. 170-171).

De maneira que, no primeiro **Capítulo** deste trabalho, o propósito principal é salientar as diferenças entre “a real ciência dialética” e suas “artes” concorrentes, por meio da recuperação de elementos dos seguintes diálogos, que julgamos serem importantes para nosso debate: 1) *Apologia de Sócrates*, para fazermos uma reflexão sobre a oposição do retórico e do filósofo, a partir da justificativa para a condenação de Sócrates. No sentido de entender em que Platão se baseia para fundamentar a sua filosofia, isto é, o *elenchos*. Ou seja, a recuperação de

tal diálogo, tem como finalidade entender uma possível influência *elenchos* na filosofia platônica.

Feito isso, (2) passamos para análise do diálogo *Mênon*, que faz uma caracterização da dialética por oposição aos jogos dialéticos e à retórica, a fim de examinar qual a razão suficiente, quer dizer, a justificativa para tal procedimento, qual o propósito do *elenchos* e da dialética a partir da Doutrina da Reminiscência, no sentido de recuperar argumentos sobre a possibilidade do conhecimento através da dialética. Em seguida, (3) analisaremos o *Eutidemo*, para sustentar a caracterização da dialética como ciência do uso das outras ciências.

Também encontram-se neste primeiro capítulo passagens da *República*, livros VI e VII, para que possamos caracterizar a dialética como ciência, no sentido de episteme (ἐπιστήμη), apresentando-se como o fim de todas as aprendizagens e caracterizando-se, fundamentalmente, como aquilo que permite analisar de uma só vez as diversas partes do todo e como a capacidade de apresentar o *logos*; e, assim, aparecendo como um processo metodológico de busca a verdade.

Depois, (4) analisaremos passagens do *Fedro*, para ilustrar como em um diálogo de maturidade a *diairesis* já pode ser vislumbrada a partir da definição de Eros pelo desejo ou pelos valores e virtudes.

Toda essa recuperação é feita aqui como preparação e contextualização das análises do diálogo *Sofista*, que é nosso propósito e objeto de estudo específico, a fim de perceber como Platão entende e salvaguarda o *elenchos* e a dialética, bem como seus métodos, anteriormente apresentados, são desdobrados” no Método de Divisões. Sendo este último procedimento dialético nosso escopo de maior interesse, que estando dentro do *Sofista*, nos parece o procedimento crucial para o bom desenvolvimento do projeto dialético platônico, justifica-se que nos dediquemos a ele mais detidamente.

Com o *Sofista*, podemos perceber que o filósofo dialético aspira à excelência tanto intelectual quanto moral (ROBINSON, 1941, p.71), na medida em que sua ciência, a dialética, deve ser entendida como a suprema ciência da verdade, conhecimento e ser, e não a arte mimética praticada pelos sofistas. Assim, faz-se mister apresentar como essa dialética elaborada por Platão com o *elenchos* socrático e com o método de divisão, torna-se o método de compreensão da verdade súpera proporcionado pela contemplação de essências a partir do poder diálogo, e não pelo “poder” da erística ou de disputas antilógicas.

Entendemos que a dialética aparece tanto no método por hipóteses em *Mênon*, quanto no método de divisão no *Sofista*. Por isso, nos parece condizente analisar como o método de divisão, *diairesis*, aparece e se relaciona com a dialética, o que a esta acrescenta, o que traz de

novo e como este método é válido e satisfatório em relação ao seu objetivo, isto é, a “caça ao sofista” e, ao mesmo tempo, à própria dialética.

À luz deste quadro geral da dialética em Platão, no segundo **Capítulo**, analisa-se, mais especificamente, como o procedimento da divisão por gêneros se insere no método dialético do *Sofista*. Neste capítulo, nos aprofundaremos sobre os aspectos do método de divisões: sob a perspectiva *estrutural* e sob perspectiva do *conteúdo*: o que o método quer desenvolver? Quais pressupostos são usados para alcançar o objetivo? Como o método se apresenta? São essas as perguntas que nos norteiam em busca de uma “defesa” da *diairesis* como um elemento legítimo da dialética platônica, contra aqueles que a entendem como um procedimento inacabado e inapropriado, a saber, Goldschmidt (2002), Gill (2008) e Ryle (1965).

Tendo em conta esse objetivo, será oportuno também fazer uma defesa da *diairesis* em relação ao número de definições, e apresentar algumas justificativas para o número de definições e divisões, defendendo não só a necessidade de seis *logoi* distintos sobre o sofista, mas também, defendendo a validade e importância da *diairesis* para a definição final, o *logos* definitivo, como procedimento fundamental da dialética.

Em suma, o desafio proposto é mostrar como, no *Sofista*, a *diairesis* é o caminho norteador e facilitador se para apresentar dialeticamente a definição do sofista. Nos interessa indicar como que, somente a partir dela, é possível uma definição consistente e condizente com a dialética platônica, bem como apresentar as seis definições antecedentes à definição final, como parte de um procedimento de “caça” que permite, em vista de um *logos* definitivo e que não se contradiz, reavaliar os resultados obtidos a cada divisão sob diversas abordagens. E isso se dá pelo fato de que a *diairesis* se caracteriza por dividir sucessiva e sistematicamente em dois aquilo que vai ser explorado e, além disso, situar a noção investigada num dos lados desta primeira divisão; e, assim sucessivamente, até que a multiplicidade possa ser apresentada enquanto multiplicidade inteligível, i.e., a partir de uma unidade.

Em suma, neste trabalho nos propusemos o desafio de examinar e mostrar como e porque essa multiplicidade inteligível, resultante da *diairesis*, não pode ser alcançada sem as seis divisões anteriores à definição final, e mostrar que as divisões que se sucedem, como que “etapas” em busca da unidade, não comprometem a legitimidade da *diairesis* como procedimento dialético (como parece sustentar Goldschmidt), mas que essas divisões fazem parte do processo metodológico próprio da dialética para Platão.

CAPÍTULO 1. A CONDUÇÃO AO VOO FILOSÓFICO

Com Platão, presenciamos uma “estratificação” da dialética em diferentes elementos cuja articulação, não necessariamente evidente na letra dos textos, parece tender para uma unidade de conjunto a ser entendida como o método filosófico defendido por ele. Por mais problemática que seja esta possível unidade na multiplicidade de métodos que se apresentam ao longo dos diálogos, parece-nos razoável dizer que a variação das apresentações vai sendo enriquecida, ao ponto de ter produzido uma “imagem caleidoscópica da concepção platônica da dialética” (CASERTANO, 2018, p. 170). Ao que parece, ainda que uma interpretação talvez nunca venha determinar definitivamente a unidade do “método dialético”, é preciso reconhecer, contudo, os diferentes campos teóricos mobilizados, os diversos métodos e instrumentos assumidos, explicitamente ou não, como sendo, eles próprios e à sua maneira, “dialéticos”. Em contrapartida, do *elenchos* socrático à *diairesis* que marca os diálogos tardios, o modelo do que seja a dialética parece se alterar ao ponto de fazer com que o intérprete chegue a desconfiar que possa empregar o termo univocamente.

Com estas considerações pode-se ver que a primeira e, talvez, mais importante pergunta que devemos fazer diante deste tema seria: podemos falar da dialética platônica no singular? À primeira vista, as várias explicações de Platão ao longo dos diálogos, a partir de diversas características e “metodologias” ou procedimentos, parece indicar que o termo teria sido empregado por ele apenas *equivocamente*. Mas nossa suspeita é a de que podemos encontrar alguma unidade de fundo sob estas variações; para lançar mão de uma formulação própria ao vocabulário platônico, uma essência que daria unidade à multiplicidade. E nisso seguimos Casertano e propomos entender “o que é a dialética”, a partir de três grandes núcleos teóricos: “a dialética pensada como diálogo, como método de investigação”; “a dialética pensada autenticamente como ciência (ἐπιστήμη)”; “dialética pensada como o conhecimento mais verdadeiro” (CASERTANO, 2018, pp. 170-171).

De todo modo, nosso objetivo neste trabalho é mais modesto e limitado. Analisaremos este problema geral à luz de um recorte específico, a saber, aquele de mostrar o lugar ocupado pela *diairesis* na articulação dos elementos que compõem o método dialético no *Sofista*. Mais precisamente, pretendemos considerar a relação entre a *diairesis* e a “dialética” em geral a partir das tentativas de definição no *Sofista*. Antes, porém, como esclarecimento prévio para inserir nosso problema no quadro geral do tema em Platão, cabe examinar, em linhas gerais, os três

grandes núcleos teóricos da dialética (CASERTANO, 2018). Para isso, recortaremos passagens significativas para este tema: com *Apologia*, *Mênon* e *Eutidemo* poderemos indicar o primeiro núcleo; para o segundo, recorreremos à *República*, livros VI e VII; e, para o terceiro, ao *Fedro* e ao próprio *Sofista*.

A dialética, nascida do exercício discursivo, é apropriada por Platão como um (senão o) instrumento para a busca da verdade, mas, ao mesmo tempo, ela vai carregar a preocupação com a correção metodológica do discurso que se pretende válido e verdadeiro. Originalmente marcada, segundo Aristóteles¹, nos *Tópicos*, por aquela disputa entre “adversários” – mais um “jogo” e uma “brincadeira” que pouco ou nada pretendia para além da própria disputa –, com Platão, a dialética se torna o instrumento pelo qual “interlocutores” podem submeter suas opiniões ao exame; doravante, como *amigos* (*Mên.75d*), ambos serão, simultaneamente, “vencedores” ou “vencidos”. Para tanto, sua busca deverá obedecer às exigências “lógicas” e “metodológicas” envolvidas em suas pretensões discursivas. Ao ressaltar a capacidade de saber interrogar e responder bem, Platão parece querer frisar o caráter, fundamentalmente, discursivo e dialógico da dialética.

Este procedimento que, inicialmente, caracteriza o método dialético em Platão talvez possa ser identificado com o que chamamos de *elenchos* socrático, que já se mostra como uma “ciência do *uso* das outras ciências” (CASERTANO, 2018, p. 171), oferecendo condições para o emprego das descobertas que as outras ciências não sabem como bem empregar, pois as outras ciências não possuem conhecimento para poder usufruir daquilo que obtêm com seus próprios conceitos, e isso se dá devido ao limite da opinião, que só é ultrapassada a partir da dialética. Isto será melhor explicado à frente, com o diálogo *Eutidemo*.

1. A dialética como método de investigação

O *elenchos*, como método dialético de busca da verdade por meio de perguntas e respostas, pressupõe não só a correção “lógica” da argumentação, mas, também, precisa de algum consenso – mesmo que provisório – entre os interlocutores sobre o assunto a ser discutido. Desta feita, em sentido amplo, trata-se, no *elenchos*, de examinar uma afirmação feita por um dos interlocutores, pondo-lhe questões em busca de outras afirmações, com o objetivo de que as outras afirmações feitas pelo interlocutor possam determinar a significação e o valor de verdade da primeira afirmação (ROBINSON, 1941, p. 78).

¹ “O jovem Aristóteles sustenta que Zenão foi o inventor da dialética” (COLLI, 1992, p. 62)

O que precisamos compreender, para os presentes objetivos, é o *elenchos* como a busca pela verdade moral e essa busca deve ter um propósito positivo. Apesar de poder ser traduzida do grego, de acordo com Vlastos (1994, p. 4) como “refutação”, “teste”, “reprovação”, esse não é o objetivo de Platão com o método socrático, pois, se assim o fosse, este seria uma forma de erística, o que não é o caso, uma vez que o objetivo do *elenchos* é aquele próprio ao sentido positivo da palavra, isto é, “pesquisa” “inquirição”, “investigação”.

Para entender melhor esse sentido positivo do método dialético, passemos à estratégia adotada por Sócrates, na *Apologia*, para apresentar as reais intenções daqueles que o acusam de “errar ao investigar indevidamente o que se passa embaixo da terra e no céu, por deixar bons os argumentos ruins e também por induzir outros a fazerem a mesma coisa” (*Ap.19c*); além de pretender ensinar os outros e receber dinheiro como pagamento (*Ap.19e*). Tal estratégia é a refutação sistemática projetada pela metodologia elênctica que, a rigor, conforme observa Santos (2008), é o registro dialógico da conversa (*dialegesthai*) que têm os fins corretivos ou exortativos como objetivo.

O modo pelo qual Sócrates, na *Apologia* de Platão, responde essas acusações indica o sentido “positivo” do *elenchos* referido acima. Ou seja, tal metodologia tem como objetivo, fundamentalmente, incentivar a passagem da opinião para o saber, e corrigir as falhas do *logos*. Com ela, Sócrates introduz o princípio de que “uma vida sem esse exame não vale a pena ser vivida” (*Ap. 38a*). Mas qual seria esse exame?

Ainda na *Apologia*, Sócrates seria absolvido sob a condição de parar de investigar e não se dedicar mais à filosofia (*Ap. 29c*). Além disso, em 28e, Sócrates diz que este é o posto que a divindade lhe destinou: dedicar-se exclusivamente à filosofia e examinar a si mesmo e aos outros. É isso que a filosofia significa para o Sócrates da *Apologia* de Platão: ela está ligada ao exame, e, desse modo, ele procura examinando.

Essa procura é feita com perguntas e respostas, a fim de examinar o saber dos interlocutores, assim, o exame se dirige a apurar se a afirmação em questão é, de fato, um saber ou se é uma mera opinião atravessada de contradições. De modo que, quando o exame se coloca “como a tentativa de responder a uma pergunta, o *elenchos* se vê melhor como um instrumento de refutação sistemática” (SANTOS, 1987, p. 63).

Não obstante, (em 29e-30a), Sócrates dá a entender que aquilo que ele cogita ao interrogar, examinar e arguir é a prudência e a verdade, e a maneira de aperfeiçoar a alma. Esse é o modo de Sócrates proceder, seja com “moço ou velho, estrangeiro ou concidadão”, assim, o *elenchos* socrático opera testando os pretensos conhecimentos daqueles que se julgam sábios, em um empenho ao aperfeiçoamento da alma.

O esforço do *elenchos* é pôr em evidência as falsas alegações de conhecimento. A partir do momento em que, por perguntas e respostas, Sócrates mostra ao interlocutor, a partir de suas próprias respostas, a inconsistência da sua crença, do seu saber, ele está apto a refutá-lo no intuito de demonstrar a invalidade do saber dos interlocutores.

Isso ocorre quando o interlocutor consente com uma proposição que contradiz o seu *logos* apresentado como resposta à pergunta inicial. Em suma, a refutação é alcançada quando o interlocutor assume a necessidade da pergunta “o que é X?”; sua resposta, “X é Y”, é submetida ao exame e, ao longo do diálogo, ele próprio é capaz de perceber casos em que X como não é Y e, assim, é levado a reconhecer sua ignorância. Mas, o propósito do *elenchos* tem seu caráter positivo na medida em que a refutação seria um “meio” (e não um “fim”) para o melhoramento da alma – como citado acima.

Nesse sentido, o que Sócrates pretende com o *elenchos* é melhorar o interlocutor, na medida em que possibilita a este reconhecer sua própria ignorância, e assim, torna-o capaz de “investigar e aprender” (*Men.* 84c). Com efeito, o *elenchos* é o propulsor ao conhecimento, e a busca pela verdade realizada pelo reto emprego da metodologia elênctica é que permite ao interlocutor, que almeja o conhecimento, purificar-se dos falsos saberes.

Assim, a necessidade e justificativa do *elenchos* se mostra mais claramente: a partir dele, os interlocutores são forçados, mesmo que a contra gosto, a admitirem que não sabem. E este é um passo importante para o caminho ao conhecimento, porque é na medida em que reconhece-se não saber que é possível aspirar tal saber, e o *elenchos* é o pontapé inicial deste reconhecimento. Pois, ao colocar o *logos* dos interlocutores à prova, Sócrates os tira do estado no qual (presunçosamente) supõem saber, e os conduz ao estado no qual reconhecem (com a devida modéstia) não saber. Com isso, o *elenchos* é um meio para convencer o interlocutor da sua ignorância, ao refutá-lo.

Contudo, não podemos deixar de tecer algumas observações, comparando o processo de refutação dialético e aquele usado pela arte erística. Com o *elenchos*, Platão mostra-nos um modo de purificação frente às ignorâncias. Agora, aquilo que os erísticos fazem, em nada corrobora com aquilo que o filósofo quer explicitar com seu método, uma vez que a erística abarca a opinião e o discurso, não se sujeita aos critérios de verdade e de conhecimento, colocando sob mesmo valor opiniões e discursos (verdadeiros ou falsos).

A refutação, que pretende ser dialética, precisa ser acompanhada do processo de dialogar. A reta argumentação demanda dos interlocutores um comportamento dialético para tornar possível examinar, inquirir, investigar, sobre a essência ou aspecto do objeto visado.

Assim, com o *elenchos*, identificamos o primeiro grande núcleo teórico (CASERTANO, 2018, p. 171) da dialética, sendo uma expressão do projeto da busca pelo conhecimento ambicionada por Platão. Neste contexto, a dialética aparece como busca da verdade com base neste método (o *elenchos*) que prevê a correção da argumentação, com relação aos falsos saberes, e certo consenso dos interlocutores a cada passo do diálogo. Seu propósito, por sua vez, não se limita à refutação, mas, por meio dela, alcançar aquele “melhoramento da alma” de que fala a *Apologia*.

Um exemplo desse núcleo dialético pode ser encontrado no *Mênon* (*Mên.* 71b-76e) que, apesar de apresentar uma única vez a palavra *elenchos*, apenas em 75d, este se faz muito presente ao longo do diálogo. Como aqui nos interessa indicar elementos que nos permitem apresentar um primeiro sentido de dialética, não se faz necessária uma análise de todo o diálogo, de todas as questões envolvidas nele.

O diálogo se inicia com Mênon perguntando a Sócrates se “a virtude é coisa que se ensina ou se é algo que se adquire pelo exercício” (*Mên.* 70a), dando a entender que estaria propondo um “jogo dialético”, ou uma disputa erística com Sócrates. Mas este último, de pronto, recusa esta possível proposta e direciona o diálogo para outra questão: “o que é virtude?”, uma vez que não há como responder sobre a qualidade (*hopoion ti*) de algo sem saber o que este algo é (*ti estin*). Ademais, é apenas a interrogação sobre a natureza da essência, isto é, aquilo que “ela é”, no caso, o que é a virtude, que pode conduzir ao saber. Com efeito, o que Platão enuncia é que apenas o questionamento da natureza de algo pode nos enunciar “de todo” (*to parapan*) o que ela é.

Neste contexto, tanto do diálogo, quanto deste primeiro núcleo da dialética que queremos enunciar, tal exigência corresponde ao intuito da investigação sobre o objeto, “aquilo que é”, interrogando fundamentalmente a sua natureza. Assim, é preciso conservar o princípio metodológico em que a única pergunta que se dirige à natureza do objeto e ao *eidós*, é a que questiona “o que é?”. É só a partir dela e das respostas oferecidas a ela que a investigação se torna dialética, pelo menos no sentido platônico.

Sócrates adverte que esse *eidós* deve dar conta da unidade de uma multiplicidade, isto é, embora a virtude possa assumir várias formas, todas elas deveriam ter, em princípio, um caráter único (*Mên.* 72b-73c), de modo que a resposta sobre o que é virtude deve ser idêntica para todos os casos em que nomeamos algo como virtude, mesmo que esta seja encontrada em uma pluralidade de exemplos (*Mên.* 73d-76a). Isso porque, a unidade de uma definição deve respeitar a multiplicidade do objeto, sem confundir suas variedades ou suas espécies, porque é isso que a definição busca: a unidade de uma multiplicidade.

A fim de exemplificar o *eidōs* do que se deve definir, Sócrates recorre ao exemplo paradigmático da figura geométrica – a ser definida pela noção de cor. Não se pode falar que o redondo é a figura, bem como, não se pode dizer que o branco é a cor, mas sim que são *uma* figura e *uma* cor, respectivamente. Mas, no caso de se nomear outra cor ou outra figura, em nada estas seriam menos figura ou cor que o redondo e o branco; em vista disso, a definição que procuram é aquilo que é o mesmo em todas essas coisas (*Mên.75a*). Assim, o objeto investigado é aquilo que existe em cada natureza individual, em cada uma dessas coisas análogas entre si. “Esse é o alvo das investigações: ser capaz de identificar essa natureza e descrevê-la com um *logos*” (SANTOS, 2008, p. 54).

Sócrates assim. faz e diz que figura é “o único entre os seres que acontece sempre de acompanhar a cor”, Mênon levanta uma objeção contra esta definição perguntando a Sócrates se, caso seu interlocutor não soubesse o que é a cor, o que Sócrates teria respondido sobre essa pergunta (*Mên.75c*)?

A crítica de Mênon parece-nos importante por conta da resposta de Sócrates a ela, pela qual somos levados a uma caracterização da dialética. Sócrates então afirma que, em princípio, responderia a este possível interlocutor com a verdade; mas se este interlocutor fosse um sábio (*Mên.75c: σοφῶν*), um erístico (*Mên.75c: ἐριστικῶν*), ou um hábil em agonística (*Mên.75c: ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος*), ele diria: “se digo coisas que não são corretas é tua tarefa proceder ao exame do argumento e refutar-me”.

Com essa ressalva de Sócrates, pode-se perceber que a disputa erística, como um “jogo dialético”, deve ser substituída pela “dialética”: antes de constituir uma disputa na qual os interlocutores não buscam a verdade, Platão nos mostra que dialética deve ser vista como a mediação na busca da verdade. Assim, na sequência do texto, Sócrates defende que, em se tratando de um diálogo entre “amigos” (e não adversários numa competição de habilidade verbal) (*Mên.75d*), devem achar uma maneira “mais suave e dialética” para responder. Estas considerações permitem que tracemos uma oposição entre erística e dialética: não se trata de uma disputa entre *adversários* que se desafiam e se medem pela habilidade verbal, mas de uma conversa entre *amigos* que, como dialéticos, respondem à verdade. O mais dialético não só responde a verdade, mas também responde “por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe” (*Mên.75e*).

A dialética é, nas palavras de Casertano (2018, p. 173), “um *método* de discussão, que consiste no confronto e na refutação recíproca por meio de perguntas e de respostas”. Mas, no sentido platônico, discutir (*dialegesthai*) acompanha o adjetivo *dialektikoteron*, para se

diferenciar da erística, que usa do mesmo método por perguntas e respostas; desde então, com Platão, uma discussão não é uma briga (*eris*) ou uma luta (*agôn*)².

Sócrates se posiciona na interlocução, por meio do emprego tanto da forma verbal *dialegesthai* quanto de sua forma adverbial *dialektikóteron*, não como um erístico refutador nem como um agonista (DIXSAUT, 2001, p. 35), mas discutindo de uma maneira mais correspondente ao que discutir significa no contexto da dialética platônica.

Isto pode ser melhor entendido a partir da afirmação de Sócrates: “o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe” (*Mên.*75d). E este “exame” entre *amigos*, indica que Platão entende que a dialética deve buscar a unidade sobre os significados de um *eidos* e determinar o sentido dessa significação; sua apropriação do *elenchos*, como tentamos mostrar, indica que a refutação não é o fim – como parece ser o caso na erística – mas um meio para o conhecimento.

Pode-se dizer, então, que a dialética é, nesse primeiro “núcleo teórico”: a capacidade de fazer perguntas e elaborar respostas, de refutar e de alcançar a unidade. Além disso, ainda no quadro desse primeiro núcleo, temos a caracterização da dialética como a “ciência do uso das outras ciências”. Um exemplo de tal aspecto pode ser vislumbrado no *Eutidemo* quando se argumenta que nenhuma espécie da arte da caça, por exemplo, vai além de caçar e capturar; isto é, depois de capturarem aquilo que caçaram, os caçadores não sabem o que fazer com a presa, e a entregam para o cozinheiro (*Eut.* 290c).

O mesmo ocorre com os geômetras, astrônomos e calculadores que, apesar de descobrirem quais coisas são figuras, não sabem usá-las, não sabem o que fazer com aquilo que descobriram, e entregam aos dialéticos (*διαλεκτικοῖς*) suas descobertas, porque somente eles sabem como usá-las (*Eut.*290c).

É a partir dessa perspectiva que, nesse primeiro “núcleo”, a dialética pode ser entendida ainda como ciência do *uso* das outras ciências; nesse sentido ela deve oferecer condições para o emprego do conhecimento que as outras ciências não saberiam usar. Com esta caracterização, a dialética teria a tarefa de verificar se as descobertas, se o conhecimento, se o *eidos* e o *logos* foram bem empregados.

² Cf.Dixsaut (Dixsaut,2001, p.35): “La pratique de la discussion (le *dialegesthai*) appelle ici la formation de l’adjectif, *dialektikóteron*, au comparatif puisque l’eristique emploie le même mode d’argumentation par questions et réponses. Pour se distinguer de lui, il ne suffit donc pas d’opposer la brachylogie à sa macrologie,comme c’était le cas quand il s’agissait de se distinguer du rhéteur. Il faut, dit Socrate, discuter d’une manière plus conforme à ce que discuter veut dire. Une discussion n’est en effet ni une querelle (*eris*) ni une lutte (*agôn*)”.

2. A dialética como instrumento metodológico para a busca da verdade

O “segundo núcleo” identificado por Casertano, consiste na dialética pensada como ciência, no sentido de episteme (ἐπιστήμη), apresentando-se como o fim de todas as aprendizagens caracterizando-se, fundamentalmente, como aquilo que permite analisar de uma só vez as diversas partes do todo e como a capacidade de apresentar o *logos*. E, assim, aparecendo como um processo metodológico de busca a verdade. Esse é o quadro teórico oferecido por algumas passagens da *República*, especialmente nos livros VI e VII.

Antes de passarmos aos livros supracitados, vejamos um trecho do livro V como forma de introdução a esse quadro, a respeito do poder da ciência dialética:

Muitos caem nela mesmo contra a vontade, pois não acham que estão discutindo (*erízein*), mas dialogando, já que não são capazes de examinar o que está sendo dito, dividindo-o segundo os gêneros, mas uns e outros, atendo-se apenas ao nome, buscam contradizer o que foi dito, por meio de uma antilogia e não de um diálogo (Platão, 2014: Rep.V 454a).

Com isso, Platão parece pretender ilustrar o modo de proceder do dialético: é preciso dividir o argumento em seus conceitos fundamentais e examinar o tema em questão. O que, por sua vez, implicaria no fato de que a “discussão” em questão não visa apenas rebater teses, mas antes, como “o fim de todas as aprendizagens”, visa o conjunto do todo do argumento, uma vez que a dialética permite a divisão dos argumentos não se apegando às palavras, mas ao conjunto.

No livro VI da *República*, Sócrates traça a famosa analogia da linha dividida pela qual apresenta a distinção metodológica entre dois momentos da aprendizagem e do conhecimento humano, a saber: conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*). Após abordar a descrição do filósofo e o problema da cidade (*Rep.VI 484a-497a*), Sócrates discorre sobre as funções que ele deverá ocupar na cidade ideal e esclarece que o governo da cidade depende do conhecimento da Forma de Bem (*Rep.VI 505a-b*) – para o Sócrates platônico, nada nos pode ser útil e nada do que saibamos nos servirá, caso não possuímos o Bem (*to agathon*). Em suma, o Bem será aquilo “que toda a alma persegue e a finalidade de tudo aquilo que faz” (*Rep.VI 505d-e*).

Embora não venha ao caso para nossos propósitos retomar em suas nuances a exposição sobre o Bem, feita por Sócrates neste contexto – a partir de uma solicitação de Gláucon – cabe retomar a analogia entre o Sol e o Bem, e o argumento da linha dividida que a sucede. Isso porque, estes dois passos em conjunto mobilizam o assunto sobre a natureza da filosofia e do conhecimento dialético.

Para atender à solicitação de Glauco e oferecer um esclarecimento sobre a natureza do Bem, Sócrates recorre a uma analogia: a relação entre o Sol e o “visível” seria da mesma ordem que aquela entre o “Bem” e o “inteligível”. O estabelecimento desta analogia começa com uma consideração sobre o funcionamento dos sentidos para ressaltar que a “visão” parece se constituir como um caso peculiar: nela, além da capacidade de perceber (o sentido da visão) e do objeto a ser percebido, será preciso contar com um terceiro termo – o que não parece ser o caso para os outros sentidos analisados. Este último é a luz, pois que, sem ela, a “visão” não poderia se dar.

Para além de possíveis fontes precárias e intermitentes (como a fogueira da “Caverna” que será apresentada logo em seguida – já no livro seguinte –), é o Sol a fonte natural e mais própria de luz. Mais ainda, ele parece cumprir uma função ainda mais decisiva, pois também é fonte de calor e, nessa medida, condição mesma da própria existência do “visível”. Com isso, estaria caracterizado um lado da relação proposta pela analogia: aquela entre o Sol e o “visível”. Cabe tentar pensar agora como, a partir deste “exemplo”, como esta relação pode esclarecer a noção do “Bem”, bem como sua possível relação com o “inteligível”.

De maneira um tanto decepcionante, Sócrates (Platão) nos diz apenas e, muito sumariamente, que esta mesma relação ocorre também entre o Bem e o inteligível. Para espanto de Glauco, este paralelismo parece dizer muito pouco e, assim, não satisfazer muito bem sua solicitação. De qualquer forma, a analogia já indica pelo menos que, sendo a mesma relação, o Bem também deverá cumprir o mesmo papel que o Sol para o visível: fonte de “luz” para a “intelecção” (como terceiro termo da “visão”); e também, o que pode parecer surpreendente em princípio, fonte da própria “existência” do “inteligível”.

Em outras palavras, a presente analogia estabelece um laço entre a visão e aquilo que é visto, tal laço é a luz e aquilo que é condição para a luz e, logo para a visão, é o Sol. Aqui, como Sol é análogo ao Bem, ele está para a visão assim como o Bem está para o conhecimento inteligível – quando a nossa capacidade cognitiva está iluminada pela ideia de Bem, ela conhecerá melhor e, a rigor, verdadeira e propriamente.

De acordo com Santos (2008, p. 84),

se aceitarmos que o Sol desempenha no mundo visível a função que cabe ao Bem no inteligível, poderemos compreender como ele é a causa do saber e do ser, achando-se ainda para além deles (508e-509b).

Para ficar mais clara essa noção de Bem como condição de se conhecer o inteligível, bem como, para esclarecermos a diferença entre conhecimento e verdade, de um lado, e opinião (*doxa*) de outro, algo que será de valiosa importância para podermos adentrarmos mais nas explicações sobre esse segundo núcleo teórico da dialética, passemos à análise da “linha dividida” (*Rep.*VI 509c-511d).

Sócrates afirma que “*episteme* (conhecimento, ciência) e verdade” são “semelhantes” ao Bem, porém não podem ser identificados com ele, pois, pela natureza do Bem, devemos ter maior apreço (*Rep.*VI 509a). Para tentar esclarecer a analogia apresentada (que, por sua vez, deveria servir para satisfazer a solicitação de Glauco quanto a um esclarecimento sobre a ideia do Bem), Sócrates pede a Gláucôn que imagine uma linha dividida em duas seções desiguais, subdividindo cada segmento em mais duas seções desiguais. A divisão da linha entre os dois primeiros segmentos maiores pretende mostrar a “oposição” entre o visível e o inteligível.

Considerando o segmento do visível, também subdividido em duas partes, cabe assinalar sua “primeira parte” consistindo em imagens, sendo estas as sombras, os simulacros formados na água e nos espelhos e todas as coisas com esta qualidade. Na outra parte (ainda do visível), estão as coisas às quais as imagens se assemelham, sendo estas os seres vivos que nos rodeiam, todas as plantas e tudo o que é construído (*Rep.*VI 509d-510a). Ora, tal como o objeto da opinião se diferencia do conhecimento no tocante ao critério da verdade, o mesmo ocorre com a imagem e aquilo de que ela é imagem (*Rep.*VI 510a). Ou seja, a opinião está para o conhecimento assim como a imagem, que é uma sombra, está para seu “original” visível. Parece resultar destas considerações que o esforço empreendido visa mostrar que a opinião diz respeito ao sensível, não ao inteligível, nesse sentido, a opinião é a imagem, a sombra, daquilo que se quer conhecer.

A consideração da seção do inteligível não é feita, como anteriormente quanto ao segmento do visível, em relação aos objetos, mas sim de acordo com os métodos empregados em sua consideração. Em uma das subdivisões, a alma, utilizando como imagem as imitações da seção anterior, pesquisa o inteligível partindo de hipóteses, direcionando-se para a conclusão, e não para o princípio an-hipotético (ou absoluto). Na outra subdivisão do segmento inteligível, a alma não faz uso de imagens, mas sim dos seus próprios *eidos*, isto é, nesta parte, a alma lida fundamentalmente com ideias e, por meio de ideias, a investigação parte de hipóteses em direção ao princípio an-hipotético ou absoluto (*Rep.*VI 510b).

Estas indicações são suficientes para mostrar que, no segmento inteligível, não parece haver, propriamente, uma divisão entre “objetos” (como no segmento visível, entre “imagem” e aquilo de que elas são imagens), mas um contraste entre dois procedimentos (metodológicos) para se lidar com as ideias. Esta dificuldade não parece desprezível para uma interpretação

acurada da “analogia” pretendida por Platão neste contexto, uma vez que, no mínimo, é intrigante pensar se poderia haver propriamente uma “analogia” entre as duas “relações”. Mas este tema escapa aos propósitos deste trabalho e, destas considerações, importa-nos reter a caracterização (por oposição com a “matemática”) do método próprio à dialética: como “ciência” do inteligível, cuja superioridade sobre a ciência matemática (que também lida com o “inteligível” segundo a divisão da linha) parece decorrer especificamente de seu “método”.

Ora, então, há um segmento do inteligível que procede “ex-hipóteses”, isto é, parte de hipóteses, mas não em direção ao fundamento dessas hipóteses. Aqueles que se ocupam do conhecimento matemático, põem tudo o que vão estudar, o par e o ímpar, as figuras e os ângulos, como hipóteses e só conseguem efetivar o seu conhecimento partir destas hipóteses e se valendo de imagens o tempo todo, mas este conhecimento não se encaminha para o princípio an-hipotético (*Rep.* VI 511a), porque ele não se volta para o “fundamento” das hipóteses. O matemático as supõe como verdadeiras, as toma como princípios e tira suas conclusões a partir dessas hipóteses que ele toma como verdadeiras, mas cujos fundamentos não investigou. O procedimento matemático é, então, voltar-se para o sensível e usar das “imagens” para tirar suas conclusões ou implicações destas hipóteses.

Então, o conhecimento matemático, se utiliza de imagens para ilustrar suas hipóteses, mas ele não volta das imagens para o princípio, em busca de um absoluto “an-hipotético”; nestes termos, seu método é inferior à dialética, pois não permite que ele questione a legitimidade dos pontos de partida de suas inferências (suas “hipóteses”), ele o toma com princípio indemonstrável, e parte para a conclusão. Embora inferior à dialética, o conhecimento matemático é tratado por Platão com a dignidade de uma “ciência” (ἐπιστήμη), situada no segmento inteligível e em contraposição às meras “opiniões” ou crenças, correlatas aos objetos visíveis.

Com isso, o conhecimento matemático possibilita o conhecimento dianoético, pois parte de hipóteses para alcançar suas conclusões. Embora matemática e dialética compartilhem procedimentos fundamentais, como conhecimentos dianoéticos (notadamente, nos termos do *Mênon*, o “método por hipóteses”), elas diferem num aspecto decisivo. Apenas na dialética o (ou os) procedimento metodológico dianoético é complementado pelo *nous*. Para além das dificuldades de tradução deste termo empregado por Platão, largamente discutidas na tradição, talvez possamos dizer que esta “capacidade” da alma torna possível um conhecimento, ou o acesso a uma verdade interditados à outra faculdade intelectual da alma em Platão: a *dianoia*.

Sejam quais foram as opções de tradução, estes dois termos parecem indicar a “oposição” (ou melhor, justaposição) entre duas cognições: uma discursiva e outra intuitiva e,

portanto, não discursiva. A *dianoia*, como uma espécie de entendimento discursivo, parece ser imprescindível para nossa ascensão cognitiva ao inteligível, e, nessa medida, parece ser *condição* mesma do saber matemático e filosófico. O *nous*, por outro lado, parece nos dar acesso a outra dimensão (ou estrato) da verdade: nessa medida parece se colocar como uma espécie de “intuição intelectual” (“intelecto”, “inteligência”) pela qual teríamos uma espécie de “visão direta” do objeto (inteligível) (*Carta VII*, 343e) sem a mediação da linguagem. Sem recorrer ao *nous*, a matemática não se dirige ao princípio an-hipotético e nem poderia alcançá-lo. Além disso, sabe-se que o círculo, o desenho do “círculo”, por exemplo, é apenas uma imagem e não o próprio “círculo” ele mesmo, com efeito, a compreensão da verdade sobre o círculo exige um raciocínio an-hipotético, embora o ponto de partida da investigação possa ser a imagem deste círculo, ou sua “definição” hipotética.

Ora, então, há um segmento do inteligível que se processa por hipóteses partindo das imagens para ratificar essas hipóteses e confirmar algo sobre essas imagens. Então, o conhecimento matemático não consegue sair das imagens, não se pode operar matematicamente sem imagens, então, é conhecimento inteligível, porque lida com o inteligível, mas como só consegue se efetivar partindo de hipóteses e se valendo de imagens o tempo todo, não pode ser equiparado à dialética.

Na segunda subdivisão do inteligível, está aquilo que apenas pode ser compreendido pela “capacidade noética da alma”, utilizando as hipóteses como base e trampolim para alcançar o princípio an-hipotético daquilo que examina. Isto é, o conhecimento da dialética busca os princípios das próprias hipóteses, em outras palavras, não considera tais hipóteses como princípios. Aqui, as hipóteses são meios para apreender os princípios de todas as coisas, que vão além das hipóteses.

Aplicando esse princípio alcançado e tudo o que dele depende, a alma procede em direção à conclusão, sem utilizar-se de nenhum dado sensível. Aqui,

Alcançado esse princípio juntamente com tudo o que se lhe relaciona, desde à última conclusão, sem nunca utilizar-se dos dados sensíveis, porém, passando sempre de uma ideia para outra, até terminar numa ideia. (*Rep.* VI 511c)

Isso implica dizer que, em Platão, apenas a ciência dialética consegue realmente explorar, pelo inteligível, as figuras e diagramas, ainda que estas sejam descobertas pelo saber dianoético. Isso se dá porque o conhecimento matemático parte das hipóteses como princípio,

enquanto o conhecimento dialético conduz os entes ao inteligível a partir do princípio an-hipotético.

A dialética é o que permite ascender à contemplação do ser e do inteligível, com isso, é o conhecimento mais elevado. Sócrates afirma que as quatro divisões da linha se aplicam a quatro funções, da alma: intelecção (*nóesis*, νόησις) é a parte mais elevada; a segunda é o pensamento (*diánoia*, διάνοια), sendo o intermédio entre intelecto e opinião; a terceira é a crença (*pístis*, πίστις) e a última é a imaginação (*eikasía*, εικασία) (*Rep.*VI 511e).

Com efeito, a dialética está no nível súpero, como a verdadeira ciência (*Rep.*VI 511c), que somente pode ser alcançada com a força discursiva do *logos*, e da sua capacidade dialética (*Rep.*VI 511b). A tarefa específica da dialética é pensar sobre as ideias como os princípios não-sensíveis, que tornam possível toda a nossa aprendizagem intelectual, sendo estes, a única condição para o conhecimento verdadeiro.

Para explicarmos melhor a imagem da linha dividida, passemos à imagem da caverna, apresentada por Platão no livro VII da *República*. Não nos interessa analisar a narração dos homens na caverna (*Rep.*VII 514a-517a), o importante aqui é notar que, como no caso da linha dividida, também na alegoria da caverna, trata-se de um processo de aprendizagem dos saberes que resulta na ideia do Bem.

Importa observar, por oportuno, que também aqui, no livro VII, os variados momentos da vida dos homens “dentro” e “fora” da caverna ligam-se a educação e deseducação (*Rep.*VII 514a). Na alegoria da caverna, “o fogo é análogo do Sol, tal como, no mundo visível, o Sol é análogo do Bem, no inteligível” (SANTOS, 2008, p. 87). De maneira que a aprendizagem de conhecimentos não finda em si mesma, ela tem um sentido ético, uma vez que tais conhecimentos devem auxiliar na condução para uma vida melhor e o que proporciona isso é a ideia do Bem. Essa, na medida em que é apreendida, permite que se conclua ser ela a causa de tudo o que é belo e direito, fonte imediata da verdade e da inteligência (*Rep.*VII 511c), de modo que, quem quiser agir com sabedoria no campo público ou privado, deverá contemplar tal ideia do Bem.

Sócrates indica que a faculdade de conhecer é inata à alma, isto é, a alma detém o poder de aprender. Nesse sentido, o filósofo completa seu argumento dizendo que esta tem um órgão próprio para isso, uma vez que, assim como o olho não pode se dirigir da escuridão para a luz sem que todo o corpo assim também o faça, o mesmo ocorre com aquele órgão: em conjunto com toda a alma, este deve dirigir-se do devir ao que é capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais brilhante há no ser (*Rep.*VII 518c).

Isto é, é este poder de apreender da alma que possibilita a educação, que se volta do escuro para o luminoso, da ignorância para o conhecimento. Nesse sentido, a educação é a arte de fazer essa conversão que conduz ao conhecimento. Em função disso, Sócrates enumera as disciplinas que despertam a reflexão, na condução da alma para o ser (*Rep.*VII 523a), são elas: a ciência do cálculo e aritmética (*Rep.*VII 525a); a geometria (*Rep.*VII 526c); a ciência da dimensão da profundidade (*Rep.*VII 528d); a astronomia (*Rep.*VII 528e); a música e a harmonia (*Rep.*VII 530d); e, finalmente, a dialética (*Rep.*VII 532a).

Todos os peritos naquelas ciências não são dialéticos, uma vez que são incapazes de manter uma conversa e dirigir uma discussão (*Rep.*VII 531e), sendo que essa capacidade de manter uma conversa e dirigir a discussão é propriamente o *nomos* que a dialética executa (*Rep.*VII 532a).

Assim sendo, o processo que corresponde fundamentalmente à dialética é descrito por Sócrates como aquele que, sem nenhuma ajuda dos sentidos externos, isto é, como aquele que, apenas por meio da razão, busca a essência das coisas e não desiste até conhecer somente através da intelecção (νοῦσαι) o que é o próprio Bem e, com isso, atinge o limite do inteligível (*Rep.* VII 532a-b).

Ora, como dito anteriormente, nenhum dos peritos nas outras ciências são dialéticos. A dialética é a única ciência capaz de proporcionar e alcançar razão nos possibilitando todos os outros saberes, bem como é o processo que conduz à aquisição de ideias já que, todas as técnicas (τέχναι) anteriormente listadas e a ciência matemática, por mais que ajudem os homens a saírem da caverna, estas apenas proporcionam imagens na água e sombras divinas das coisas. Isto é, o que proporcionam, é tais sombras deixarem de ser sombras dos simulacros, contudo, não permitem que alcance-se a visão direta das coisas mesmas. (*Rep.*VII 532c)

Nesse sentido, as artes predominantemente dianoéticas, a exemplo da aritmética, a geometria, astronomia, harmonia e música, permitem e impulsionam a alma para a contemplação do que há de mais excelente nos seres. Contudo, logo em seguida, Sócrates alerta Gláucon: aquilo que essas artes contemplam não chega a constituir alguma ciência (*Rep.*VII 533c); de algum modo elas apreendem o verdadeiro ser, apenas como num “sonho” a respeito desse ser, uma vez que só recorrem a hipóteses e não buscam o princípio delas. Ora, se não se sabe o princípio, também se desconhece o meio e o fim. Assim sendo, aquilo que se concebe a partir dessas artes não pode vir a ser uma ciência em sentido próprio.

Com efeito, essas artes só atingem uma porção do que é, enquanto que, somente o método dialético procede pela via de superar as hipóteses para alcançar o princípio an-hipotético e chegar ao verdadeiro saber. Sendo assim, a dialética é uma ciência e é,

fundamentalmente um método, que faz das outras artes, auxiliares e cooperadoras para a purificação da alma.

Agora, as outras artes, aquelas técnicas, que anteriormente tinham sido classificadas, meramente por hábito, como ciências, agora precisam de outro nome que deve sugerir algo mais claro do que opinião (δόξα) e mais obscuro que ciência (ἐπιστήμη), a expressão que cabe a elas é “pensamento discursivo” (διάνοια) (*Rep.*VII 533d-e), se distinguindo assim da ciência dialética - sendo esta a única a ter o controle das ideias, é o fim de todos os conhecimentos e é, principalmente, aquilo que está para além dessas artes.

De modo que a dialética é a ciência autêntica e o dialético é aquele que apreende a essência de cada coisa (*Rep.*VII 534b), é aquele que é capaz de definir, pela razão (λόγον), o objeto que examina. Então, a dialética (ἡ διαλεκτική) se configura como o topo e coroamento das outras artes, artes essas que servem de propedêutica à dialética, donde que não há outra ciência – em sentido próprio – que possa justapor-se a ela (*Rep.*VII 534e-535a).

Tal caracterização implica na dialética como um método que irá apresentar os conhecimentos adquiridos dessas artes em uma sinopse homogênea, isto é, a dialética será o método de reunir a multiplicidade dessas ciências, oferecendo a correlação presente entre os vários ramos do conhecimento e a natureza daquilo que é.

Nos termos de Gadamer (1994, p. 39), a dialética procura compreender “a unidade mítica entre o ser, a verdade e o Bem”, além disso, apenas o dialético rompe e se desacorrenta da “dominação que exerce sobre nós este sonho que é o mundo da vida e despertar desse sonho assim como deste torpor é precisamente desfazer-se de hipóteses, nas quais a interpretação do mundo é sedimentada” (GADAMER, 1994, p. 82).

Dessa forma, a dialética é o único método que, pela natureza de seus procedimentos alcança o conhecimento último e, apenas quem for capaz da visão de conjunto, a partir da reunião dessa multiplicidade nas ciências, será dialético, isto é, apenas aquele que fizer a contemplação das partes do conjunto no todo (*Rep.*VII 537c).

Esta exposição da dialética apresentada na *República* receberá, em diálogos considerados posteriores, uma sustentação e um aperfeiçoamento que poder esclarecer o sentido do terceiro núcleo teórico pelo qual ela pode ser abordada – nos termos de Casertano – e é a ele nos dedicaremos em seguida, a partir de novas indicações textuais. Neste último núcleo teórico, a dialética aparece não apenas como a aptidão de conectar ideias e determinar a distinção por gêneros destas, mas, aparece fundamentalmente como o conhecimento mais verdadeiro, como o propósito de todas as outras ciências. Para explicarmos melhor isto, passemos a considerar algumas passagens sobre o tema no diálogo *Fedro*. Mais uma vez, cabe insistir, nossas análises

serão feitas a partir do recorte proposto aqui e, portanto, não pretendem oferecer uma interpretação do conjunto de questões e argumentos envolvidos neste diálogo.

3. A dialética como o conhecimento mais verdadeiro

No *Fedro*, Platão pretende mostrar, em contraposição ao discurso de Lísias, reproduzido por Fedro, que a verdadeira retórica é a dialética. Ou seja, intenta apresentar esta como a verdadeira arte de escrever e falar bem em contraposição àquela retórica praticada pelos sofistas, como, por exemplo, aquela praticada por Lísias quando versa sobre o amor.

Neste diálogo, Sócrates profere dois discursos sobre *Eros*, partindo de um discurso – em contraposição com ele – proferido por Lísias quanto ao tema. Em seu discurso, lido por Fedro, Lísias diz que a paixão erótica (*Eros*) não é boa para os homens porque quem está apaixonado está fora de seu juízo normal e o homem que vive pela paixão vive em constante angústia. Para Lísias, o melhor seria viver sem se apaixonar e se afastar dos apaixonados, uma vez que quem está livre do amor tem mais a ganhar já que não comete os erros de quem está apaixonado. Segundo ele, o próprio apaixonado, ao reconhecer-se como estando “doente”, corrobora a desmedida de seus atos e, mesmo sem querer, já indica a cautela que devemos ter, evitando sua companhia.

Depois da leitura do discurso de Lísias, a crítica de Sócrates recairá sobre o fato de que o discurso de Lísias não atende às necessidades da retórica. Ao que Fedro o desafia a fazer um discurso melhor. Esta crítica inicial à retórica de Lísias, afirma que seu discurso “não é orgânico”, isto é, que ele diz a mesma coisa duas ou três vezes, como se encontrasse dificuldade para uma dissertação longa (*Fedr.*235a). Ao que tudo indica, Platão parece contrapor dialética e retórica, ao longo dos três discursos que se sucedem (um de Lísias e dois de Sócrates) no diálogo, visando – sem que o declare explicitamente – mostrar a superioridade de sua Academia frente à escola de retórica, em voga na época, de Isócrates³.

Neste primeiro discurso de Sócrates, mesmo que se pretenda “retórico” (em competição com aquele de Lísias), ele já incorpora um elemento que é próprio da dialética e que não existe na retórica praticada pelos sofistas e que podemos chamar de “exigência essencial” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 32), ou seja, para saber se *Eros* é um bem ou um mal, é preciso

³, Robin, Leon. “Notice”: XXXII –XXXV; CCIII-CCV. *Phèdre*, Les Belles Lettres, Paris: 2002.

primeiro saber *quem é Eros* (sua essência) – um procedimento, de resto, em consonância com a postura inicial de Sócrates frente à pergunta de Mênon sobre a virtude, como indicamos acima.

O segundo discurso de Sócrates, além das correções “formais” dos deslizes de Lísias, também irá refutar sua “tese” sobre *Eros* e, deste modo, confirmar a superioridade da dialética frente à retórica praticada pelos sofistas. Sem poder analisar aqui os detalhes destes discursos, cabe ressaltar que a pergunta final do diálogo, “em que consiste escrever e falar bem? (definição nominal da retórica), será respondida sob o pano de fundo da contraposição entre os discursos anteriores. Destas considerações vai nos interessar destacar possíveis confirmações e aprofundamento das características que apresentamos sobre a dialética até agora. E isso será destacado com o *Fedro* quando os interlocutores examinam como ou quando se fala e escreve bem (*Fedr.259e*).

Na comparação entre dialética e retórica, a que melhor cumpre a arte de falar e escrever bem, tem que ser a que consiste em conhecer a coisa de que se fala e esta é a dialética. Também no *Fedro* ela é uma técnica de condução das almas para se chegar ao conhecimento verdadeiro, e isso por ter elementos mais eficazes no processo de busca pela verdade – diferentemente da retórica que operaria apenas com a manipulação das opiniões e com jogo de palavras que visam confundir os ouvintes (*Fedr.262d*).

Para destacar a superioridade da dialética como “arte de falar bem” (em sentido próprio), Platão a define por meio de dois procedimentos (*Fedr.265d*), que enfatizam mais ainda as características apresentadas nos outros dois núcleos teóricos anteriores: o primeiro consiste em centralizar em uma única ideia, através da visão de conjunto, as ideias dispersas. Com o objetivo de evidenciar através da definição de cada objeto, isto é, de cada uma dessas ideias dispersas, aquilo que se quer ensinar (*Fedr.265d*); o segundo, comporta-se inversamente, isto é, divide a ideia, de acordo com suas articulações naturais, sem desconfigurar nenhum dos elementos que a constitui.

É por este segundo procedimento dialético que Sócrates se declara apaixonado em 266b: por esse processo de divisões e reunificações. Sócrates reconhece neste, sobretudo, o melhor processo de aprender a falar e a pensar, uma vez que esse processo objetiva apreender, simultaneamente, as partes e todo de um objeto, de uma ideia, de um ser. É a esse procedimento que Sócrates nomeia, no *Fedro*, como propriamente dialético e, aqueles que estão aptos a este procedimento, e que, por conseguinte, são capazes de pensar e falar bem, são chamados de dialéticos (*Fedr.266c*). Nesse sentido, e conforme observa Cassin, “no *Fedro* trata-se de uma retórica filosófica, a do dialético que analisa e compõe as ideias, trata-se da retórica enquanto filosófica, trata-se da própria filosofia” (2005, p. 149).

Isso significa que a filosofia não deve ser confundida com a retórica praticada pelos sofistas, pois, enquanto ciência dialética, é a retórica na sua forma mais elevada e própria, porque instaura uma relação original com o discurso, apresentando como base primordial a verdade.

Estas rápidas indicações podem mostrar que, no *Fedro*, a contraposição entre retórica e dialética parece ressaltar que, para Platão, apenas o dialético, aquele familiarizado com a arte de divisões e reunificações, da técnica da síntese e da divisão, é capaz de discernir as ideias, os objetos constitutivos do discurso, bem como a relação das partes e do todo dessas ideias, desses objetos, submetendo-lhes à verdade e ao conhecimento.

Como veremos, no *Sofista*, esta mesma tese será retomada quando se afirma fortemente a primazia dessa arte de dividir e reunir ideias como pressuposto da capacidade de falar bem. Assim como na *República*, neste diálogo, Sócrates e Teeteto identificam a dialética como a suprema ciência e, além disso, a identificam com a ciência dos homens livres (*Sof.* 253c). Sobretudo no *Sofista*, a função específica da dialética é identificada com a “divisão por gêneros” (τὸ κατὰ γένη διαιεῖσθαι), para não tomar uma ideia por outra (253d), isto é, não tomar por um objeto de conhecimento, outro. Aquele que é capaz de distinguir por gêneros, é aquele capaz de discernir uma ideia única desdobrada em uma série de outras ideias que embora diferentes entre si, estão reunidas sob uma ideia geral – e, assim, sua multiplicidade pode ser pensada sob uma unidade.

Mais do que isso, aquele que a isso está apto, é dialético, uma vez que dividir por gêneros, ou melhor, compreender numa única ideia, que através de muitos inteiros se reencontra em uma unidade, e assim alcança precisamente o conhecimento, é a obra da ciência dialética (*Sof.* 253d). Nesse sentido, e conforme argumenta Casertano, “a dialética configura-se no *Sofista* como a capacidade de ligar ideias num mapa de relações que determine a possibilidade de se implicarem ou de se excluïrem” (2018, p. 182). A dialética aqui não pode ser entendida como a tentativa de separar a ideia geral das ideias que a compõem, porque isso seria ofender à harmonia, e ignorar totalmente as Musas e a Filosofia. Separar tudo de tudo, isolar cada ideia do todo, seria aniquilar o discurso, tendo em vista que este surge pelo “mútuo entrelaçamento das ideias” (*Sof.*259d-e).

É justamente essa capacidade, explicitada por Casertano, de entender a relação das ideias que compõem o todo, que fazem do discurso, dialético. É conseguir enxergar dentre todas as ideias diversas, a relação que estas estabelecem com o argumento e com o discurso. E essa é a capacidade dialética, que permite o falar e escrever bem.

Agora, depois de apresentar em linhas gerais uma caracterização destes três núcleos, talvez possamos indicar algo no sentido da hipótese inicial que levantamos acerca do problema sobre a unidade da própria noção de dialética em Platão. Isso porque, podemos perceber que cada um deles expressa um aspecto diferente do que, talvez, possa ser considerado como um núcleo unitário metodológico mais geral. Assim, no primeiro núcleo, a dialética se mostra com o *elenchos*, como *método de investigação* que, ao mesmo tempo em que permite mostrar ao interlocutor sua ignorância, também promove a correção, a partir da refutação, dos falsos saberes. Além disso, apresenta-se como a *ciência do uso das outras ciências*, pois apenas a dialética (e os dialéticos) tem conhecimento para servir-se das descobertas feitas pelas outras ciências, como por exemplo a geometria, astronomia e matemática (*Eut.* 290b-c).

Em um segundo momento, apresentou-se a dialética genuinamente como *episteme*, aquela que analisa as diversas partes do todo, buscando uma visão de conjunto a partir da investigação.

Como terceiro núcleo, a dialética foi apresentada como *o conhecimento mais verdadeiro*; como a capacidade de ligar ideias em uma única ciência, em um único conhecimento, que unifica os saberes das técnicas e das ciências a-dialéticas e alcança, fundamentalmente o conhecimento.

À luz deste quadro geral da dialética em Platão, no próximo capítulo, iremos analisar, mais especificamente, como o procedimento da divisão por gêneros se insere no método dialético do *Sofista*.

CAPÍTULO 2. O PRIMOR DIALÉTICO NO *SOFISTA*

Antes de passarmos à análise d’*O Sofista* propriamente dito, é necessário tecer algumas considerações a respeito deste diálogo, principalmente a respeito do Estrangeiro de Eléia (*eleatès xénos*), aquele que conduz diálogo, causando um estranhamento ao leitor, pois, por mais que Sócrates esteja presente, este aparece no *Sofista* como um ouvinte silencioso. O questionamento a ser feito em um primeiro momento é quem seria esse interlocutor principal e personagem anônimo? Quais informações temos sobre o Estrangeiro de Eleia?

1. Sobre o Estrangeiro de Eléia

Tanto n’*O Sofista* quanto n’*O Político*, quem conduz o diálogo é o Estrangeiro de Eléia e introduz questionamentos fundamentais para com a dialética, iniciados a partir da indagação sobre a diferença entre o filósofo, o sofista e o político. Ao colocar um Estrangeiro como personagem-interlocutor, Platão, confronta os sofistas e, ao propor esse confronto, o autor nos leva a perguntar pela diferença na justa medida em que “escolhe” um Estrangeiro que de súbito pode ser visto como um sofista, mas que ao longo do diálogo se estabelece como propriamente dialético (uma vez que demonstra e faz bom uso da *diairesis*, ciência última do filósofo).

De modo que, aquele que conduzirá a investigação sobre a natureza do gênero sofístico, é alguém que de súbito pode ser visto como um sofista, mas que ao longo da investigação se mostra muito distinto daquilo que foi confundido, com isso, Platão consegue propor aos seus leitores um questionamento sobre a confusão, a falsa visão que se faz do sofista enquanto filósofo, por isso, ter o Estrangeiro como personagem nos força a perguntar pela diferença, pois aquilo que nos faz ter essa falsa visão é também a condição última de toda diferença: a necessidade de compreender a alteridade em sua complexidade, e apenas alguém que é confundido com aquilo que não é, pode resolver os impasses da diferença e das imagens do ser.

Como o próprio nome indica, o Estrangeiro não faz parte do círculo socrático, tanto o é que quem o introduz é Teodoro, que, apesar de também ser estrangeiro, cidadão de Cirene, era próximo de Sócrates por ser professor de matemática em Atenas (ROSEN, 1984, p. 62). O verdadeiro nome do Estrangeiro não nos é revelado ao longo d’*O Sofista*, nem d’*O Político*, mas, nos é apresentado como: “um filósofo, pertencente ao círculo de Parmênides e Zenão” (*Sof.* 216a).

Desta afirmação, Sócrates questiona Teodoro se, no lugar de um estranho, o Estrangeiro não era um deus, fazendo referência à Homero (*Odisséia* XVII, 485-87). A partir de tal

questionamento, juntamente com tal referência, podemos estabelecer um paralelo entre o anonimato do Estrangeiro e o modo como Odisseu, personagem homérico da referida passagem, retorna para casa: disfarçado de mendigo para que Odisseu conhecesse o comportamento de cada um dos presentes. Antínoo é o mais arrogante e soberbo para com ele ao que, outro personagem, desaprova a atitude de Antínoo e lhe indaga:

E se fosse um dos deuses do céu, por acaso? Os próprios deuses, tomando as feições de um viajor estrangeiro, sob os mais vários aspectos percorrem cidades e campos, para observarem de perto a impiedade ou justiça dos homens. (*Odisséia* XVII, 485-87)

Com esta contextualização, pode-se compreender porque a pergunta de Sócrates, “não seria um deus em lugar de um estranho”, está ligada à passagem supracitada da *Odisséia*. Seriam, então, os filósofos deuses entre os mortais, deuses que vêm observar e avaliar as ações humanas? A pergunta levantada por Sócrates, então, pretende levantar a suspeita de o Estrangeiro pode ser um desses deuses que irá refutá-los (*Sof.* 216b). Aqui, aparece uma diferença entre o que disse o personagem de Homero e a fala de Sócrates: para o primeiro, os deuses apenas observam as ações humanas; já para Sócrates, esses deuses refutam e, assim, avaliam a disparidade ou equidade das ações humanas (216b).

Contudo, Teodoro adverte Sócrates que este não é modo de proceder do Estrangeiro, ele nada se liga aos erísticos, assim sendo, não é um refutador. Além disso, ele não é um deus, mas, enquanto filósofo, pode ser considerado um ser divino (*Sof.* 216b). Sócrates, por sua vez, é mais cauteloso, e alerta Teodoro de que o gênero do filósofo não é mais fácil de determinar do que gênero divino (*Sof.* 216c). Para Rosen, essa advertência de Sócrates é um exemplo da diferença entre classificar por nomes (*onoma*) e classificar pela percepção direta de exemplos genuínos de classificações relevantes (ROSEN, 1983, p. 64)⁴. Em outras palavras, dizer que se trata de um “filósofo” e não de um “deus”, não é suficiente para sabermos algo de sua “natureza”: classificar por nomes (deus, filósofo) não é suficiente para determinar a natureza ou essência de algo. Desde logo, o tema mais geral que se seguirá no diálogo é introduzido com notável sutileza por Platão.

Segundo Teodoro, o Estrangeiro em nada se parece com os erísticos, na verdade, atribui a ele a natureza de um “teórico puro”. Mas Sócrates, por sua vez, entende sua natureza como na referida passagem homérica: como alguém revestido de algo indigno de crédito, que parece

⁴ “This is another amusing example of the difference between classifying by names and by direct perception of genuine examples of the relevant classifications” (ROSEN, 1983, p.64).

para alguns como alguém de nenhum valor e a outros com alto valor, mas que estão a observar das alturas as ações humanas.

A despeito desta aparição estratégica de Sócrates no início do diálogo, sabemos que não caberá a ele a tarefa (dialética) de conduzir a discussão, mas antes ao Estrangeiro. Mas esta mudança, trazendo ao primeiro plano da cena um interlocutor sobre o qual nada se sabe ao certo (ao contrário do que ocorre com “Sócrates”), não nos parece indicar uma ruptura com os procedimentos dialéticos anteriores – apresentados no primeiro capítulo deste trabalho. De todo modo, o acento agora incidirá no método de divisões, e, além disso, este interlocutor, inicialmente bastante enigmático, irá se revelar, ao longo do diálogo, como caso exemplar do “dialético”. E ele se mostra enquanto tal, uma vez que discerne, reúne e diferencia gêneros habilmente e, assim, eleva o diálogo a um novo patamar a partir do método de divisões (*diairesis*) ou, nas palavras de Marques, apresenta uma “nova significação da dialética” (MARQUES, 2006, p.287), em que o *logos* é dividido e transformado metodologicamente, ultrapassando as particularidades e intenções dos interlocutores.

São essas as informações que temos antes do Estrangeiro falar pela primeira vez e o diálogo se encaminhar, não mais sob a dúvida da natureza do novo interlocutor platônico, mas sim sob a dúvida da natureza do sofista, do político e do filósofo.

2. A divisão inicial - paradigma do pescador com anzol

A análise a ser feita pelo Estrangeiro de Eléia e por Teeteto, a questão inicial no *Sofista*, é sobre a natureza do sofista, qual seu gênero e qual a sua técnica; isto é, procurar saber e definir claramente o que o sofista é (218c). Tendo em vista essa questão, o Estrangeiro de Eléia busca, por meio de um *logos*-definição, mostrar o que é o sofista. Para isso, efetua uma série de divisões que permite produzir formulações (*logoi*) que se aproximam cada vez mais, em decorrência das sucessivas divisões, ao gênero do sofista.

É preciso lembrar que, ao longo do diálogo, encontramos modificações na análise da questão sobre o sofista e, em decorrência disso, temos mais de uma divisão, bem como, mais de uma definição do sofista. Contudo, tentarei mostrar que estas múltiplas divisões e definições não indicam um caráter “não-dialético”, seja do diálogo em geral, seja do método de divisão e reunificação (*diairesis*) adotado por Platão. No que se segue, apresentaremos algumas considerações em defesa da *diairesis* como método dialético e *necessário* para o bom desenvolvimento tanto do diálogo quanto da busca pelo conhecimento; para isso, precisamos analisar as divisões e as definições apresentadas pelo próprio Platão.

Antes de definir o sofista, é preciso estabelecer um modelo de como será a busca de sua definição e, como exemplo, o Estrangeiro propõe a Teeteto, que a investigação se inicie por um assunto simples, pois deve-se partir de assuntos mais fáceis e simples para, depois, passar-se aos casos mais elaborados e difíceis. Contudo, o assunto a ser tomado pelos interlocutores também comporta um trabalhoso percurso para se chegar a uma definição, de modo que, por mais simples que seja o “sujeito” a ser definido, o modo de prosseguir para o assunto mais importante e de principal interesse, a saber o sofista, será o mesmo.

O “sujeito” a ser explorado como modelo é o “pescador com anzol”, que aparece como sendo um assunto conhecido de todos e que não exige demasiada atenção (218e). Começa-se por discernir a arte do pescador com anzol. Torna-se oportuno tecer algumas considerações sobre as artes, pois elas serão cruciais para as definições do sofista.

As artes são divididas em: produtiva (*poietiké téchne*) e aquisitiva (*ktetiké téchne*). Na arte produtiva, do não-ser, origina-se o ser, isto é, algo teria sido produzido. A arte aquisitiva se apropria do que já foi produzido e, neste tipo de arte, nada se fabrica, trata-se, nesta, do preexistente. A aquisitiva pode ser encontrada em duas formas: a troca por presentes, locação e compra e, em alternativa a esta, arte da captura, em que se apodera pela ação ou palavra (*Sof.* 219d).

Já a arte da captura, por sua vez, se divide em duas: o que se faz às claras é chamado de luta (*agonistikòn*) e aquilo que é feito por armadilhas, nomeia-se caça (*thereutikòn*). Contudo, a caça também é dividida em duas partes: uma é relativa ao gênero inanimado (*tò mèn apsíychou*) e outra relativa ao animado (*tò d'empsíychou*) (*Sof.* 219e).

Com esta introdução às artes e suas devidas divisões, podemos classificar o pescador com anzol sob a arte aquisitiva por captura, notadamente, a caça do gênero animado aquático, caça esta em que se atinge a presa e que é feita de dia, na qual prende-se animal pela cabeça ou pela boca, puxando-o para cima (*Sof.* 219a-221c).

Faz-se mister salientar que, com esse exemplo paradigmático do pescador, trata-se de uma introdução à Teeteto sobre o método diairético e, sendo assim, uma espécie de uma primeira aula a um tema tão caro e, assim, é natural que o método seja apresentado ao aluno de forma simplificada, não se tratando, então, do método em sua plenitude. Agora, com Teeteto já “iniciado”, passa-se para o verdadeiro alvo: o gênero sofístico e, a partir dessa busca, o método se mostrará em toda sua “dialeiticidade” e complexidade próprias.

3. A *diairesis*

As divisões partem do nome, aquilo que é comum a todos, e contrapõem as diferentes formulações particulares, em busca de um acordo, de uma conclusão, sobre a coisa mesma. A partir dessas divisões, busca-se um *logos* que extrapole todas as noções e perspectivas dos interlocutores do diálogo. Isto é, da série de divisões feitas, sairá uma formulação, uma definição que não é comum e usual entre todos.⁵

A divisão consiste em dividir sucessiva e sistematicamente em dois aquilo que vai ser explorado. Um dos termos obtidos por uma divisão é dividido em dois, segundo um ou diversos aspectos, até que a multiplicidade possa ser apresentada enquanto multiplicidade inteligível.

À medida que as características comuns, pertencentes ao mesmo gênero, vão sendo divididas, avança-se rumo ao específico. Feito isso, divide-se em dois e preserva-se “o que tem comunicação com o sofista”, para, em seguida, deter-se naquilo que ele possui de mais próximo, sempre segundo ao que mais se aproxima da natureza do ser visado.

Em busca da apreensão do gênero do sofista, os interlocutores dividem, tal qual no exemplo paradigmático, a técnica em produtora e aquisitiva. No âmbito da técnica aquisitiva (*ktetiké téchne*), o sofista aparece sobre diversos aspectos: na caça, na luta e no comércio e em outras formas semelhantes. É preciso lembrar que aquilo que se busca, a partir das técnicas humanas, é o gênero do sofista. Dito isso, passemos às definições.

3.1 Definição I (223c-224e)

A primeira divisão se inicia, sem uma explicação prévia, a partir do gênero do pescador: caça. Admite-se que o sofista possui uma técnica, sendo esta a técnica aquisitiva, os interlocutores passam agora, ao objeto de caça do sofista: seres vivos (*zootberikén*) que caminham sobre a terra (*pezotheria*); os animais domésticos (*théran te anthropon*). Mais do que isso, o objeto de caça do sofista são os homens.

A caça pode ser dividida em “violenta”, que é o caso da pirataria, do tráfico de escravos, da tirania e da guerra; o outro lado da caça é a “técnica da persuasão”. O sofista, por sua vez, não opera mediante uma caça violenta, mas pela caça ardilosa, isto é, a caça aos homens (*théran te anthropon*) é realizada por meio da técnica da persuasão (*pithanourgiké téchne*), que é feita em conversas privadas (*prosomiletikè*) (e não em meio público, como é o caso do discurso

⁵ Isto será mostrado com mais afinco ao longo deste capítulo.

judiciário (*dikanikè*) e da oratória pública (*demegorikè*), que também pertencem à técnica da persuasão (*pithanourgiké téchne*) (*Sof.* 222d). Nesta nova divisão, o gênero sofístico, encontra-se na caça aos particulares e não ao público. Diante disso, uma nova divisão será proposta.

A caça ao particular (*idiothereitiké*), se faz tendo em vista a intenção de lucro ou de presentes (*dorophirikós*) mas, aquela com intenção de presentes é a caça própria dos amantes. A caça do sofista visa receber um pagamento (*miztharnetikoû*) em troca, no âmbito privado, de se ensinar a “virtude”. Mas, na verdade, trata-se de uma educação aparente (*doxopaidetikês*) uma vez que o sofista teria apenas o objetivo de agradar, usando o prazer como isca. Por fim, ele se mostra meramente como adulator de jovens ricos e da alta sociedade. (*Sof.* 222d - 223b). Assim, nesse primeiro momento, o sofista é o caçador interesseiro de jovens ricos, que “faz da persuasão sua profissão” (MARQUES, 2006, p. 84). Já vimos que, para Platão, da persuasão, se origina-se a opinião, mas não a verdade. Isto é, ela se dirige à parte apetitiva da alma e não à inteligência, significando que o máximo alcançado com persuasão é opinião verdadeira (*orthé doxa*), mas nunca a ciência.

É justamente contra essa “técnica de ter influência sobre as almas, através dos discurso” (MARQUES, 2006, p. 84) que se dedica Platão, uma vez que sua proposta é uma “teoria do conhecimento” mediada por discursos que procuram contemplar a parte racional da alma, buscando um conhecimento sólido, não contraditório e estável.

Assim, é preciso discernir os limites da opinião e, por conseguinte, os limites do gênero sofístico. É preciso mostrar como a opinião não é garantia da verdade e que conseguir persuadir alguém sobre algo não demonstra a verdade daquilo sobre o que ocorreu essa persuasão. Pelo contrário, demonstra um engano para com o que é o conhecimento. Nesse sentido, o sofista se engana com aquilo que é, pois o que acredita ser conhecimento é, na verdade, *doxa*.

Tendo em vista dos limites da opinião, o sofista deve entregar suas presas àqueles que podem fornecer um outro tipo de conhecimento que ultrapasse a opinião, e que não o submeta a esta limitação. Todavia, é isto que a caça através da persuasão faz: detém a presa em sua própria limitação. Neste sentido, o gênero escolhido teve em vista, nestas divisões, dar uma ênfase à retórica para caracterizar os sofistas, inicialmente, como aqueles que pretendem ensinar aos jovens pela persuasão. Como, de resto, esta “técnica” se revela contraditória consigo mesma, cabe retomar as divisões e seguir o outro lado da divisão da “técnica da aquisição”, a “troca” (e não mais o lado da “caça”, seguido até aqui). Isto é, como, nesta primeira etapa explorou-se apenas uma forma da técnica de Aquisição, a saber a caça, e como tal técnica divide-se em duas (Caça e Troca), agora, há um processo de retorno à divisão anterior (processo

este que ocorrerá nas próximas cinco divisões): os interlocutores voltam à outra parte dessa técnica e traçam uma nova rota em busca ao gênero sofístico por meio da *troca* (*Sof.* 223c).

3.2 Divisões II, III, IV (223c-224e)

Como dito, a técnica aquisitiva contempla, além do gênero da caça (*tò mèn thereutikòn*), outro gênero, o da troca (*tò allaktikòn-tês allaktikês*). A técnica da aquisição por troca pode ser dividida em duas formas: a troca de presentes (*tò mén doretikòn*) e a troca comercial (*tò dè héteron agorastikón*).

A troca comercial, por sua vez, pode ser dividida na venda direta dos próprios produtos (*autopoliké*) ou na venda do que foi produzido por outros, sendo ambas uma prática de comércio (*metabletiké*). O sofista será caçado em três direções segundo o gênero do comércio.

Com esta análise, podemos caracterizar o sofista, fundamentalmente, como um vendedor, uma vez que a troca praticada por ele não é por presentes, mas sim por dinheiro. Receber salário, um aspecto salientado na Divisão I, será aqui ponto de partida para o refinamento do gênero da troca e da busca pelo gênero do sofista.

A realização da venda de produtos de outrem é realizada tanto no comércio interno da cidade (*kapeliké*), classificado como comércio a varejo, quanto no comércio de cidade para cidade, chamado de importação (*emporiké*).

Na importação, os objetos comercializados são aqueles que servem de alimento ou uso do corpo e da alma, a exemplo da música em todas as suas formas (*mousiké sunápasas*), da pintura e da escritura (*graphiké*) e da arte dos prestidigitadores (*thaumatipoikè*), aos que a estes comercializam, recebem o título de negociantes.

Também são considerados negociantes aqueles que vão de uma cidade a outra (*ex álles eis állen pólin*), vendem e trocam por dinheiro sua ciência. Neste âmbito do comércio dos bens da alma, o Estrangeiro propõe uma nova divisão: neste tipo de comércio, há uma parte relativa à arte da exibição (*epideiktikè*) e outra relativa ao comércio de ciências ou comércio de conhecimentos (*mathematopolikè*) (*Sof.* 224c).

Esta última parte se divide entre importação por atacado das técnicas e a importação da virtude, sendo esta, especificamente, a parte referente ao gênero sofístico (*tò sophistikòn genós*).

Com esses esclarecimentos, mediante o método de divisão, chegamos pela segunda vez a uma definição do objeto procurado pelo Estrangeiro e por Teeteto: o sofista é um comerciante de conhecimentos, comercializando discursos e ensinamentos relativos à virtude (*Sof.* 224d).

Contudo, dentre os que comercializam conhecimento, há aqueles que se fixam na cidade, com o objetivo de vender discursos e ensinamentos relativos à virtude, dentre os quais, uma parte comercializa como um vendedor de segunda mão e, outra parte, comercializa como o próprio produtor. Em ambos os casos, desde que o comércio se refira ao ensino de bens da alma, denominamos estes comerciantes de sofista. De tal maneira que a terceira e quarta definição do sofista o caracterizarão como revendedor de conhecimentos e como produtor e vendedor de conhecimentos, o que fazem delas, duas divisões e definições diferentes é exclusivamente o tipo de venda; a terceira definição (224d-3) se refere à venda da própria produção, já a quarta, refere-se à venda da produção de outrem.

Deste modo, e conforme argumenta Marques, “o que separa os três gêneros são nuances: seja a troca no atacado ou no varejo dos bens relativos à alma, produzidos por um outro, seja na troca do mesmo gênero de bens, feita por aquele que mesmo produz” (2006, p. 95). Nuances essas que foram apresentadas ao longo do método de divisão por formas (*diairesis*), a venda de produtos fabricados por ele mesmo, a venda em uma cidade, ou em várias cidades, contudo, todas destacam a venda da mesma mercadoria: conhecimento, mais especificamente conhecimento sobre a virtude (*areté*).

É este tipo de (suposto) ensinamento que Platão denunciava já na primeira divisão. O sofista deve convencer o comprador (no caso da primeira divisão, o jovem rico) de que aquilo que lhe é ofertado é um bem que lhe valerá algo. Ora, este movimento de venda, envolve a técnica da persuasão. Ao persuadir sobre o ensinamento da virtude, ao comercializar esse tipo de ciência de modo individual, coloca-se em foco o valor desses bens da alma, uma vez que os sofistas cobravam por tal tipo de ensino.

Mas a questão aqui a ser denunciada por Platão, a partir do Estrangeiro, não é sobre a prática de pagamentos, mas sobre os perigos da exposição da alma aos quais se colocam os cidadãos que são persuadidos pelos sofistas. O perigo denunciado nessas divisões é que os bens da alma não podem ser trocados tal qual mercadorias para o corpo, na verdade, eles são alimentos para alma, pois trata-se de conhecimento (*mathémasin*).

Além disso, o perigo se dá porque o sofista não tem consciência da natureza dos bens da alma, pois não reconhece a natureza do *logos*, enganando-se com a natureza da alma humana, uma vez que procede ao comércio dos bens da alma do mesmo modo como se comercializam os bens do corpo. Por não ter tal tipo de conhecimento e discernimento, o sofista, ao praticar seu ofício, acaba por desviar, através do discurso, tais jovens. Isso se dá porque, quando tratados como mercadorias, os bens da alma perdem sua especificidade de serem *mathémasin*, isto é, não são, agora, alimentos para a alma, tornaram-se meramente instrumentais.

O que está sendo denunciado é que o sofista cobra para ensinar a virtude (*areté*), porém, esta, de acordo com Sócrates, consiste em um certo tipo de conhecimento que não é algo ensinável por qualquer um, não é algo que pode ser transferido de um para outro, porque não é externo àqueles que trocam esse tipo de conhecimento⁶.

Apesar das divisões I-IV analisarem a prática do gênero sofístico, considerando-os como retóricos e vendedores de bens da alma, elas ainda não alcançaram a essência do gênero sofístico. Isto porque Platão, nas palavras de Marques, “não cria um tipo fixo [do sofista] [...] não são indivíduos ou grupo de indivíduos singulares” (2006, p. 83). Nesse sentido, em vista de explorar as nuances desse “animal mutável e diverso” (*Sof.* 226a) que é o sofista, é preciso analisar uma outra “parte” da técnica aquisitiva (*ktetiké téchne*) e, para isso, o Estrangeiro propõe mais uma divisão.

3.3 Divisão V (224e-226a)

Esta divisão, por ser um “degrau” da divisão anterior, também parte da técnica aquisitiva (*ktetiké téchne*). Porém, tendo em vista o movimento de se explorar o gênero sofístico pela maior quantidade de vias possíveis, o Estrangeiro coloca como ponto de partida o gênero da luta (*agonistikòn*), gênero este que é o outro “braço”, a outra “via” da divisão anterior que partira do gênero da caça.

A luta também será dividida em duas partes: rivalidade (*tò amilletikòn*) e combate (*tò nachetikón*) (*Sof.* 225a). O combate, por sua vez, será dividido em dois: aquele que é realizado corpo a corpo, será o ataque violento (*biastikón*), e aquele da contestação (*amphisbetetikón*), sendo caracterizado pela oposição entre argumentos (*Sof.* 225b).

A contestação também aparece de duas formas: quando a oposição acontece no âmbito público, com longos discursos sobre questões de justiça e injustiça, ela é denominada contestação judiciária (*dikanikón*); quando acontece em âmbito privado, por meio de perguntas e respostas (*Rep VI.* 499a), denominada contestação contraditória (*antilogiké*), tendo por objeto contratos e procede ao acaso e sem arte (*Sof.* 225c), na qual o objetivo é vencer. Como contrário a esta, há a contestação conduzida com arte, referindo-se ao justo em si e ao injusto em si, denominada erística (*eristikón*).

⁶*Men.* 93b: “Será que os homens bons, tanto entre os <homens> de agora quanto entre os <seus> predecessores, souberam transmitir também a outrem essa virtude na qual eram bons, ou isso não pode ser transmitido de um para outro homem, bem recebido por um de outro?”

O principal a ser destacado a partir dessas divisões é o contraste entre Dialética, a verdadeira técnica filosófica, e a técnica de disputas verbais, como era o ‘método’ de Zenão. Assim, a quinta divisão busca explorar o gênero sofístico através da crítica aos gêneros produtores de discurso que, a despeito de suas particularidades, mantêm algo de comum quando contrapostos à dialética.

3.4 Divisão VI (226a-231b)

Essa divisão, diferentemente das outras (que derivam da técnica de aquisição), é precedida pela técnica de separar (*diakritikèn téchnen*). Agora, o leitor pode se perguntar, como essa técnica, ora introduzida, pode ser inserida nesse “quebra-cabeças” do método de divisões? Pretendemos explicar isso a partir da explanação da própria divisão, passemos a ela.

A partir de uma pesquisa para designar os trabalhos domésticos, a noção de separação se exprime; ela está contida em todos os exemplos dados abaixo:

“Estrangeiro: (...) não temos nome para designar os trabalhos domésticos? (...) filtrar, peneirar, escolher, debulhar. (...) Além deles, cardar, desembaraçar, entrelaçar, e mil outros (...) É à separação que se referem todas estas palavras. (...) Assim, deduzo que há uma arte incluída em todos eles (...) A arte de separar (*diaretiké*).” *Sof.* 226a-c

No momento em que o Estrangeiro afirma que o está a ser demonstrado com esses exemplos é a *diaretiké*, temos um primeiro momento em que se faz uma alusão clara ao método diarético usado desde 219a. Embora aqui aponte às atividades domésticas, e não às possibilidades do gênero sofístico, as exemplificações feitas se voltam para um sentido mais abrangente da *diaretiké*, o que vincula essa divisão ao movimento do diálogo e, indica uma primeira resposta à questão levantada, segundo a qual o leitor poderia pensar que este passo teria sido introduzido abruptamente nesse “quebra-cabeças” de divisões. Com esta sexta divisão, vemos uma explanação do que é a *diairesis* a partir de outra técnica (a da *separação*), e assim o Estrangeiro parece querer mostrar que, independente da técnica, o método diarético funciona. Mais à frente, ele diz que a técnica que contempla essa exemplificação é a *diakritiké*, arte da distinção/separação (*Sof.* 226c)

A introdução do tema da separação tem o objetivo de aglutinar casos que se unam por suas semelhanças, por suas formas comuns. Como vimos na passagem acima, a forma comum ou a forma geral, é dividida em partes, mas essa divisão não é ao acaso ou ao “querer” dos interlocutores, elas são divididas de acordo com as “articulações naturais” (*Fedr.* 265e), isto é,

divididas por aquilo que as unem naturalmente e estão presentes na realidade; o que significa o método não lida com convenções linguísticas, não opera com uma classificação artificial de nomes – um caminho, como vimos, já posto sob suspeita na aparição inicial de Sócrates no diálogo.

Além disso, com a *diakritiké*, pretende-se separar o melhor do pior (*tò kbeîron apo bleitionos*), e o semelhante do semelhante (*Sof.* 226d); a separação que visa reter o melhor e excluir o pior, chama-se purificação (*katharmós tis*). O Estrangeiro propõe uma dupla noção desta purificação, pois esta pode se atribuir ao corpo ou à alma.

A purificação do corpo apresenta-se de múltiplas formas (*polla eide kathárseon*): para os corpos animados, a purificação interna é feita pela ginástica e pela medicina, já a purificação externa é feita por banhos; para corpos inanimados, a purificação se dá a partir da prensagem e dos arranjos (*Sof.*227a).

Ainda com essa divisão, pode parecer, aos olhos do leitor, que este assunto, bem como a enumeração das atividades domésticas, não apresenta nenhuma relação com a busca da definição do gênero sofístico, mas é preciso lembrar que se trata da separação daquilo que purifica a alma, como contraposição ao que purifica o resto. Faz-se mister salientar que, nas últimas definições, o sofista fora entendido como aquele que vendia ensinamentos que pretendiam se passar por bens da alma e que, no entanto, não o eram. Por isso, é necessário delimitar a purificação associada ao corpo e a outra relativa à alma. E, assim, o que parece começar como um “exemplo” desprezioso, mostra-se como inteiramente inserido no rumo da discussão – como veremos a partir de agora.

Em vista disso, o Estrangeiro passa a diferenciar os tipos de purificação da alma como formas pelas quais se pode tentar suprimir o mal. Mal este que assume duas formas: uma é a enfermidade do corpo, que mantém uma relação de identidade com a discórdia e a corrupção⁷; a outra é a fealdade, que deriva da falta de medida, levando a uma deformidade genérica. Feitas tais divisões, o Estrangeiro relaciona essas formas à alma daqueles que se comportam mal, havendo nestes, um desacordo (*diaferomena*) mútuo e geral sobre as coisas que têm uma afinidade original inevitável (*Sof.* 228b): as opiniões estão em desacordo com os desejos, a coragem com os prazeres, a razão com o sofrimento.

Importa observar, por oportuno, que a purificação, no contexto desta divisão n’*O Sofista*, diz respeito ao corpo ou à alma, “e uma parte é pensada tendo como referência a outra”

⁷ A discórdia se origina corrupção da natureza nascida do desacordo entre o que a natureza havia tornado afim (*Sof.*228a).

(MARQUES, 2006, p.106), de modo que podemos traçar um paralelo entre a purificação do corpo e da alma.

Os gêneros de males de uma alma insensata (*psychè anóetos*) são dois: o vício (*tò mèn ponería*) (que é uma enfermidade para a alma) e a ignorância (*tò dé ágnóian*) (uma fealdade da alma). Covardia, intemperança e injustiça, são consideradas enfermidades. Pensando nessa relação de purificação dupla (do corpo e da alma), lembremo-nos de que, antes, quando se discutia as formas de purificação para o corpo em vista de suas correções, já se encontrou, por meio de divisões, uma técnica relativa à enfermidade, contra a doença física: a medicina. Paralelamente (ou analogamente), para a purificação da alma das enfermidades, a técnica mais adequada, de acordo com a opinião humana (*katà tèn anthropinen doxan*), é a Justiça (*be kolastiké*).

O segundo gênero, a ignorância, é considerado uma fealdade, uma vez que “a alma que não raciocina é feia e sem medida” (MARQUES, 2006, p.107). A fealdade do corpo é purificada através da ginástica, enquanto que a fealdade da alma é purificada pela técnica mais apropriada: o ensino (*didaskalikén*). Nenhuma alma, sendo boa ou má, é ignorante voluntariamente.

Acontece que há uma forma de ignorância a que todos estão sujeitos: acreditar que se sabe sem nada saber (*Sof. 229c*), e o que nos liberta desta ignorância é a educação (*paideiaian*), que é uma forma de ensino (*didaskalikén*). A educação (*paideian*), por sua vez, será dividida e o Estrangeiro nos apresenta duas formas ensino: aquela referente ao discurso, exercida pelos pais para com seus filhos, em que ora repreendem, ora aconselham. Este tipo de ensino é denominado admoestação (*nouthetikén*). A outra forma de ensino nasce da constatação de que toda ignorância é involuntária, na mesma medida que a alma pode se voltar para a verdade, ela também pode se desviar dela (e da razão); isso se dá por uma desmedida entre ambos o que, nas palavras do Estrangeiro, não é, senão um “contra senso” (*Sof. 228d*), aquele que se pressupõe sábio, não julga necessário aprender aquilo que já julga ser hábil.

A fim de rejeitar essa presunção ao saber, a refutação (*élenkhon*) volta à cena, propondo aos que se julgam sábios questões às quais acreditam responder algo de muito valor, enquanto que, na verdade, não dizem nada de valor. Ficam, assim, desorientados ao perceberem que, tudo o que julgam saber são opiniões contraditórias, isto é, contraditórias sobre o mesmo assunto, contraditórias quanto ao mesmo objeto e conforme o mesmo ponto de vista. Após perceberem isto, ficam envergonhados e passam a ser mais gentis para com os outros, o que significa que eles foram purificados do conceito que tinham sobre si mesmos (*Sof. 230b-c*).

O Estrangeiro conclui este movimento argumentativo dizendo que aqueles que se purificam por meio da refutação espelham-se nos “médicos do corpo”, uma vez que a refutação

alcança as partes irracionais da alma. Alma esta que só alcançará algum benefício quando submeter-se à refutação, pois só assim será capaz de se desvincular das opiniões que obstruem o ensino, além de ser só por meio da refutação que se pode alcançar o estado de pureza e acreditar saber apenas aquilo que realmente sabe e nada além. (*Sof.* 230c-d). Nesse sentido, a refutação (*elenchos*) “é o que há de mais importante e mais eficaz na purificação” (*Sof.* 230d).

Com essa recapitulação do *elenchos* socrático parece termos nos afastado do objetivo inicial: definir o gênero sofístico. Uma vez que o objetivo do método de Sócrates é, fundamentalmente, oposto às características descobertas até agora sobre o gênero sofístico, o Estrangeiro desconfia que estaria concedendo muita honra aos sofistas ao compará-los com os purificadores de almas (*Sof.* 231a). Teeteto chama atenção para a semelhança entre os purificadores e o gênero sofístico, isso porque, o *elenchos* socrático, tal como analisamos ao longo deste trabalho, “assemelha-se superficialmente a controvérsia praticada por Eutidemo, pelos Eleáticos e pelos Megáricos” (CORNFORD, 2003, p. 181), visto que, na contestação privada, alterna-se entre perguntas e respostas (*Sof.* 225b).

Diante essa observação de Teeteto, o Estrangeiro alerta novamente como o gênero sofístico é muito escorregadio (*plistherótaton tò génos*) (*Sof.* 231a), mutável e diverso (*Sof.* 226a). Por isso, ainda que se admita a descrição da refutação como semelhante ao sofista, é preciso desconfiar de tais semelhanças, pois o sofista assemelha-se ao refutador tal como o lobo assemelha-se ao cão.

O que precisamos destacar para os presentes objetivos, isto é, em vista do esclarecimento da relação entre o método de divisões (*diairesis*) e a dialética platônica no sentido mais geral, sua pertinência ou legitimidade como procedimento filosófico, é a relevância da técnica de separação, bem como a reunião e a divisão, para o movimento argumentativo mais geral do diálogo, que têm como objetivo alcançar uma espécie indivisível e definível em termos de gênero e diferenças específicas. Seja como for, o tema da “separação”, introduzido a partir de um caso exemplar, as afazeres domésticos, conduz a discussão para um novo registro: ele permite que os interlocutores tenham maior clareza sobre os próprios procedimentos de que podem se valer para alcançar sua meta.

A reunião busca o gênero a ser dividido, uma pesquisa de Formas (*eidos*; *idéa*) específicas com alegações de fazerem parte do mesmo gênero, e a divisão é uma etapa que precede da reunião para fixar o gênero a ser dividido e para a definição de uma espécie. E isso fica claro com a sexta divisão; em 227a8, o Estrangeiro afirma ser um “método dos *logoi*” (*λόγων μεθόδφ*), significando “soltar uma da outra” (*καθαίρειν; καθάρσεων*) (227c1;3) duas Formas (*δύο μ εν είδη*) (227c7), por meio do ato de “colocar no espírito o parentesco e o não

parentesco” (*το συγγενες και το μη συγγενες κατανοείν*) (227b1-2) entre tais Formas, a fim de introduzir compreensão (*κτήσασθαι νούν*) (227a10-b1).

De outro modo, a divisão é um método que exhibe Formas arranjadas em uma classificação sistemática, a partir de uma visão de conjunto das ramificações de um gênero até uma unidade (*Fedr.* 265d), indo das diferenças específicas às espécies indivisíveis (CORNFORD, 2013, pp.184-186). Desse modo, Platão nos apresenta um método de orientação de pesquisa. Reúne-se a multiplicidade na unidade, e divide-se a unidade nas suas articulações naturais. Diante disso, pode-se perceber a necessidade da sexta divisão, nela nos é apresentada a necessidade de uma reunião, necessidade esta que foi ignorada em todas as outras divisões d’*O Sofista* (CORNFORD, 2003, p. 187).

Por questões de extensão e complexidade, não analisaremos a sétima divisão⁸, mas acreditamos que, com todas as divisões até agora apresentadas, podemos ter uma noção da complexidade do tratamento e significado do método de divisões (*diairesis*) em Platão. Acreditamos que estas divisões apresentadas já são suficientes para discorrermos sobre a importância e necessidade da *diáiresis* para a filosofia platônica.

Em outras palavras, acreditamos que estas divisões apresentadas são suficientes para mostrar que o procedimento diairético, na busca pela definição do sofista, segue um “eixo horizontal” (MARQUES, 2006, p. 62), eixo este que se expressa nos sete percursos diferentes para buscar o mesmo objeto.

Contudo, essa pluralidade de percursos tem sido tomada pela literatura especializada como um problema, como uma dispersão de tentativas frustradas de definição – só alcançada na última etapa – e que, portanto, parecem ilustrar mais uma espécie do método da divisão em vista das pretensões da dialética, como disciplina filosófica por excelência, do que parte integrante dela. Nesta linha de pensamento, encontram-se Goldschmidt (2002), Ryle (1965) e Gill (2008). Em contrapartida, também encontramos comentadores que defendem a tese de que todas as divisões são válidas e de que o método da divisão constitui um dos princípios dialéticos em Platão, esta é a posição de Marques (2006), de Cordero (1993), e a nossa.

No que se segue, investigaremos esta questão e, com isso, tentaremos levar a cabo os objetivos enunciados no início deste trabalho. Para tanto, analisaremos tanto as posições dos comentadores citados, quanto retomaremos passagens do texto platônico em defesa da última posição.

⁸ A sétima definição (233d-263d; 264b-268d) se apresenta da seguinte forma: Arte da Produção, da Produção Humana, da Produção de Imagens ou Mimética, a Produção de Simulacros, a Mímica, a Imitação fundada na Opinião, a Imitação Irônica ou Sofística

CAPÍTULO 3. A *DIAIRESIS* COMO MÉTODO: UMA ANÁLISE

À primeira vista, pode parecer que as divisões apresentadas se constituem apenas como exemplos do que seja o método de divisões (*diairesis*), mas é preciso levar em consideração que, por mais que sejam exemplos, a sua função é a caça ao gênero sofisticado. Contudo, algumas questões podem ficar em aberto como, por exemplo: por que tantas divisões? Uma divisão é mais importante, mais completa do que outra? As várias definições do sofista indicam uma *errância* do Estrangeiro? Do ponto de vista metodológico, em que elas se diferenciam e, além disso, em que esse método se distingue do apresentado no *Fedro*, e em outros diálogos de maturidade? Tentaremos oferecer algumas respostas a essas questões na sequência deste capítulo.

Como delineado pelas divisões apresentadas, o requisito para se poder dividir uma técnica, um gênero, ou qualquer “objeto”, estará sempre vinculada à regra apresentada no *Fedro*: respeitar as juntas naturais e não proceder como um mau açougueiro (*Fedr.* 265d-266b), de modo que as divisões nunca estarão submetidas à vontade dos interlocutores, mas sim às articulações naturais da noção a ser submetida ao exame dialético.

Outras considerações metodológicas sobre as divisões podem ser vislumbradas na seguinte passagem:

Dividir por gêneros, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa a obra da ciência dialética? [...] Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: um pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligadas à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis. (*Sof.* 253d-e)

A partir dessa citação podemos perceber que, n’*O Sofista*, Platão adiciona certa complexidade ao método inicialmente descrito no *Fedro*, uma vez que não apresentava tantas divisões. Ainda que a regra apresentada nesse diálogo seja mantida e seguida, n’*O Sofista*, o objetivo último de cada divisão funciona como um fator de unificação que direciona a investigação dialética. Assim, não se trata mais de simplesmente buscar tipos dentro de gêneros e subtipos dentro de tipos, como fora apresentado primeiramente. Tal unidade será mostrada nas próximas sessões.

As divisões iniciais do gênero sofista visam a coisa mesma, mesmo que os resultados sejam reavaliados a cada divisão. E ele pode ser reavaliado porque um gênero pode ser dividido sob diversas abordagens, além disso, como a citação acima destacada e em conjunto com o que já exploramos sobre a sexta divisão, com a purificação, com a possibilidade de estabelecer diferenças entre as mesmas coisas, destacando as mesmidades e alteridades, podemos perceber que o método resulta no discernimento daquilo que as coisas são, bem como no discernimento das relações que essas coisas (ou o objeto de investigação) estabelecem uma com as outras (ou um com os outros).

Vê-se, então, uma articulação de necessidades, possibilidades e impossibilidades entre os gêneros, o “como” da diferença: quais gêneros podem ou não manter uma mútua comunidade e, se não puderem “conhecer em que modos uma coisa é outra que a outra” (MARQUES, 2006, p. 111). Disso resulta, que não haverá apenas uma definição ao longo das divisões, como foi o caso no paradigma do pescador com anzol, pois a *diairesis*, enquanto método, produz, fundamentalmente, uma teia de determinações e definições que se cruzam e se articulam.

Um acréscimo a essa explicação metodológica pode ser encontrado no *Político*: o Estrangeiro nos adverte que dividir não pode implicar reunir as coisas demasiadamente rápido, sem examiná-las ou refletir sobre elas. Dividi-las significa saber reconhecer nelas suas diferenças (e não considerar coisas diferentes como semelhantes); dividir coisas que são outras segundo suas partes. Esta indicação do *Político*, pode ajudar a entender a passagem do *Sofista*, quando é abordada a técnica da produção de imagens. Nela, o Estrangeiro diz que é preciso dividir cada região, sucessivamente, sempre obedecendo à ordem do *logos*, até que a multiplicidade obtida por meio de cada divisão possa ser unificada por um único gênero (que englobaria todas as divisões subalternas).

No *Político*, o Estrangeiro sintetiza a estratégia metodológica usada no *Sofista*, afirmando ser “mais seguro proceder por partes, dividindo as metades” (*Pol.* 262b) e, acredita que “a divisão seria melhor; que seguiria às formas específicas e seria mais dicotômica se, dividindo os números em ‘pares’ e ‘ímpares’, dividíssemos, do mesmo modo, o gênero humano em machos e fêmeas.” (*Pol.* 262e). Esta regra dicotômica enunciada no *Político* e rigorosamente presente no *Sofista*, exige uma análise mais meticulosa frente às críticas que as tentativas que antecedem à divisão (e definição final do sofista) vieram a receber como se se tratassem de “fracassos”, como que alheios ao “método” propriamente (GOLDSCHMIDT, 2002 e GILL, 2008).

Em suma, como as definições do sofista vão se alterando conforme as divisões se sucedem no movimento dialético de busca de sua definição, o que não ocorre em relação a

objetos mais simples, como é no caso paradigmático do pescador com anzol, coloca-se em questão, dentre os comentadores, o sucesso ou fracasso do método apresentado. Mais exatamente, argumenta-se que as divisões anteriores à definição final são fracassos do método.

1. A questão da eficácia da *diáiresis*

Para Goldschmidt, por exemplo, o método não se mostra de um modo claro e não cumpre seu papel em todas as divisões. Para esse intérprete, a *diáiresis* não contempla seu objetivo, isto é, sair de uma opinião sobre o sofista para se obter um *logos*-definição. Segundo ele, o problema decorreria do fato de que os seis primeiros *logoi* não são definitivos. Mais exatamente, ainda segundo o comentador, o método de divisão é um procedimento de investigação que deveria servir para especificar uma fórmula e, com isso, procura transformar a opinião em ciência (GOLDSCHMIDT, 2002, p.158); Teeteto, ao afirmar que o sofista é um sábio, expressa, por sua vez, uma opinião corrente (GOLDSCHMIDT, 2002, p.158). Se o propósito do método é este, para o comentador ele não é exitoso, isto é, não consegue transformar a opinião em ciência, e isso se daria porque a escolha do gênero foi errônea, o método “se enganou cinco vezes sobre o gênero, sendo necessários esforços de quase todo o diálogo para guiá-lo ao gênero correto” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 173).

Além disso, para ele, seria problemático utilizar o método como ponto de partida de uma investigação, pois, em sua fase inicial, o próprio método “ não está muito mais informado sobre o objeto analisado do que a imagem (ou a opinião)” (GOLDSCHMIDT, 2002, p.158), isso se dá pelo fato do método estudar o gênero em sua característica mais abrangente e, com isso, incluir de forma arbitrária todas as imagens e opiniões possíveis para com a investigação. Isso faz com que, na visão do comentador, o método tenha um número grande e aleatório de imagens que não podem ser reunidas sob um gênero, de modo que o método “não ‘unifica’, não ‘combina’, [...] não fornece a ‘visão de conjunto’, a Definição” (GOLDSCHMIDT, 2002, pp. 158-159).

Essa questão do método de divisão não oferecer uma visão de conjunto, uma reunião, paira como uma insuficiência. O problema apresentado por Goldschmidt é que o método só delimita as imagens às quais deverá ser aplicado o esforço da definição unificadora. (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 159). Em vista disso, o comentador sustenta que as divisões dicotômicas fornecem uma “definição satisfatória” (*Sof.* 221b) do que é o pescador com anzol, mas, quando voltadas para o gênero sofístico, isso não ocorre, correspondendo, então, numa aplicação inadequada do método, que resulta em uma multiplicidade de fórmulas que “ri do

preceito de unificação”. Em suma, segundo ele, o método não esclarece as fórmulas anteriores à fórmula final e, assim, não oferece, de maneira alguma, a visão de conjunto (GOLDSCHMIDT, 2002, pp. 159-160).

Esta mesma posição é defendida por Gill (2008): as divisões dicotômicas são suficientes para descobrir a essência de algo apenas quando o objeto é simples e menos controverso, como o exemplo paradigmático do pescador. Mas, mesmo para esses assuntos mais simples, a comentadora encontra dificuldades; pois, para ela, nem um gênero simples, como a tecelagem, pode ser (ou foi) definido com as divisões dicotômicas. A justificativa para essa afirmação se baseia em dizer que o método falha em diferenciar a tecelagem dos outros gêneros que compartilham o mesmo domínio. Essa linha de pensamento permite à comentadora concluir que, se, nem mesmo quanto a esse gênero simples a *diáiresis* permite a descoberta da essência, muito menos, quando aplicado ao sofista, alcança êxito. Pelo contrário, a pesquisa finda em aporias, de modo que as divisões dicotômicas trazem um quebra-cabeça que resultam em seis divisões falhas, já que, apenas a última alcançará a essência do gênero sofisticado.

Para ambos comentadores citados, portanto, o fracasso das seis divisões se dá porque o método se enganaria sobre o gênero: colocar o sofista nas ciências de reprodução seria um engano e, todas as divisões feitas a partir desse gênero devem ser refeitas (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 173). Com a escolha errônea do gênero, as divisões que se seguem assumem uma diversidade de aspectos que impedem uma visão de conjunto, resultando em uma “aplicação inadequada” do método na medida em que se recorre a um paradigma que não unifica, nem esclarece as fórmulas (GILL, 2008, p. 197). Esse argumento pressupõe, então, que o método deva chegar à definição adequada já em sua primeira exploração, em sua primeira divisão; ora, a meu ver, a riqueza dialética reside justamente em mostrar que o caminho a ser percorrido é importante, pois, é através dele que a definição adequada, alcançada ao final, estaria justificada.

O problema posto por Goldschmidt reside em como o método dicotômico usufrui das imagens que, ao longo das divisões, vão se colocando cada vez mais diversas. Assim, o resultado das dicotomias dá oportunidade à objeção contra as imagens (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 242), permitindo ao intérprete concluir que o método serve apenas para compreender a noção nominal, “apenas para fazer uma escolha entre os materiais a fim de preparar a visão de conjunto que, por si, não saberia atingir” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 242). Ou seja, há uma ruptura entre aquilo que as dicotomias apresentam e aquilo que é a definição propriamente, e isso por não limitar o gênero participado e, por conseguinte, não apresentar a visão de conjunto. Para ele, no fundo, o método da divisão não chega à definição, as dicotomias não chegam ao gênero participado, o que método faz é *apresentar imagens* daquilo que o nome pode oferecer.

Acreditamos que, em momento algum no qual o sofista é “capturado”. o Estrangeiro ou Teeteto, digam que apenas a *imagem* do sofista foi descoberta, o que é encontrado a cada definição é o sofista, é a coisa mesma (*tò prágma autó*). Tendo em vista que, a cada divisão findada, os interlocutores anunciam: “isto está claro, pois é o sofista, a meu ver, que entendo ter encontrado” (223a8-9); “que outro nome dizer sem errar exceto que isto [encontrado] é o que agora procuramos, o gênero sofístico” (224c6-8); “isto será sempre para você, ao que parece, o gênero sofístico? Necessariamente: é a consequência do que foi dito.” (224e4-5); “e o que dizer ainda esta vez, sem perigo de erro, senão que lá está, de novo, o admirável personagem, visto aí que ele é visto pela quarta vez, aquele cujos traços nós reconhecemos: o sofista” (225e3-5); “(...) a refutação (...) a qual nós agora [não] diremos ser nenhuma outra coisa senão a autêntica e realmente nobre sofística.” (231b6-8).

Importa observar, por oportuno, que o mesmo gênero que Goldschmidt considera como aquele que leva ao erro do método, sendo *antilogía* - que, conforme apresentado na explanação sobre a sexta divisão, é uma arte que age sobre o outro - não funcionaria se os sofistas não *aparecessem* (*ephaínonto*) aos jovens como capazes de realmente contradizer, ou se, não fossem capazes de parecer (*edókoun*) ser, pela refutação, mais inteligentes e sábios do que realmente são.

Desse modo, e conforme argumenta Marques (2001, p. 2), para produzir a aparência de tudo saber, já que seriam capazes de contradizer tudo, os sofistas têm que produzir, através do discurso, as coisas que contradizem. Nessa medida, como o sofista faz parecer ser o que não é, a representação das coisas na participação do ser é como uma segunda produção destas mesmas coisas. Diante disso, os sofistas, passam de supostos contraditores a supostos produtores de todas as coisas.

Ora, tal produção (*Sof.* 234A) é a arte da imitação (*tò mimetikón*), e aquilo que o sofista, por uma única arte, julga produzir são imitações e homônimos da realidade, ou seja, imagens dos seres, uma vez que, não é a coisa em si. É a partir dessa perspectiva que, segundo Teeteto, a caça ao sofista alcança “sua forma mais complexa e mais variada, reunindo tudo numa só unidade” (*Sof.* 234B), esta fala de Teeteto é crucial para o que aqui nos interessa: mostrar o caráter satisfatório do método dicotômico (uma das críticas a ele dirigida se valia do caráter não unificador deste). A mimética é, conforme propõe Marques (2006), aquilo que promoverá a unidade que dará conta, finalmente, da multiplicidade e da variedade próprias do gênero sofístico. Por sua vez, tal estimada unidade será concedida pelo gênero da produção de imagens (*eidolopoiike*), gênero este que será, por sua vez, discutido na última divisão.

Além disso, n' *O Político*, o Estrangeiro, ainda instruindo sobre o método, apresenta uma diferenciação entre gênero e parte que nos permitirá esclarecer mais sobre o alcance da *diairesis* enquanto método:

SOC. JOV. Porque dizes que a minha divisão não foi feita corretamente?
 ESTR. Porque é o mesmo que alguém tentar dividir em dois gêneros como o costume dos muitos, i.é, separando o [gênero] helênico como uma unidade separada de todos [os outros gêneros], e, à totalidade destes outros gêneros, [a despeito de] não se misturarem nem falarem a mesma língua e serem em número ilimitado, [alguém] atribuir a denominação única de “bárbaros” - supondo, devido a essa denominação única, serem [todos estes outros gêneros] um gênero uno em si mesmo; ou se alguém considerar “dividir o número segundo duas *eíde*” o “cortar [o] 10.000, afastando de todos [os outros números]”, como [se estes constituíssem a] *eídes* una dos separados, e, [como se] atribuindo um nome único a [este] resto, devido a essa denominação e a essa avaliação nasceria um gênero diferente e separado daquele. Melhor de fato e certamente dividiria segundo as *eíde* e em dois se alguém por um lado cortasse o número em ímpar e par, e, por outro lado, o gênero humano em masculino e feminino; todavia, se num primeiro momento recortasse [o gênero humano] 'fazendo' [gêneros] de Lídios ou de Frígios ou [gêneros] de tudo diferentes, sempre acabaria sem saber o que fazer para descobrir se cada um dos [gêneros] recortados [é] gênero e ao mesmo tempo parte (*Pol.* 262e-263a).

A partir dessa fala do Estrangeiro, compreende-se que a mesma espécie pode ser parte daquilo que é espécie, e ser espécie de suas próprias partes. O que nos permite concluir que, quando os *eíde* forem exclusivamente parte e não mais gêneros de algo, a divisão poderá não ser dicotômica e, para fazer essa passagem de gêneros à partes, é necessário proceder pelas juntas naturais. Podemos perceber isso, pela afirmação do Estrangeiro:

Sabes que é difícil dividi-las em duas? (...) Sendo impossível a divisão em duas, temos que dividi-las membro a membro, como a uma vítima. Pois é necessário sempre dividir no menor número de partes possível. (*Pol.* 287c)

Seja qual for a quantidade de partes divididas, é necessário dividi-las membro a membro, mas essa regra sempre respeitará a hierarquia anteriormente apresentada no *Fedro* (e tratada no primeiro capítulo deste trabalho): pelas juntas naturais e jamais proceder como um açougueiro. Assim, o método orienta o dialético a procurar e perceber essas juntas naturais, como pondera Moravcsik (1973).

Agora, podemos responder aos comentadores que encontram problemas no método por suas diferentes definições, imputando a este uma falta de conhecimento para definir se um caminho tomado na divisão é bom ou não (PELEGRIN, 1991, p. 408), devido ao número de

definições que nos é apresentado no *Sofista*. A sugestão feita por esses comentadores, é que a divisão seria feita como faria um mau açougueiro.

Contudo, esse método por si só exige as divisões sejam feitas por suas articulações naturais (*Fedr.* 265e) que exige, por sua vez, conhecimento e entendimento metodológico que já realiza a divisão onde ela deve acontecer, sendo assim, essa divisão é aos olhos de quem a realiza de acordo com essa premissa expressa no *Fedro* sempre *boa*. Essa técnica do “corte por articulações naturais” é apresentada no *Sofista* (226c) como a técnica da divisão (*diaretiké*) ou da separação (*diakritiké*).⁹

Platão estabelece: deve-se sempre cortar entre (*diatémnein*) os *géne/eíde/ideai* naturais (*Fedr.* 265e; *Pol.* 262b1); tal regra impõe que há gêneros que, ao serem 'cortados' em suas *eíde* naturais ou constituintes, apresentam mais de duas *eíde* “sob” ele. Nas palavras Philip (1966, p. 346), “(...) você não cria a sua divisão. Você encontra onde a natureza fez suas espécies divisíveis, como um assado é divisível. Você corta no ponto da divisão natural”. I.é, é preciso cortar justamente sobre os limites entre as Formas, sobre estes pontos nos quais elas ao mesmo tempo se “tocam” e se “separam”. Tais linhas divisórias naturais entre as *eíde*, que aparecem nos esquemas divisionais, sempre têm um caráter duplo: por um lado, são onde elas “se tocam”, os “lugares” onde se dá um tipo de comunidade entre elas; e, por outro lado, tais linhas são os horizontes naturais mantidos pela identidade de cada uma das Formas.

É preciso lembrar que a unidade faz, e sempre fez, parte do discurso de Platão, portanto, nenhum discurso poderia, mesmo que com vislumbres aporéticos, tornar-se plural em seu fim, já que este é em vista da dialética. Nos diálogos em que o Sócrates-platônico é o interlocutor, como o *Estrengueiro*, Platão, busca justamente “aquilo que permite, no plano das formas, que haja uma unidade que seja a unidade de uma multiplicidade” (MARQUES, 2006, p. 226). Isso quer dizer que, n’*O Sofista*, a comunhão das Formas, a ligação das imagens e definições, é aquilo em que se compreende o discurso enquanto unidade daquilo que é e que pode ser dito, tanto como são, quanto não são.

É preciso salientar que, n’*O Sofista*, a dialética é identificada com a *diairesis*, como método filosófico por excelência, o que separa a busca da verdade do discurso falso. A escolha desse método não é ao simples acaso, pois ele é aquele capaz de distinguir as alteridades. E, nas palavras do *Estrangeiro*, ele revela a “suprema ciência”, aquela própria dos homens livres,

⁹ Consideramos que o método de divisão exposto no *Fedro* é o mesmo método exposto no *O Sofista*, respeitando algumas diferenças não essenciais.

própria aos filósofos; logo em seguida, afirma serem as divisões “a obra da ciência dialética” (253c-254b).

Pode ser que tais comentadores tenham tantas objeções por ler a estrutura e os processos metodológicos da *diairesis* com um olhar ortodoxo. Olhar este, que exige do método, decisões unívocas que são colocadas como um caminho único e necessário para se chegar ao objeto,¹⁰ por isso, para esses comentadores, o método seria satisfatório na busca pelo pescador de anzol, pois neste paradigma (traçado para ensinar o método de divisões a Teeteto) esta ortodoxia e a unidirecionalidade está plenamente manifesta com uma composição dicotômica-unívoca.

O que nos parece é que Platão, rompe com essa estrutura ortodoxa, conferindo ao método uma certa flexibilidade: um método que possibilita encontrar o objeto, sobre outros caminhos, não unívocos, e sobre outros pontos de vista, assim, a *diairesis* platônica, legítima, da perspectiva epistemológica, outros percursos para o alcance da verdade, reconhecendo a articulação entre unidade e multiplicidade¹¹.

2. Ligação entre a *diairesis* dos diálogos de maturidade e velhice

Entendemos que a *diairesis* é uma característica *essencial* da dialética platônica, isto é, o método de divisões não é pensado e apresentado apenas nos diálogos tardios, mas, nesses diálogos, ele se apresenta bem estruturado e completo. Contudo, este método passa por uma apresentação e um aperfeiçoamento ao longo dos diálogos de juventude. Nossas evidências se baseiam nas passagens que analisaremos a seguir.

Na *República*, podemos perceber como a *diairesis* é uma característica essencial da dialética platônica. Sócrates nos diz, sobre a “arte da dialética”:

Por parecer-nos que muita gente incide involuntariamente nela, imaginando que não discute, mas apenas conversa, e isso por serem incapazes de *dividir o argumento* em seus conceitos fundamentais e por se apegarem às palavras, no empenho de rebater a tese do adversário, do que resulta, simplesmente, brigarem em vez de discorrerem sobre o tema apresentado. (*Rep. V*, 454a; grifo nosso)

Podemos perceber por essa passagem, como o “dividir” está ligado com o bom uso do dialogar, demonstrando uma capacidade de dividir segundo gênero (*kat'eide diairoúmenoi*), no

¹⁰ Brown (2010) diz que um caminho único e necessário para o objeto do conhecimento se adéqua a exigência de uma definição única, unívoca e necessária, de Sócrates nos primeiro diálogos platônicos.

¹¹ Veremos como isso ocorre no próximo capítulo.

mesmo sentido que n’*O Político* (κατ εἶδη διαιρουμένουζ 285a) e n’*O Sofista* (κατα γενη διαλεγειν 253d) e, segundo J. Adam (2010), as passagens destacadas acima mostram a visão de Platão sobre a dialética como essa capacidade de dividir por gêneros ou por tipos. Sem essa característica essencial, muitos creem que estão a dialogar, enquanto que na verdade estão praticando a antilogia. Isto é, sem o *dividir*, não há um bom discurso, há, apenas, uma refutação desenfreada, uma disputa (*erízein*) travestida de diálogo, quando não se divide (o argumento ou em gêneros), escolhe-se a antilogia ao autêntico diálogo (BOLZANI, 2013).

Assim, já na *República*, com Sócrates como personagem central, percebe-se como, mesmo de forma embrionária, o dividir e a necessidade da visão de conjunto aparece a Platão como uma relação unívoca ao bom dialogar, que será mais tarde uma relação causal para o reconhecimento daquele que é dialético: aquele que sabe dividir é, conseqüentemente, um dialético (537c).

Ora, se queremos falar de uma similaridade entre a *diairesis* dos diálogos de maturidade e de velhice, não podemos deixar de falar sobre o *Fedro*. Mesmo que na *República* Sócrates já tivesse se referindo ao método, é no *Fedro* que vemos exposição sobre o método diairético a partir do personagem platônico. Algumas partes a serem mencionadas aqui já foram expostas, mas tinham um propósito de respaldar o método do Estrangeiro. Agora, mostraremos como tais passagens *podem* ser utilizadas como um respaldo e usadas (tal como foi) como justificativas ao bom desenvolvimento do método do Estrangeiro.

Sócrates se declara apaixonado pelo método de divisões (διαρροσεων 266c) e o descreve. Trata-se de um método que divide pelas articulações naturais (*kat’ árthra he pephúken*, 265e), e mostra a natureza das coisas (271a), além de ser aquele após dividir os gêneros e suas respectivas afecções (*diataxámenos tà (...) géne kai tà toutón pathémata*, 271b), os individualizará e acomodará gênero com gênero, encaixando-os (*prosarmóton*, 271b).

Com isso, aquele que é capaz de aplicar o método consegue descobrir a semelhança em todas as manifestações dos gêneros. Por isso, tal método é caro à técnica dos *lógoi* (*lógon technês*, 273d): quem o domina, faz uma enumeração exata da natureza dos gêneros, distribui os objetos de acordo com os respectivos gêneros, e reduz a uma ideia única todas as ideias particulares (273d-e).

Por conseguinte, o método explicitado por Sócrates e desenvolvido pelo Estrangeiro, é aquele que agrada aos deuses (273e) e é o único método de demonstração ou de explicação possível (271c), o único possível para a verdadeira filosofia, exatamente por isto, quem for capaz de exercer este método é dialético. De modo que o dialético é, então, aquele capaz de ver com *naturalidade* a articulação entre unidade de multiplicidade (*Fedr.* 266b), aquele capaz de

reunir e dividir segundo gêneros (*Fedr.* 265d-e, *Sof.* 253b-e). Não coincidentemente, essa afirmação aparece tanto n’*O Sofista* quanto no *Fedro*, e método carrega consigo essa característica essencial, a partir disso e pelas características apresentadas até aqui do método do Estrangeiro, podemos concluir que o método de Sócrates se harmoniza com a *diairesis* do Estrangeiro, apresentam os mesmos atributos, guardando, é claro, as devidas diferenças com relação ao contexto retórico de *Fedro*.

De fato, e como argumenta Dixsaut (2001, p. 130), o que Sócrates realiza no *Fedro* são as definições de dialética apresentadas n’*O Sofista*, ambos os personagens tratam seu método como “técnica dos *logoi*” (*Fedr.* 273d, *Sof.* 227a), e o entendem como sendo uma divisão de gênero segundo as juntas naturais ou segundo suas semelhanças.

Essas juntas naturais sugerem outro elo comum entre os diálogos: quem não reconhece essas juntas naturais, são os “jovens e velhos tardiamente instruídos” (*Sof.* 251b5-6), ou incapaz de aprender a dividir, os homens voltam ao ponto de quando frequentavam a escola (*Fedr.* 271e), significando, então, que, sem a articulação entre unidade e multiplicidade, o homem conhece apenas superficialmente. De modo que, uma das exigências do método é a “visão de conjunto”, explicitada por Platão no *Fedro* (265d), *República* (537c) e colocada como uma consequência entre dialética e método de divisões n’*O Sofista* (253d).

A partir das referências apresentadas, podemos tratar o método anunciado no *Fedro* e n’*O Sofista* como sendo o mesmo (CORNFORD, 2003, p. 264). Acreditamos assim, que o método socrático mostra uma característica essencial que apontamos no início deste capítulo como sendo a característica vista no método do Estrangeiro: o “movimento prospectivo” (MARQUES, 2006, p.73), cada divisão em busca do objeto representa um viés a partir do qual o próprio objeto é visado¹². A nosso ver, na investigação sobre *eros*, no *Fedro*, Sócrates, se aventura entre divisões e caminhos sobre o objeto de pesquisa em questão fazendo, assim o como o Estrangeiro apresenta ramificações daquilo que o objeto representa com o objetivo de chegar a uma conclusão definicional sobre o mesmo¹³.

Desse modo, e conforme argumenta Guthrie (1962, p. 130), “a *diairesis* acerca do sofista (...) é o clímax de um longo percurso iniciado com a busca socrática por definições. Esta foi levada a cabo por dividir coisas de acordo com suas espécies”. Nesse passo, nos é possível concluir que o método apresentado acima através da *República*, mesmo que não se mostre de

¹² Exploraremos mais na terceira unidade deste trabalho, por agora, acreditamos ser esclarecedor, para os presentes fins, tal explanação.

¹³ É preciso lembrar da exigência essencial (o que é X?) presente nos diálogos socráticos e apresentado nas páginas iniciais deste trabalho.

maneira tão acabada e explícita como no *Sofista*, compartilha características essenciais e memoráveis da *diáiresis* apresentada nos diálogos tardios. Tanto é que nos é possível reconhecer, nem que seja para discordar do posicionamento de similaridade entre os diálogos, que há um sistema de divisão ali empregado, nos parecendo, então, que o *Fedro* possa ter sido a introdução ao o que faz da dialética o método mais próprio e fundamental à filosofia (ACKRILL, 2007). Passemos agora à explicação de como o método propicia a articulação entre unidade e multiplicidade.

CAPÍTULO 4. UNIDADE E MULTIPLICIDADE

Ainda que surjam controvérsias sobre o número de divisões, é preciso levar em conta que as divisões são as diferentes variações nas quais o método se apresenta durante o diálogo, de maneira que, a cada momento, ele contempla um percurso visado e que, em conjunto, contempla o todo do movimento argumentativo da dialética.

Sendo importante ressaltar que o resultado, o conjunto de partes retidas ao longo e ao final de um processo de divisão, não pode consumir o gênero dividido. O que esse resultado faz é abranger ao máximo o gênero, mas ele não pode esgotá-lo. Justamente por se tratar de um gênero que pode ser dividido sobre diversos vieses. Mas, torna-se oportuno dizer que, o fato da *diairesis* ser desenvolvida em diversas direções, não impede o discurso de atingir a clareza e o acordo consigo mesmo.

Além disso, é preciso mais de uma divisão porque não há um uso unívoco do termo “sofista”. O próprio termo sofre variações porque não é um gênero fácil de determinar e, como um “animal mutável e diverso” (*Sof.* 216c), é preciso mais de uma divisão, porque ele não será apanhado com apenas uma mão (*Sof.* 226a).

Por isso, parecem-nos necessárias as seis divisões precedentes à definição final: todas elas são tentativas de definir o sofista que, embora não cheguem a um *logos* que o capture naquilo que o distingue essencialmente do filósofo e do político, constituem formulações (*logoi*) a seu respeito, **como** etapas no processo dialético de sua captura.

As divisões são caminhos encontrados para a multiplicidade de aspectos que a presa oferece, e vão, notadamente, além da atribuição de nomes. Tal multiplicidade é, primeiramente, visada tal como se dá na experiência e opinião corrente, para, depois, ser abordada enquanto multiplicidade inteligível, que deve ser estruturada por uma unidade. Os elementos resultantes devem ser sempre reunidos a cada divisão e referidos a uma unidade abrangente, sendo esta aquilo que foi questionado e que se queria definir inicialmente.

Neste método, o mais importante das divisões não é apenas estas serem dicotômicas, mas sim, serem divisões “segundo as articulações naturais”, isto é, não serem arbitrárias: as referências às articulações naturais parecem prevalecer sobre o aspecto dicotômico. E isso se dá porque a *diairesis* não é necessariamente dualista, é um método de análise que presume a objetividade da relação uno-múltiplo do objeto em questão.

N’*O Sofista*, a divisão é, antes, um procedimento heurístico de busca e exploração. Além disso, como aponta Marques (2006, p. 69), “a divisão não é a descrição de uma estrutura

hierárquica de formas que se dividem entre si, nem tampouco um procedimento analítico de recorte estritamente lógico ou conceitual”.

Entendemos que todas as divisões são cruciais para se chegar à multiplicidade inteligível e à forma inteligível. A nosso ver, mesmo o aparente fracasso do sentido estritamente definicional, que alguns comentadores apontam (como é caso de Goldschmidt), com elas haveria um ganho do ponto de vista dialético. Cumpre, porém, observar que, com a *diairesis*, não se trata de dizer a mesma coisa de diferentes maneiras, mas sim de analisar e esgotar as múltiplas aparências do sofista e da sofística. É preciso que lembremos, ainda, que Sócrates deixa claro, no *Filebo* (16c), não ser o método de divisões quem é falho: o método é “um presente dos deuses”, o que é falho é quem dele faz mal uso, e por muitas vezes dele se afasta, caindo em aporia (*Fil.* 16b). Por isso, ao longo do *Sofista*, o método diairético é entendido como exercício único e exclusivamente do dialético, um ser divino que domina o dito “método dos *logoi*” e pode ensiná-lo aos outros. Nesse sentido, as expressões “visão de conjunto” (*Rep.* 537c) e “tornar-se mais dialético acima de tudo” (*Pol.* 285d), dizem respeito a capacidade do dialético de, dentre a vastidão de vieses apresentados da e para a coisa mesma, consegue reconhecer a unidade, isto é, a característica comum a ser explicitada sobre a coisa, e reconhecer as Formas nas quais tanto a coisa quanto seus vieses participam. Além disso, também é característica do dialético reconhecer nas Formas suas convergências ou divergências, semelhanças e dessemelhanças.

Nesse sentido, há, entre as divisões, um procedimento de combinar e reunir. A divisão pode ser precedida de uma visão de conjunto sem impedir que a reunião seja feita durante uma divisão, em que por fim, reúnem-se as características contempladas no final de cada divisão sucessiva, para caracterizar e definir o sofista. O método de divisões “mostra” (*Sof.* 253b) e “faz mais visível” (*Pol.* 263a), a cada procedimento de divisão, um pouco daquilo que a coisa é, mostrando os diferentes vieses daquilo que se quer descobrir, sempre de acordo com as relações de “afinidade” de gêneros da própria coisa.

De modo que *diairesis* e *sunagogé* (reunião) estão sempre ligadas, uma sendo complementar a outra. A estes procedimentos que se aludem as expressões “visão de conjunto” (*Rep.* 537c; *Fedr.* 265d) e “torna-se mais dialético acima de tudo” (*Pol.* 285d), é somente diferenciando os seres, considerando as articulações inteligíveis, e, depois, reunindo-os em uma forma única, que é possível uma maestria dos discursos (*Fedr.* 266b-c), nesse sentido, *juntos* divisão e reunião formam o núcleo próprio da dialética (*Fedr.* 265d-266b). Isto é, é a capacidade de dividir e reunir que confere maestria ao discurso. Desde então, percebe-se que a *diairesis* precisa ser entendida como englobando seu conjunto sucessivo de aproximações; as divisões

são condições intermediárias entre uma multiplicidade a ser suprimida e um saber a ser conquistado.

E não, como Ryle (1965) considerou o método: um simples e preparatório exercício taxonômico, sem nenhuma importância ou alcance filosófico fundamental. Ainda para o comentador, o método de divisão não é um instrumento filosófico poderoso e nenhum filósofo, nem mesmo Platão, o empregou para algum problema filosófico sério e se caso o fizeram, não foram bem sucedidos.¹⁴ Além disso, o comentador entende que as seis divisões (ou seis definições) revelam-se como manchas e defeitos do método.¹⁵

Em vista disso, a multiplicidade de definições, apresentadas durante as seis primeiras divisões, não revelam uma insuficiência da *diairesis*. Mas reiteram o “caráter problemático e contraditório da experiência e da opinião, que só podem ser ultrapassadas por hipóteses que, a cada vez, a cada divisão, arranquem (ultrapassem e cheguem) aos *lógoi* (discursos-definições)”, até que a própria *diairesis*, até o próprio processo metodológico, “conduza a um plano mais elevado de inteligibilidade” (MARQUES, 2006, p. 71).

Donde que todas as divisões, anteriores à sétima, exploram um aspecto e uma crença sobre o sofista, com o objetivo de desmistificá-lo e poder, enfim, defini-lo. Sem as divisões anteriores, não seria possível concluir de maneira satisfatória o que é o sofista, porque, o método, se esforça para conceber uma definição adequada ao que se “caça”.

Analisando as divisões em conjunto e não como um método restrito que se esgota em cada divisão, é possível perceber como cada divisão explora o que a anterior ainda não explorou ou aprofundou. Assim, cada divisão subsequente busca explicitar o gênero, as formas, ou as artes, que podem vir a se revelar como uma definição de uma definição, um *eîdos* definido a partir de um *eîde* definido em uma divisão anterior. Nesse sentido, é remontando a pirâmide *dierética* que se constitui uma definição (*Sof.* 231b-e).

Para Platão, não haveria princípio superior às ideias e nem uma seria ontologicamente posterior a outra nem lhe era imanente a título de parte (CHERNISS, 1993, p. 128). Em outras

¹⁴ “Whether Plato did or did not believe that the Method of Division was a powerful philosophic instrument, we can be quite clear that it is not so. No philosopher, including Plato, has ever tried to employ it for the resolution of any serious philosophical problem, and if they had done so they would not have succeeded. For first of all it can only be applied to concepts of genus-species or determinable-determinate sort, and it is not concepts of this sort that in general, if ever, engender philosophical problems.” (RYLE, 1965, p. 141)

¹⁵ “Had Plato wished to exhibit these and kindred blemishes in the programme of definition by Dichotomous Division, he could have chosen no more effective procedure than that of exhibiting several definitions of one and the same concept, all achieved by descending different scales of kinds. And this is what in fact he does. He gives six or seven different definitions of 'sophist', all arrived at by different paths. However, he does not say that he is revealing defects in the method, and the subsequent dialogue, the *Politics*, is another exercise in it; so some of his commentators may be right in believing that Plato thought well of its potentialities.” (RYLE, 1965, p. 142)

palavras, Platão parece indicar que os *eîde* “formam uma rede que, embora existam pontos que se conectam a mais pontos que outros, todos estão no mesmo patamar, nenhum acima do outro, isto porque, o Estrangeiro não considera um tipo mais alto que do que o outro” (BERNADETE, 1984, p. 90).

Entendemos que o caminho percorrido, as seis divisões anteriores à definição final, fazem parte da definição como etapas que esclarecem seu sentido. Isto é, nenhuma etapa do processo é inútil, ou arbitrária, porque cada etapa, cada divisão, fornece algo decisivo para a próxima divisão, é a partir do último viés explorado na divisão anterior que o Estrangeiro consegue chegar ao gênero a ser explorado na próxima divisão e gerar, conseqüentemente, a uma definição. De modo que cada etapa é importante e não excludente para a argumentação e definição seguinte, começando com a divisão do pescador com anzol (como paradigma), que é o pontapé inicial para a explanação diairética.

Assim, as seis primeiras divisões não são erros, e sim etapas fragmentadas em vista do desenvolvimento da argumentação. No caso *Sofista*, em vista de uma definição que contemple algo tão difícil de capturar.

Nesse sentido, pode-se reconhecer nas divisões do *Sofista* aquilo que Dixsaut diz com relação à dialética platônica em geral: a divisão é o exercício desse afastamento, “do *logos* em relação a si mesmo, quando ele apreende, através de certos termos, a impropriedade radical das denominações” (...) “esses afastamentos do *logos* em relação a si mesmo não são, para o *logos*, sua possibilidade, mas as ocasiões (*kairoî*) do diálogo, ao longo do qual o devir caótico das opiniões dá lugar ao *khronos* dialético, ao termo que é ordem e arranjo, *taxis* e *kosmos*” (DIXSAUT, 1994. apud MARQUES, p. 374).

A divisão platônica não é dedutiva, mas tem uma função heurística: a reunião dos elementos da definição de modo suficiente. A definição é alcançada quando se reúnem os resultados, mantendo-se todos os gêneros descobertos durante o processo.

Dividir significa diferenciar, tendo em vista descobrir algo sobre o ser que está em questão. Nessa perspectiva, a *diairesis* é um percurso dialético, e todas as divisões, no *Sofista*, fazem parte de um movimento e de um mesmo esforço dialético e, assim, são necessárias, em sua ordem e em sua individualidade, para o desenvolvimento interno do processo em busca da definição, do esclarecimento sobre a natureza do sofista. Nesse sentido, as divisões são importantes preparatórios para as definições, são por elas que o dialético pode reconhecer aquilo que é comum unicamente em todas as divisões e, assim, formar a(s) definição(ões).

Sem o método diairético, não seria possível tecer a última definição, a mais completa e que apresenta o gênero sofístico no todo. É a partir das definições anteriores e,

consequentemente, das divisões que apresentaram as semelhanças e dessemelhanças, parentescos e não parentescos, afetos e desafetos (*Sof.* 227d; 253b-d) que foi possível descobrir a sexta definição, não sendo, então, ousado afirmar que sem esse caminho de divisões e definições precedentes, não haveria definição sobre o gênero sofístico, apenas aporias.

Em outras palavras, o que pretende-se indicar aqui é a característica essencial do método em apresentar e tornar possível que se reconheça e encontre o mesmo ente sob diversos caminhos e pontos de vista, sem que o ente deixe de ser. De modo que, epistemologicamente traçasse outras rotas legítimas, para além dos métodos já apresentados nos diálogos conduzidos por Sócrates, no alcance à verdade. Esse propósito se mostra claro e definido ao longo das divisões que mostram as várias nuances a serem exploradas sobre o gênero sofístico, e sem explorar os vários caminhos, sem explorar cada “degrau” do objeto, a definição não poderia ser reconhecida com um valor de verdade, pois daquele objeto apresentou-se apenas uma “rota”.

Ao colocar a *diairesis* em comunhão com a dialética, Platão rompe com a estrutura dicotômica-unívoca parmenídica; no Fragmento 2 do Poema *Da Natureza* de Parmênides, a deusa estabelece que há apenas dois caminhos para a verdade, um que *é* e outro que *não é*. Desses dois caminhos, Parmênides nega o segundo caminho, afirmando que é impossível conhecer o que *não é*: para o filósofo pré-socrático conhecer algo está relacionado ao *é*, logo, para ele, é impossível conhecer o que *não-é*. Da maneira que há, em Parmênides, uma cisão entre “ser” e “não-ser”. O desafio, ao qual nos propomos neste momento, é explorar as implicações, para a *diairesis* no *Sofista* de Platão, da afirmação parmenídica de que o não-ser é impossível de conhecer.

1. A tese parmenídica

Das duas vias (um que *é* e outro que *não é*), é necessário no caso parmenídico uma escolha unidirecional, pois é “totalmente necessário ser ou não (ser)” (B8, 11), além disso, só se pode pensar “*é*” e “*não é*” (B2) e, como as duas excluem-se uma a outra, a escolha de uma implica na renúncia à outra. No fragmento 6, Parmênides, ou a deusa, aponta uma direção entre as vias: “é necessário dizer e pensar isto que o ser *é*: pois é possível que seja e não é possível que seja o que nada *é*”. Com isso, “apenas uma estória de um caminho resta: que *é*” (B8), o caminho negativo, é tido como indizível, impensável (B8), não pode ser apontado, uma vez que não é informativo (B2).

Como o não-ser é indizível, não há um sujeito para o caminho negativo. Ora, se nada pode ser dito daquilo que não *é*, dele não há como extrair ou produzir um enunciado, à medida

que dizer o que não é equivale a nada dizer. Assim, não há como haver um sujeito para o não-ser.

Com isso, afirma-se a via: “é”, sendo que a outra é rejeitada: “não é” (B2.5) ou “não ser” (B2.7), não havendo, então, possibilidade para uma terceira via, pois são mutuamente excludentes: uma afirma o que a outra nega. De modo que, nas palavras de Santos (2000, p. 86) Parmênides, “vê o pensamento como realizando duas funções: afirmação e negação. Cada uma dessas é idêntica a si mesma e diferente da outra, *não havendo outra alternativa além delas*”; apontando para “um princípio de não contradição ‘forte’, que separa totalmente o ser do seu contrário” (SOUZA, 2009, p. 31).

Assim, o *nous*, impõe a necessidade de escolher uma via e rejeitar outra. O não é aparece no poema como algo a ser excluído. Isso se dá não porque ele não possa ser apresentado como um caminho de investigação, mas porque apesar de ser apresentado ao pensamento, quando investigado, aparece como um caminho vazio, e “em tudo ignoto” (B2.6), uma vez que o não-ser não tem referentes ou sujeitos, e não é dizível, sendo assim definido como impensável (B8.17).

O é passa a ser, então, o objeto único do pensamento “pois o mesmo é pensar e ser” (B3). Deste modo, afirmando a relação entre pensar e ser, Parmênides mostra a impossibilidade do não-ser para o conhecimento: só aquilo que é pode ser pensado. Essa relação, entre ser e pensar, é estabelecida como um princípio, não sendo apresentada nenhuma justificativa para ela ao longo do poema. Além disso, mais adiante (B6) Parmênides vincula essa função do pensar à função do dizer, de modo que pensar e dizer devem estar sempre relacionados àquilo que é. Com isso, o filósofo pré-socrático mais uma vez exclui o não ser do discurso, negando a ele qualquer possibilidade de expressão.

Em suma, ser e não ser separam-se completamente devido a um “princípio de não contradição forte” (SOUZA, 2009, p. 33), que delimita duas vias, e apenas duas vias, de investigação, uma via excluindo a outra. A escolha dessas vias é determinada a partir e pelo princípio de que pensar e dizer são sempre pensar e dizer aquilo que é. Nesse sentido, a investigação que pode ser dita *lógos*, é aquela que pensa e diz o ser em relação a si mesmo, uma vez que não é cabível ao *nous* uma relação do ser e do não ser.

Assim, na via da verdade está o é, que tem seu sentido ampliado a partir dos “sinais do ser” (B8) para “o que é é X” (SOUZA, 2009, p.40), nos levando a concluir que, no sentido eleata, o *ser* aparece como *é idêntico a*. De maneira que, o não-ser torna discurso ilegítimo, tendo em vista que dizer o não-ser daquilo que é, seria aplicar o *não* a possibilidade do discurso.

Em outros termos, não cabe negação ao predicado ampliado do ser, pois, essa negação, não consegue encontrar um referente.

Em vista da impossibilidade da negação, Parmênides renuncia aos enunciados negativos, restringindo o discurso, fundamentalmente, àquilo que é. Isto é, o discurso legítimo diz respeito ao ser em relação a si mesmo exclusivamente, uma vez que este é o único modo de afastar a contradição, e essa relação corresponde a dizer que o ser é uno.

No fragmento 8 é afirmado: “[o ser é] um todo homogêneo–, uno, coeso” (B8.5-6), ou *monogênio*, como sugere Curd (1998, p. 71): aquilo que é, é um todo unificado, que não tem nenhuma relação com o que não é. A homogeneidade ou monogeneidade garante ao ser coesão, justamente por estar implicada a indivisibilidade daquilo que é. Assim, é assegurado ao ser “um único gênero” (B8.4), conseqüentemente não há nada que impeça a relação coesa que o ser tem consigo mesmo, além de ser garantida a inexistência de divisões internas naquilo que é, pois não há dessemelhanças que permitam divisão.

O ser, que “nem é divisível, visto ser todo homogêneo”, pode ser apreendido pelo *nous*, pois não há nada que o torne plural e disperso. A rigor, atribuir ao ser o predicado uno faz dele cognoscível ao pensamento, mais do que isso, faz com que o é não tenha possibilidade de ser conduzido à via negativa. No cômputo geral, é deste modo que se dá o monismo eleata: há, apenas, uma “coisa real”, conduzindo a uma homogeneidade entre *logos* e ser. No monismo eleata, discurso e ser são equivalentes, significando que os termos do enunciado mencionam a mesma coisa, uma vez que o *é* do discurso refere-se ao *é* de identidade (SOUZA, 2009, p. 45).

Em o *Sofista*, Platão aborda criticamente a noção de que apenas um caminho é válido do poema de Parmênides, ao colocar o alcance da verdade como algo resultante de vários caminhos que, no limite, se convergem. Nesse sentido, o filósofo esmiúça a lógica eleata na perspectiva da sua própria dialética (DIXSAUT, 1987) e isto é caro à filosofia platônica, tendo em vista que o monismo eleata aniquila a múltipla participação das Formas uma com as outras, e como conseqüente, não seria possível reconhecer a articulação entre unidade e multiplicidade. Dessa maneira, as divisões feitas no *Sofista*, entrariam em um limbo de não participar de um todo por não derivar de uma única rota. Ao romper com esta estrutura eleata, Platão reconhece a articulação entre unidade e multiplicidade, vejamos como.

Platão propõe que, no discurso, os “seres sejam múltiplos e estejam em relação uns com os outros, sem que percam sua unidade e identidade” (SOUZA, 2009, p. 71). É preciso que esmiucemos a questão do ser pois nela reside o contraponto a ser apresentado àqueles comentadores acima mencionados, que questionam a unidade das divisões e definições do *Sofista*.

Platão desdobra a noção de não-ser em três: o não-ser entendido tal qual em Parmênides, um absoluto nada (*Sof.* 237b-239c); o não-ser em relação ao conceito de imagem (*Sof.* 239c-240c); e o não-ser associado à possibilidade do discurso falso (*Sof.* 240c-242b). Estes desdobramentos são importantes para entendermos a relação entre ontologia e discurso para Platão. Façamos, então, uma breve análise da noção de não-ser platônica.

Os três primeiros aspectos da aporia dizem respeito à possibilidade de dizer o não-ser no sentido absoluto eleata, a primeira aporia decorre da impossibilidade de dizer o não-ser no sentido estabelecido por Parmênides, isto é, como aquilo que não é de forma alguma (*tò medamôs ón*). O primeiro aspecto da aporia refere-se à impossibilidade discursiva do não-ser e mostra, ao mesmo tempo, as exigências do discurso informativo.

A aporia surge a partir da audácia de supor o não-ser como ser e em pronunciar o que absolutamente não é (*Sof.* 237a-b). O Estrangeiro propõe investigar sobre aquilo a que o nome não-ser pode ser aplicado, contudo, este não pode ser aplicado a qualquer ser que seja ou a alguma coisa, pois o que não é não tem a que se referir, como também não tem o que descrever, pois não é possível atribuí-lo ao ser (*Sof.* 237c) e, com isso, não é possível que o não-ser seja referível a “alguma coisa” já que esta sempre se aplica ao ser, visto que “dizer alguma coisa” é comunicar sempre “o que é” (AUBENQUE, 1991, p. 373). Nas palavras de McCabe (1994, p.194), “‘o que não é’ não pode ser ‘aplicado a’ alguma das coisas que são. Portanto não pode ser aplicado a algum algo, *a fortiori*, desde que todas ‘as coisas’ sejam coisas que são”. A função do nome, isto é, ter um referente, não pode ser exercida pelo não-ser, e mesmo se fosse exercida não seria feita corretamente.

Além disso, o não-ser não é apenas não referível, ele também é não descritível: àquilo que é anexado a alguma coisa que é, mas não há o que acrescentar ao que não é, uma vez que enunciar algo significa “enunciar uma coisa que é uma” (MARQUES, 2006, p. 162), como também significa enunciar “algumas coisas”.

A aporia surge porque, ao mesmo tempo, é impossível pensar ou falar o não-ser sem nenhuma determinação (SELIGMAN, 2012, p. 15), pois para enunciar ou pensar o não-ser é preciso que ele refira-se a algo (*tì*), e este algo é singular, distinto dos demais e tem determinação própria, sendo assim, *tì* é sempre algo que é e o discurso sempre diz um algo (*Sof.* 237d). Sendo impossível atribuir ao não-ser uma determinação, pois não há “algo” que lhe possa ser atribuído, dizê-lo, seria, então, dizer um não algo, o que permite ao Estrangeiro concluir que o não-ser nada enuncia, e enunciá-lo significa nada dizer (*medèn légein*).

Nas palavras de Marques (2006, p. 163), “não se pode admitir que aquele que enuncia alguma coisa (*tì*) não enuncie nada (*medén*), mas, por outro lado, pronunciar o que não é (*mè*

ón fthéngesthai) implica em dizer nada (*oudè légein*)”. Como não podemos atribuir ser, unidade ou pluralidade ao não-ser, a única possibilidade frente a isso seria, segundo o Estrangeiro, permanecer em silêncio.

Com esse não-ser absoluto, que não é atribuível a nada, do qual deriva essa primeira aporia, o sofista se escondeu em um refúgio inextricável (CORNFORD, 2003, p. 210). Ora, se o não-ser não pode ser dizível, quiçá pensável, não podemos acusar os sofistas de criar simulacros em seus *logoi*, muito menos poderíamos acusá-los de “mostrar e parecer sem ser” (*Sof.* 236e), uma vez que Parmênides confere validade aos *logoi* sofistas na justa medida em que impossibilita a vida do não-ser. Assim, seguindo a perspectiva eleata, o sofista entende que dizer o não-ser é não dizer nada, e com isso, ele não profere de modo algum um discurso falso, pois essa via é impossibilitada pela deusa.

No entanto, para deusa recusar a via do não-ser, ela precisa, necessariamente, pronunciar o nome “não-ser” e designa-o por um termo, com isso, faz dele um caminho que não é um caminho. É isso que o Estrangeiro realça e transforma em aporia: pois a própria deusa falava do “não-ser” mesmo ele sendo um caminho impossível e impensável, fazendo dele exatamente aquilo que proibiu.

Com efeito, resulta desse não-ser explicitado, um nome (*onóma*) que aponta para algo inexistente, desse modo, o não-ser absoluto, o não-ser nos moldes eleata, não pode ser predicado de alguma coisa, uma vez que a via de denominar algo com determinação está proibida e, conseqüentemente, a capacidade de se referir ao ser também lhe é impedida.

Na seqüência, o Estrangeiro atribui à aporia uma questão como “aquela que dentre as dificuldades é a maior e a primeira, pois é em torno do seu próprio princípio que tudo acontece” (*Sof.* 238a). Tal princípio estabelece que ao ser é possível unir-se a algum outro ser, no entanto, este gera um questionamento: seria possível afirmar que ao não-ser una-se o ser? (*Sof.* 238a)

O número em sua totalidade é o ser (*Sof.* 238a) e, sendo assim, é possível unir o número ao ser, de maneira que é possível afirmar que o ser é tanto uma unidade quanto uma pluralidade (238b). Contudo, a partir do próprio princípio, não é possível ligar o não-ser ao “um” ou ao “muitos”, tendo em vista que seria uma determinação numérica. A aporia surge porque, ao mesmo tempo, é impossível pensar ou falar o não-ser sem nenhuma determinação (SELIGMAN, 2012, p. 15): para enunciar ou pensar o não-ser é preciso ligá-lo ou a unidade ou a pluralidade numérica (*Sof.* 238c; 239b), pois é recorrendo ao número que o pensamento poderia apreender o não-ser. Sendo assim, para falar ou pensar o não-ser é necessário infringir o princípio estabelecido anteriormente, com efeito, devemos seguir a perspectiva de Parmênides e tratar o não ser como impensável, inefável, impronunciável e inexprimível (*Sof.* 238c), uma

vez que não podemos ligá-lo a uma unidade ou a uma pluralidade, estas sendo atribuíveis – conforme visto – apenas ao que é.

Por conseguinte, o não-ser torna-se estranho a todo discurso (MARQUES, 2006, p. 166), tendo em vista que ele não é descritível (SELIGMAN, 1974, p. 15), e que falar sobre algo pressupõe o estabelecimento de relações entre os seres. Pressuposto este, que o não-ser absoluto (eleata) não cumpre, uma vez que não é justo nem correto ligar ser e não-ser (*Sof.* 238c). Assim, o não-ser não contempla as exigências “de algo que pode ser dito pelo dito: ser algo uno inserido em múltiplas relações com outros seres [... indicando] que um nome só tem valor discursivo quando puder ser tema de um enunciado com sentido” (SOUZA, 2009, p. 78). Ora, seguindo a lógica eleata, o não-ser absoluto não pode ser tema pois é considerado um completo nada e, sendo assim, não possui valor discursivo uma vez que o nome não-ser não cumpre a exigência de ter o algo ao que se referir.

Essa questão nos leva ao problema da alteridade, tendo em vista que o núcleo da aporia reside em mostrar que é intrínseco à compreensão de qualquer ser um outro ser, e que a este outro ser alguma coisa possa se ligar. A sequência do diálogo nos apresenta o número como este outro ser: aquilo que é, ou é um ou é muitos e, com isso, demonstra um predicado do ser, ele é um ou é muitos. Dito de outro modo, enunciar algo significa estabelecer relações entre os seres e, por mais simples que seja esse enunciado, o ente obrigatoriamente deverá estar ligado ao número (é um ou muitos), número este entendido como predicado (*o* ser ou *os* seres).

A dificuldade evidenciada por essa aporia consiste em mostrar que a ontologia parmenidiana não cumpre a exigência discursiva, na medida em que um ser uno, concebido como pura identidade, não admite nenhuma “possibilidade de uma diferença que funde a multiplicidade no ser e com relação ao ser” (MARQUES, 2006, p. 166). No entanto, o não-ser absoluto também não admite esta possibilidade, muito menos admite discurso (pois ele é impensável e inefável), nos levando, então, a uma única possibilidade: “só um não-ser que é poderia fundar a multiplicidade dos seres que são e que não são, ao mesmo tempo” (MARQUES, 2006, p. 166)

O terceiro aspecto da aporia é ainda mais contundente que os anteriores, e diz respeito ao exame do não-ser absoluto. A dificuldade reside no fato de que tentar refutar o não-ser significa cair em contradições inevitáveis (*Sof.* 238d). Tendo em vista a conclusão do segundo aspecto que proíbe a possibilidade de participação do não-ser na unidade ou na pluralidade, isto é, a possibilidade de definir e de nomeá-lo, o paradoxo encontra-se formado na justa medida em que para negar o que não é, o Estrangeiro o trata como uno, dizendo “o” não-ser (*Sof.* 238d), ou seja, ao nomear o não-ser o Estrangeiro o enuncia através da unidade.

Além disso, quando tratou-se o não-ser como impronunciável, impensável, inefável, e inexprimível, assim o fez porque a ele não cabia ser ligado ao ser, e apenas ao ser é atribuível unidade e pluralidade; contudo, o não-ser estava sendo exposto como unidade, isto é, ele estava sendo ligado ao ser, levando, assim, os interlocutores a uma contradição inevitável.

Apontando para a impossibilidade discursiva do não-ser, por não ser algo determinado, as aporias nos mostram aquilo ao que a possibilidade do discurso está condicionada, a saber, de que modo deve ser aquilo que é dito pelo discurso, sempre pressupondo-se o princípio de que dizer é dizer algo, e este algo deve ser **uno** (um ente determinado) e **múltiplo** (pode ser reconhecido em meio a muitos entes), mas, ao mesmo tempo, tem sua identidade preservada nesta unidade e multiplicidade exigida pelo “algo” do discurso informativo.

Nas palavras de Cordero (2016, p. 159), o *logos* platônico é um reflexo do entrelaçamento — combinações ou incompatibilidades — das Formas. Além disso, nos lembra que a raiz no termo *logos* (*-legein*) significa “reunir segundo um critério”, de sorte que o discurso filosófico deverá relacionar noções a partir do critério de alguém que possui o efetivo conhecimento do “universo das Formas”. Sem a articulação entre unidade e multiplicidade, o homem conhece apenas superficialmente, pois, como explicitado no *Fedro*, quem não reconhece as juntas naturais, são os “jovens e velhos tardiamente instruídos” (*Sof.* 251b5-6), e incapazes de aprender a dividir, os homens voltando ao ponto de quando frequentavam a escola (*Fedr.* 271e).

2. Articulação entre unidade e multiplicidade

Com todo o exposto nos é possível concluir que a articulação entre unidade e multiplicidade como característica do ser, indica a realidade a partir de suas partes e não como um bloco e, além disso, reconhece a diferença entre significado e valor de verdade do enunciado. Assim, a qualidade do discurso, verdadeiro ou falso, se dá pela estrutura sintática, pelo entrelaçamento entre verbos e nomes.

O que nos é apresentado no *Sofista*, é distinção entre função dos substantivos (nomear) e a função dos verbos (expressar ações: 262a) e, com isso, aponta para uma característica do *logos*: só quando essas duas funções estiverem entrelaçadas e articuladas, ele poderá alcançar o real, nesse sentido, as definições tidas ao longo do *Sofista*, não podem ser constituídas apenas por um conjunto de nomes que se articulam aleatoriamente.

Parece-nos que as divisões, das quais as definições originam-se, se esforçam para mostrar essa característica discursiva: o discurso não é uma mera nomeação, como era na teoria

eleata, mas um complexo de nomes que se relacionam entre si, sem que percam sua unidade e que mostram esse entrelaçamento.

2.1 Entrelaçamento e *diairesis*

Como, para Platão, o discurso diz algo sobre o ser, a *diairesis*, enquanto representante da dialética, “busca os gêneros em que cada coisa está incluída, apresentando suas determinações essenciais” (SOUZA, 1997, p. 81), nesse sentido, “o discurso [...] é necessariamente sobre alguma coisa” (*Sof.* 262e) e, assim sendo, é afetado por uma qualidade (*Sof.* 262e).

Podemos analisar esse caráter qualitativo a partir das formas e das letras (261d), a partir das ligações que estas fazem e das redes que se articulam a partir dos elementos que se separam ou se unem. O que o *logos* diairético faz é estabelecer, dentre as ramificações, os predicados que entre si e ditos em ordem, combinam, fazem sentido, encaixam e ajuntam e aqueles que assim não fazem (261e).

A *diairesis*, “evita os perigos das unificações ou sínteses isoladas” (PAVIANI, 1998, p. 825), evidenciando a diferença entre uma despreziosa sucessão de nomes (que não indica algo), e a combinação, “a verdadeira *sumploke*” (MARQUES, 2006, p. 312), está sim indica algo, indica um significado de algo, pois é uma

sucessão acompanhada de ligação [...] [possibilitando] a significação [que] só ocorre no entrelaçamento das diferenças, articulação de diferentes nomes suscetíveis de serem postos em relação uns com os outros (é nessa medida precisa que a alteridade, que torna possível a combinação, é condição para a significação)” (MARQUES, 2006, p. 312).

No plano argumentativo sobre o método diairético, podemos dizer que as definições obtidas ao longo do *Sofista*, só foram possíveis por ter sido mostrado, com as divisões, aquilo de que o sofista participa e aquilo de que não participa, de qual arte ele participa e de qual não participa.

Contudo, também podemos perceber que essas divisões não são procedimentos solitários, que, construída uma definição, não voltam mais a participar do discurso. As divisões se entrelaçam na justa medida em que se articulam para formar a sétima e última definição, pois o valor de significação desta só é possível graças a união das divisões, que mostram suas

significações nas definições precedentes. Isto é, antes da sétima definição, já passou-se pela busca daquilo que o sofista participa ou não, é ou não é, e pode-se articulá-los nos planos de alteridade. Com isso, nas palavras de Marques, “pode-se ir do entrelaçamento (intralinguístico) à comunicação entre gêneros (extralinguística), operando a significação (intra e extralinguística ao mesmo tempo)” (2006, p. 315).

Fundamentalmente, o entrelaçamento faz parte do discurso, isto é, o entrelaçamento faz com que o discurso seja um discurso: um discurso que vai além do ato de nomear, mas que realiza alguma coisa. O discurso transcende a nomeação, a partir da *diairesis*, tendo em vista que por ela o nome torna-se algo mais do que um elemento tautológico, a divisão confere importância ao nome na medida em que abre deles vários “braços” e “caminhos”¹⁶, ao abrir esses vieses, o estrangeiro entrelaça o nome com elementos, que justapostos e em congruência produzem um sentido (o que permite que as divisões ofereçam definições acerca do gênero sofístico).

Só é possível uma definição (para além da nomeação) daquilo que entende-se e atribui-se algum significado, o ato de significar só é possível a partir do entrelaçamento das formas. Esta noção de significado e entrelaçamento, responde às objeções quanto a questão da unidade das divisões e definições, dos comentadores apresentadas no segundo capítulo: a unidade faz com que seja possível o discurso, pois a relação de significação deriva da noção de unidade (MARQUES, 2006), então, se foi possível de uma série de divisões haver seis definições, é implícito que ali há uma unidade que torna possível homologar as divisões em definições.

Nesse sentido, as divisões se entrelaçam formando uma definição, entrelaçamento (*sumploké*) este que exige um acordo entre unidade e multiplicidade de algo que é tema do discurso.

[...] 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.* (Sof. 251a)

¹⁶ Podemos perceber isto ao longo das exemplificações e explicações feitas das divisões às definições, ao longo do segundo capítulo deste trabalho.

A necessidade de tratá-lo como uno ou múltiplo, representa a estrutura predicativa do discurso: aquilo que é, é um algo determinado que além de assim ser, também é um outro que ele mesmo, isto é, é múltiplo e uno. O que já indica a alteridade como o pressuposto do discurso; o homem é homem, mas também é um outro, uma vez que está ligado a predicados que não diz respeito à natureza do próprio ser.

Nos termos de Cornford, o problema não está em algo específico (“homem”) participar de mais de uma Forma (tanto de “bom” quanto de “branco”), para o comentador, isso seria “mera pedância” (CORNFORD, 2003, p. 254). O que estaria sendo exposto em 251a-c é a “lacuna” deixada pela lógica eleata entre unidade e identidade e o *logos* que designa a única e mesma coisa por uma pluralidade de nomes.

Essa “lacuna” deve ser investigada, pois a lógica eleata - com o conceito do *logos* como nomeação e a relação entre identidade (como o sentido exclusivo de ser) e unidade - faz com que a predicação seja impossível: “se não há outro termo além do ser, mas apenas o nome ‘que é’, não há sentido em falar de predicados, uma vez que estes supõem a diferença entre o nome e a qualidade, e a postulação de entidades diferentes” (CAVALCANTE FILHO, 2016, p. 117).

Na tese parmenídica, a predicação está fadada à impossibilidade, pois ela exige a relação do ser com o não-ser. Na linguagem do Estrangeiro, a predicação está ligada ao fato de “atribuir [a uma coisa] muitos nomes” (*pollois onómasi tautòn touto*: 251a), este fato é o “mais natural” (232a) pois a predicação está fundamentada estruturalmente na ontologia que os entes se relacionam, em recíproca comunidade (SILVA, 2012). O que o Estrangeiro propõe é que a mútua relação entre os entes reflete em um discurso, e é “da mútua combinação das formas que o discurso nasce” (259e).

Notamos, portanto, que o problema é gerado como consequência do pressuposto parmenídico “só um é” que impossibilita a predicação e, no limite, também impossibilita o discurso informativo, tendo em vista que no discurso informativo dizer é, fundamentalmente, dizer algo, e este algo “dito pelo discurso deve ser uma coisa determinada, que pode ser reconhecida entre muitas” (SOUZA, 2009, p. 73), conceito este, que vai contra os princípios eleatas.

Para demonstrar a unidade e diferença de todos os entes, Platão contempla sua ontologia a partir da relação entre os cinco gêneros supremos, a saber, Ser, Mesmo, Outro, Movimento e Repouso. Estes são os gêneros mais fundamentais, o entrelaçamento que há entre eles serve como uma espécie de padrão para a relação entre os seres. Todavia, o Ser, o Mesmo e o Outro possuem maior extensão de participação, pois, mais do que se relacionar com tudo, eles também são causas da mistura das demais formas (MARQUES, 2006, pp. 233-234). Nesse sentido,

“temos na tríade do 'ser', do 'mesmo' e do 'outro', as determinações ideais, necessárias e suficientes, que definem o estatuto ontológico da toda a Ideia” (VAZ, 1954, p. 145).

Além disso, com a teoria da participação, Platão permite que se diga que os entes são ou que não são. São, ao participar do Ser e do Mesmo, não serão, quando participar do Outro, “o Outro é uma alteridade-una que unifica as múltiplas alteridades, é a causa da diferença em todos os seres [...] é um ser, o verdadeiro ser daquilo que é diferente, enquanto diferente” (MARQUES, 2006, p. 234). Agora, com a proposta ontológica de Platão, não há um absoluto nada, o não-ser é um outro, que está envolvido pelo o que é, em outras palavras, “sempre que dizemos não ser, não dizemos algo contrário ao ser, mas apenas outro” (*Sof.* 257b).

Não obstante, a participação possibilita o fundamento ontológico para o *logos* que afirma o não-ser de alguma coisa, rompendo, assim, com a rigidez da lógica eleata. Como conseguinte do plano discursivo espelhar o plano ontológico (SOUZA, 2009, p. 155), a teoria da participação estabelece condições para que o discurso e a filosofia¹⁷ sejam possíveis. Dito de outro modo, a predicação possibilita o entrelaçamento dos gêneros que, no discurso, significa o conjunto de nomes que “através do entrelaçamento das formas entre si o enunciado se gera para nós” (259e). Parece-nos, então, que a participação permite ao discurso contemplar e retratar a realidade, nesse sentido, “a conexão representativa do discurso não ocorre em bloco, mas por meio de suas partes (SOUZA, 2009, p. 169), nas palavras de Marques (2006, p. 306) “o que importa é estabelecer através do discurso, os laços que os seres podem tecer entre si e como eles se constituem e, ainda, penas de que modo os discursos mostram (ou não) esse entrelaçamento que existe entre eles [os entes constituintes da realidade]”. Com efeito, o discurso

nos dá alguma indicação relativa às coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente que nomeia, e, a esse entrelaçamento, damos o nome de discurso. (*Sof.* 262d)

Fundamentalmente, o discurso não se limita a nomear, sua principal característica é dizer algo que simboliza a realidade. Isolados, os termos do discurso não fazem jus a função referencial, pois indicam apenas nomes ou ações, mas que não estão relacionadas com nada, a bem dizer, estão soltas e só ganham sentido quando estão devidamente entrelaçados, tendo,

¹⁷ É preciso lembrar que, para Platão, a filosofia está ligada ao discurso.

então, a possibilidade de dizer algo sobre a realidade, correspondendo, então, à função relacional.

É preciso, agora, elucidar como discurso e ontologia estão relacionados, para ficar claro o porquê de Platão ter confrontado a lógica eleata e proposto uma nova ontologia, para isso, faz-se mister explicitar a natureza do discurso. Na compreensão da relação entre discurso e ser, encontra-se o paradoxo do falso, que é formulado sobre o princípio de que dizer e pensar são pensar e dizer algo, e será paradoxal pensar que este algo é uma coisa que não é (SOUZA, 2009, p. 157), o que permite aos sofistas esconderem-se sob o véu da impossibilidade do discurso falso.

Seguindo a exposição feita por Souza (2009), a respeito da estrutura do paradoxo do falso, temos que (a) para que haja algum dizer, algo deve ser dito; (b) este algo dito precisa referir-se a um ser; (c) conseqüentemente, se alguém diz “Teeteto voa” precisa existir um algo deste tipo; (d) o voo de Teeteto é um não-ser; (e) quem profere este enunciado, isto é, Teeteto voa, nada diz, pois é um não-ser; (f) logo, o enunciado é falso e não tem sentido, uma vez que não participa da realidade.

Nesse sentido, o discurso possui duas qualidades: pode ser verdadeiro ou falso (263b). O que corrobora para uma dessas qualidades é o estado das coisas que o enunciado informa, isto é, se há um entrelaçamento entre realidade e enunciado. Quando afirma-se “Teeteto voa”, aplica-se a Teeteto um predicado que existe, contudo, este predicado não participa da realidade do sujeito do enunciado e, com isso, não há o entrelaçamento necessário, tornando o enunciado falso. É a partir dessa perspectiva que o discurso falso é possível, mesmo que o discurso represente aquilo que não é, ele é formado por predicados que existem, ou seja, indicam um ser, mas não corresponde ao estado que o predicado pretendia indicar porque não cabe este tipo de predicado (voar) ao sujeito (Teeteto). Voar não é um referente de Teeteto, mas pode ser de pássaro, por exemplo. Contudo, quando diz “Teeteto voa”, afirma-se discursivamente algo que não existe na realidade, e surge o não-ser que é o Outro daquilo que é, e que oriunda-se da diferença. Com isso, Platão evidencia que o discurso falso é dotado de sentido e podem não ser paradoxais. Com isso, cumpre-se o esforço platônico de mostrar que o não-ser liga-se ao discurso, e nas palavras de Iglésias (1997, p. 28),

Platão rompe com a concepção implícita na tese sofística sobre a impossibilidade do falso, que fazia o discurso um bloco que devia absolutamente, para ter uma significação, fazer a referência a uma realidade complexa descrita pelo bloco. Com essa dissociação do bloco em ὄνομα e ῥήμα, Platão pode fazer com que a significação do discurso seja garantida, não

por uma significação-referência do conjunto dito, mas pela significação-referência de cada uma de suas partes (ὄνομα de um lado, ῥῆμα de outro).

No esforço de mostrar a possibilidade do discurso falso, Platão também apresenta que a *diairesis*, enquanto representante da dialética, indica o discurso não como um bloco, mas algo significativo a partir de suas partes. Deste modo, o significado do discurso não advém daquilo que ele pretende representar, mas é, antes, determinado pela articulação correta entre nomes e verbos. Com efeito, é o entrelaçamento entre as partes e entre os significados que conferem necessariamente sentido ao enunciado que diz algo sobre algo, que diz a realidade. A realidade, por sua vez, resulta do entrelaçamento feito pela Musa jônica (*Sof.* 242d6-e3), entre unidade e multiplicidade

Ao traçar uma ontologia que ao *logos* escolher entre o ser e não-ser, mostrando que estes sempre permanecerão duas formas (*Sof.* 240c), a saber ser e não-ser, que se entrelaçam mas não perdem suas identidades, “Platão apresenta uma ontologia relacional que busca propiciar a convivência da unidade com a multiplicidade, da identidade com a diferença” (SOUZA, 2010, pp.1-18). Nesse sentido, torna-se oportuno ressaltar que para Platão, o *logos* é capaz de compreender a unidade e a multiplicidade de diferenças entre os seres de uma mesma espécie (*Mên.* 72a-e), a *diairesis* seria então, o método que identifica a multiplicidade dentro aquilo que é uno, e as definições convergiam no caráter de identidade.

2.2 Unidade - divisões e definições no *Sofista*

O que precisamos compreender, em nome de uma resposta à crítica levantada dos comentadores, conforme apresentada ao longo do segundo capítulo deste trabalho, em relação à *diairesis*, é como se dá esta unidade nas variações das divisões apresentadas ao longo do *Sofista*. Para estes comentadores, principalmente para Goldschmidt, o problema seria exatamente este: se Platão sempre visa a unidade, conforme apresentamos anteriormente, como pensar aquela diversidade de divisões? Como dar unidade a elas? A cargo de respondermos este “como”, façamos uma análise.

Em 240c, Teeteto se surpreende com “um certo entrelaçamento, no qual o não-ser se amarra ao ser de uma maneira totalmente estranha”, esse entrelaçar (*symploké*) tem, em sua terminologia em grego o prefixo *sym-*, que adiciona à ação a ideia de realização mútua ou em conjunto. Ora,

aquele que é capaz de fazer isso discerne, em um olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes uma das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de *pluralidade de todos e ligada à unidade*; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis. *Sof.* 253d-e (trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa)

O que o Estrangeiro pretende é, justamente, mostrar, em nome da dialética desenvolvida no *Sofista*, que se faz a partir da *diairesis*, “uma unidade que seja a unidade de uma multiplicidade” (MARQUES, 2006, p. 226), e essa afirmação pode ser confirmada, a partir da noção de dialético tida pelo Estrangeiro, conforme expressa na passagem supracitada.

A multiplicidade se expressa pelo parentesco das coisas que, preliminarmente, são distintas uma das outras. Ora, só faz sentido reunir aquilo que está disperso, e a tarefa da reunião é buscar o parentesco entre as coisas que são múltiplas (e estão separadas devido às distinções) e, nesta busca, reconhecer o que há em comum que permitiria a unificação. É deste modo que opera a *diairesis*: divisão e reunião. Abre-se o gênero pois no processo de dividir, descobre-se um traço comum que o unifica, nas palavras de Paviani (1998, p. 824), “para alcançar a unificação é preciso examinar as propriedades ou aspectos e determinar aquilo que é comum”.

Nesse sentido, as divisões mostram em que o sofista se diferencia, seja do filósofo e do político, seja nas próprias artes exploradas ao longo do diálogo, e as reúne na unidade da própria natureza do gênero sofístico. As divisões encontram, assim, unificação, na justa medida em que se entrelaçam em conformidade com a natureza do gênero que por sua vez, tem em si mesmo o poder de receber as divisões e ligá-las.

No *Sofista*, a unidade é conferida pelo gênero da produção de imagens, sendo este o último objeto de divisão da técnica do sofista. De acordo Teeteto (234b), é a partir deste gênero que se atinge a forma mais complexa e diversa do sofista, que reúne tudo em uma só unidade. Ou seja, é a partir do gênero que suporta as divisões que se encontra a unidade que consegue entrelaçar a multiplicidade e a variedade inerente ao gênero a ser dividido, isto é, o gênero da produção de imagens, ao gênero da sofística.

Parece-nos, então, que a *diairesis* mostra seu valor dialético e metodológico na medida em que confere ao gênero sofístico as sete definições: mostra que algo pode ter muitos vieses sem perder sua unidade, que este algo pode ser diversas significações sem que isso implique na perda da unidade, pois, como vimos ao longo das divisões, sempre chegava-se a um ou a vários aspectos do sofista, nesse sentido, ter diferentes definições acerca do sofista, e divisões partidas

de diferentes perspectivas, não significa que elas não apontem para aquilo que o sofista é, elas apenas identificam a diferença presente nos gêneros das coisas.

É pelas diferenças, descobertas pelo procedimento de *diairesis*, que se tem a combinação, ou entrelaçamento, dos elementos uns com os outros. Desta forma, se tem um movimento discursivo: uma dialética que busca os seres e estabelece sua identidade, isto é, que diz a natureza de algo. Assim, a *diairesis*, se mostra como condição do discurso e da identidade, sem ela não teríamos como descobrir as diferenças, pois é por ela que podemos abrir os gêneros e dividi-los até um ponto em que as próprias diferenças encontradas, participam das mesmas formas. Dizer o que algo é, determinar sua identidade e diferenças, implica em um processo de divisões que percorre e constrói etapas de mediação, pois ao dividir, diferencia-se, e ao diferenciar liga-se algo à algo. Não é por ser diferente que uma coisa liga-se à outra; é *por causa* da diferença que a articulação torna-se possível. Ora, esse *por causa* é a *diairesis*, que propõe, a cada momento de divisão, um elemento de diferenciação¹⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho pretendeu apresentar uma proposta de estudo do *Sofista* e, para tanto, focalizou o problema concernente à relação entre *diairesis* e dialética. Ao longo deste trabalho afirmamos que a dialética, nascida do exercício discursivo, é apropriada por Platão como um (senão *o*) instrumento para a busca da verdade, e aquilo que, ao mesmo tempo, carrega a preocupação com a correção metodológica do discurso que se pretende válido e verdadeiro. Em busca de apresentar a *diairesis* como representante da dialética, traçamos algumas considerações em defesa da *diairesis* enquanto um método válido (dialeleticamente). Neste sentido, exploramos as críticas de Goldschmidt (2002), Gill (2008) e Ryle (1965) a respeito da *diairesis* e buscamos refutar as propostas de tais comentadores.

Diante do exposto, nos resta, então, afirmar que é pela *diairesis* que Platão fundamenta as bases que lhe permitem explicar aquilo que é, que lhe permitem mostrar e falar sobre a natureza de algo a partir de suas partes. A proposta ontológica adiciona um grau de legitimidade a mais, pois é a partir da proposta do não-ser ser que Platão consegue implementar a tese da participação e, conseqüentemente, comportar unidade e multiplicidade simultaneamente.

¹⁸ A exemplo da diferença entre técnica produtiva e aquisitiva (*Sof.* 223c-224d); entre a caça e a luta (*Sof.* 224e-226a)

Com isso, a ontologia traçada ao longo do *Sofista*, confere às divisões unidade dentre as multiplicidades apresentadas pelas mesmas, e a partir disso nos é possível propor a *diairesis* como representante da dialética: dentre as diversas definições alcançadas via *diairesis* todas apresentam um ponto de convergência, isto é, uma unidade, pois “isso que que a divisão divide, é então a unidade real de uma Forma (*eîdos*) (...) os gêneros, as Formas, existem, i.é, não são somente abstrações ou conceitos (DIXSAUT, 2001, p. 125; p. 174). Nessa medida, a pluralidade de definições não indicam um caráter aleatório ou uma incapacidade da dialética, indicam a capacidade maior da *diairesis*: trata-se de um método de *diairesis* que investiga ou cerca o objeto pelos seus vários lados, perseguindo-o por todos os caminhos que aos seus olhos se abrem: “através de tudo” (*dià pantôn*) (*Sof.* 253a).

Além disso, ao propor a *diairesis* Platão propõe uma correção metodologia para com a lógica eleata de “só há uma Via de Verdade”, o Estrangeiro (Platão) supera essa obrigatoriedade imposta pela deusa parmenídica, pois ele toma esta via única como ponto de partida e a multiplica e a torna múltipla, pois em cada divisão, há outra divisão. Contudo, o Estrangeiro mostra que não por escolher-se uma via como ponto de partida que há uma obrigatoriedade em continuar nela: muito pelo contrário, o Estrangeiro refaz sua decisão, e “toma” outra via como ponto de análise. Nesse sentido, a estrutura de pensamento original eleata é superada, a visão do método de divisão como um método de decisão dicotômico-unívoca é substituído por um método de múltiplas decisões, o que nos leva a crer que a crítica apresentada à *diairesis* se insira sob uma óptica ortodoxa que se fixa na regra imposta pela deusa do Poema de Parmênides.

A importância da *diairesis* é ratificada tanto no *Sofista* (227b) quanto no *Político* (285d) e, combinando essas passagens com a afirmação do entrelaçamento da dialética com a verdade (*Fedr.* 249b) e com o *nous* (*Rep.* VI, 511a-d), podemos perceber que a *diairesis* faz parte do método de fazer filosofia, e sem ele “é impossível encontrar a verdade e adquirir *nous*” (*Rep.* 536e). Nesse sentido, não se sustentaria a tese de que a *diairesis* é um procedimento inacabado e inoperante enquanto a dupla Estrangeiro-Teeteto chega à natureza do gênero sofístico que apresenta a natureza de tal gênero em sua identidade própria. O mesmo argumento pode ser aplicado à alegação de impotência da *diairesis*: se o alcance da verdade e do *nous* está atrelado ao uso e à eficácia do método de divisão, conforme os trechos acima citados dos diálogos, alegar a falibilidade do método seria concluir que o pensamento platônico renuncia esse alcance.

Edições Consultadas:

PLATÃO, A República: [ou sobre a justiça, diálogo político]; tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2014.

PLATÃO. **Filebo**. Tradução de Fernando Muniz. São Paulo: Edições **Loyola**, 2012.

A República; tradução Carlos Alberto Nunes – 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

Eutidemo; Tradução por Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Loyola, 2011

Fedro; tradução Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

Fedro; tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

Mênon; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

BIBLIOGRAFIA

ACKRILL, J. L. **In defense of Platonic Division**. In Essays on Plato and Aristotle. Oxford: OUP, (1997) 2007.

ADAM, J. **The Republic of Plato: Volume 1**, Books I–V. 2010

AUBENQUE, P.; NARCY, M. **Etudes sur le Sophiste de Platon**. 1991.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.

BENARDETE, S. **The being of the beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman**. Chicago: UCP, 1984.

BOLZANI FILHO, R. **Glauco, guardião do lógos**. Dois Pontos (UFPR) digital, v. 10, p. 11-32, 2013.

BROWN, L. **Definition and Division in Plato's Sophist**. In CHARLES, D. (ed.). Definition in Ancient Philosophy. Oxford: OUP, 2010.

CASERTANO, G. **Dialética**. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (Eds.). Platão. [s.l.] Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 169–188.

CASSIN, B. **O efeito sofístico**. Editora 34, 2005.

CAVALCANTE FILHO, F. A. V. **Os problemas da opinião falsa e da predicação no diálogo Sofista de Platão**. 2016.

CHERNISS, H. **L'enigme de l'ancienne Academie**. Transl. L. Boulakia. Paris: Vrin, 1993.

COLLI, G. **O nascimento da Filosofia**. 2ª edição ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CORDERO, N. L. **PLATON, Le sophiste**. Trad. de Nestor Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.

CORDERO, N. L. **Platón contra Platón: la autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista**. Buenos Aires: Biblos, 2016.

CORNFORD, F. M. **Plato's theory of knowledge: The theaetetus and the sophist**. Courier Corporation, 2003.

CURD, P. **Eleatic Monism and Later Persocratic Thought**. Princeton: Princeton University Press, 1998

DIXSAUT, M. **Platon et le logos de Parménide**. In: Aubenque, P. (Dir) *Etudes sur Parménide*, II. Paris: Vrin, 1987, p.215-253

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

GADAMER, **Hans-Georg**. **L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien**, tr. fr. P. David et D. Saatchian, Paris, Vrin, 1994.

GILL, M. L. **Division and definition in Plato's Sophist and Statesman**, in D. Charles (ed.), *Definition in Greek Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2008.

GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão estrutura e método dialético**. São Paulo, Loyola, 2002.

GUTHRIE, W.K.C. **A History of Greek Philosophy**. Cambridge: UCP, 1962.

HOMERO. **Odisséia**; tradução e prefácio Carlos Alberto Nunes. - [25. ed.] - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

IGLÉSIAS, M. **A relação entre o Não Ser como Negativo e o Não Ser como Falso no Sofista de Platão**. In: *O que nos faz pensar*, n. 11, 1997, p. 5-44.

MARQUES, M. P. **Image and aporia in Plato's Sophist**. *Clássica*. São Paulo, 13/14, p. 189-204, 2000/2001.

MARQUES, M.P. **Platão, pensador da diferença - uma leitura do Sofista**. Editora UFMG, 2006.

MCCABE, M. M. **Plato's Individuals**. Princeton University Press, New Jersey, 1994.

MORAVCSIK, J. M. E. **The Anatomy of Plato's Divisions**. In: LEE, E. N.; MOURELATOS, A. P. D.; RORTY, R. M. (Ed.). *Exegesis and Argument*. Assen: 1973.

PAVIANI, J. **Identificação dos processos dialéticos em Platão**. Veritas (Porto Alegre), v. 43, n. 4, p. 817-841, 1998.

PELLEGRIN, P. **Le Sophiste ou de la division. Aristote-Platon-Aristote**. In: AUBENQUE, P. (Dir.). Etudes sur le Sophiste de Platon. Napoli: Bibliopolis, 1991, p. 389-416.

PHILIP, A. **Platonic diairesis**. Transactions of the American Philosophical Society 97 (1966) p. 335-358.

ROBINSON, R. **Plato's Earlier Dialectic**. New York: Vail-Ballou Press, 1941.

ROSEN, Stanley. **Plato's Sophist: The drama of original and image**. New Haven: Yale University Press, 1983.

RYLE, G. **Plato's Progress**. Cambridge: CUP, 1965.

SANTOS, J. T. **Para Ler Platão - O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SANTOS, J. T. **Da natureza**. Brasília : Thesaurus, 2000.

SANTOS, J. T. **Para ler Platão I- A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. Edições Loyola, 2008.

SANTOS, J. T. **PLATÃO. Saber e formas: estudo de filosofia no Eutifron de Platão**. 1987.

SELIGMAN, P. **Being and not-being: An introduction to Plato's Sophist**. Springer Science & Business Media, 2012.

SILVA, A. L. B. **Platão e a terceira margem do rio: um estudo sobre Divisão e Ontologia das Ideias no Sofista**. 2012.

SOUZA, Elaine Christina de. Sobre a teoria da participação das formas no Sofista de Platão. **Revista Hypnos**, n. 3, 1997.

SOUZA, E. C. **Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

SOUZA, E. C. **Negation and difference in Plato**. Trans/Form/Ação, v. 33, n. 1, p. 1-18, 2010.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia VI-Ontologia e história**. Edições Loyola, 2001.

VLASTOS, G. **Socractic Studies**. New York: Cambridge University Press, 1994.

ANEXO: PLANO DE CURSO

1. INTRODUÇÃO

Com a Lei 13.415/2017, promulgada no governo de Michel Temer, a reforma do Ensino Médio foi regulamentada. Segundo os Parâmetros Curriculares do Ensino Médio (BRASIL, 2000, p. 09), em concordância com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) nº 9.394/1996, o “Ensino Médio é Educação Básica”, isto é, o Ensino Médio é direito de toda cidadão brasileiro. A Lei nº 9.394/1996 estipulava:

Art. 36. O currículo do ensino médio observará o disposto na Seção I deste Capítulo e as seguintes diretrizes:

I – destacará a educação tecnológica básica, a compreensão do significado da ciência, das letras e das artes; o processo histórico de transformação da sociedade e da cultura; a língua portuguesa como instrumento de comunicação, acesso ao conhecimento e exercício da cidadania; II – adotará metodologias de ensino e de avaliação que estimulem a iniciativa dos estudantes III – será incluída uma língua estrangeira moderna, como disciplina obrigatória, escolhida pela comunidade escolar, e uma segunda, em caráter optativo, dentro das disponibilidades da instituição. IV – serão incluídas a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias em todas as séries do ensino médio. (Incluído pela Lei nº 11.684, de 2008) (BRASIL, 1996).

Agora, com a Lei nº 13.415/2017 há algumas modificações pontuais:

Art. 36. O currículo do ensino médio será composto pela Base Nacional Comum Curricular e por itinerários formativos, que deverão ser organizados por meio da oferta de diferentes arranjos curriculares, conforme a relevância para o contexto local e a possibilidade dos sistemas de ensino, a saber: I – linguagens e suas tecnologias; II – matemática e suas tecnologias; III – ciências da natureza e suas tecnologias; IV – ciências humanas e sociais aplicadas; V – formação técnica e profissional.

Para com as disciplinas foi-se estabelecido que:

Art. 35-A § 2º A Base Nacional Comum Curricular referente ao ensino médio incluirá obrigatoriamente estudos e práticas de educação física, arte, sociologia e filosofia. (BRASIL, 2017)

§ 3º O ensino da língua portuguesa e da matemática será obrigatório nos três anos do ensino médio, assegurada às comunidades indígenas, também, a utilização das respectivas línguas maternas. (BRASIL, 2017)

Importa salientar, por oportuno, que enquanto as disciplinas de língua portuguesa e matemática ligam-se à palavra “ensino”, para falar dos temas de educação física, arte, sociologia e filosofia foi-se empregado as palavras “estudo” e “prática”, sem maiores orientações. O que abre para brecha para questionarmos que, se por um lado tais temas foram contemplados no texto da lei, por outro se há uma discrepância entre os “valores” e “pesos” entre os conteúdos: uns podem ser estados e praticados, mas não obrigatoriamente ensinados, tanto é que:

§ 7º A integralização curricular poderá incluir, a critério dos sistemas de ensino, projetos e pesquisas envolvendo os temas transversais de que trata o caput (BRASIL, 2017).

Significando, então, que tais temas podem ser mesclados em outros conteúdos das áreas salvaguardadas como disciplinas formais. Nesse sentido, a educação física, arte, sociologia e filosofia perdem o título de disciplinas formais e são entendidas como temas transversais que farão parte do currículo por meio de projetos e pesquisas.

Nesse sentido, a Lei nº 13.415/2017 se salvaguarda em relação à LDB que inclui, no ensino médio, obrigatoriamente, estudos e práticas de educação física, arte, sociologia e filosofia (Art. 35-A, § 2º) ao afirmar:

A critério dos sistemas de ensino, poderá ser composto itinerário formativo integrado, que se traduz na composição de componentes curriculares da Base Nacional Comum Curricular - BNCC e dos itinerários formativos, considerando os incisos I a V do caput. (BRASIL, 2017)

Diante deste quadro, em que não há obrigatoriedade da Filosofia como disciplina, mas sim como itinerários formativos, houve uma alteração da BNCC: há competências e habilidades a serem desenvolvidas pelas áreas do conhecimento e, cabe ao docente trabalhar algumas dessas competências e habilidades, aquelas referentes à Filosofia encontram-se na área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Com exceção das disciplinas obrigatórias, a saber, Matemática, Língua Portuguesa e Língua Estrangeira Moderna - Inglês, as disciplinas, a partir do 2º ano do Ensino Médio, tornam-se eletivas. Pensando nisso, este plano de curso é destinado para alunos deste ano e tem como objetivo apresentar a história da filosofia, entendendo-a como meio para se indagar a realidade, para reflexão sobre as questões que são fundamentais para os homens, em cada época. Esta é a preocupação deste plano de curso ao apresentar a filosofia no Ensino Médio: a busca

pelo ensino da reflexão filosófica, instrumentalizando os alunos para estarem aptos a compreender e atuar em sua realidade.

Uma apresentação mínima da história da filosofia necessitaria muito mais do que a carga horária destinada à disciplina no Ensino Médio, desta maneira, este plano de curso segue as recomendações da Proposta Curricular para o Ensino Médio, pela Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais, e propõe:

partir dos temas e analisá-los filosoficamente, ou seja, mediante conceitos e argumentos cujo lugar por excelência é a História da Filosofia. Isso não significa, no entanto, que a leitura dos textos deva ser feita numa perspectiva exclusivamente histórica. Autores e textos estão no programa prioritariamente enquanto lugares de tratamento de um tema filosófico, o que possibilita um diálogo entre a tradição e os problemas contemporâneos. (Filosofia: proposta curricular (ensino médio), 2008).

Nesse sentido, e seguindo as recomendações do CBC de filosofia do Estado de Minas Gerais, este plano de curso apresenta o campo de investigação a ser trabalhado, neste caso, Teoria do Conhecimento, temas e habilidades, conceitos (que definem e delimitam o tema) e o conteúdo, aquilo que objetiva-se trabalhar em cada aula.¹⁹

2. PLANO DE CURSO

1. **Turma:** 2º ano do Ensino Médio

2. **Objetivo geral:** trabalhar a História da Filosofia a partir da teoria do conhecimento.

3. **Objetivos específicos:**

- a. Analisar os eixos temáticos da filosofia, como fundamentos essenciais para a vida, para a academia e atividades profissionais.
- b. Proporcionar competências e habilidades ao educando, para interpretar e aplicar os conceitos filosóficos no contexto da sociedade;
- c. Estimular no aluno o desenvolvimento da capacidade de análise crítica dos fatos, dos acontecimentos, da realidade como um todo;
- d. Incentivar os estudantes a questionarem, a indagarem acerca dos fenômenos filosóficos a fim de adotarem uma atitude crítica diante da realidade;

¹⁹ Além de ser este o modelo de plano de curso indicado pela Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais, este foi o modelo adotado pelos Professores Supervisores no Estágio feito em 2019.

- e. Incentivar o aprofundamento teórico do aluno, como fator importante na reflexão filosófica diante do mundo e do exercício da cidadania;
- f. Contextualizar conhecimentos filosóficos, tanto no plano de sua origem específica quanto em outros planos: o pessoal, o entorno sócio-político, histórico e cultural; a sociedade científico-tecnológica.

4.Competência a ser desenvolvida:

Analisar processos políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais nos âmbitos local, regional, nacional e mundial em diferentes tempos, a partir da pluralidade de procedimentos epistemológicos, científicos e tecnológicos, de modo a compreender e posicionar-se criticamente em relação a eles, considerando diferentes pontos de vista e tomando decisões baseadas em argumentos e fontes de natureza científica. (BRASIL, 2018, p. 571)

5.Habilidades a serem desenvolvidas:

(EM13CHS101) Identificar, analisar e comparar diferentes fontes e narrativas expressas em diversas linguagens, com vistas à compreensão de ideias filosóficas e de processos e eventos históricos, geográficos, políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais.

(EM13CHS103) Elaborar hipóteses, selecionar evidências e compor argumentos relativos a processos políticos, econômicos, sociais, ambientais, culturais e epistemológicos, com base na sistematização de dados e informações de diversas naturezas (expressões artísticas, textos filosóficos e sociológicos, documentos históricos e geográficos, gráficos, mapas, tabelas, tradições orais, entre outros). (BRASIL, 2018, p. 572)

6. **Período:** um ano letivo: 32 aulas de 50 minutos, divididas em quatro bimestres, assim sendo, serão oito aulas por bimestre.

7. **Bibliografia básica:** GALLO, Silvio. **Filosofia: experiência do pensamento.** Ed Scipione, SP, 2013.

8. **Bibliografia secundária:** ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: Introdução à filosofia.** 2a ed. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. **Temas de Filosofia.** São Paulo: Moderna, 2005.

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia.** 4a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

____ __, **História da Filosofia**. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

BUZZI, Arcângelo. **Filosofia para principiantes: a existência humana no mundo**. 6a ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

CHÂTELET, F. **História da Filosofia, idéias e doutrinas - o século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, s/d, 8 vol.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1995.

CORO I, Cassiano et al. **Para Filosofar**. São Paulo: Scipione, 2000.

COTRIM, G. **Fundamentos da Filosofia: História e Grandes Temas**. São Paulo: Saraiva, 2005.

DURANT, W. **A História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996, Coleção Os Pensadores.

FOLSCHEID, Dominique; WUNEMBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia Filosófica**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

REALE, G. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulinas, volumes I, II e III, 1991.

SEVERINO, A. J.. **Filosofia**. São Paulo: Cortez, 1993.

PLANEJAMENTO ANUAL

PRIMEIRO BIMESTRE

TEMA	HABILIDADES	CONCEITOS	CONTEUDO
<p>Tipos de conhecimento:</p> <p>a. A emergência da filosofia</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Refletir sobre a atitude crítica. - Compreendermos a importância da pergunta e da resposta: Para que filosofia? - Analisar como surge o pensamento filosófico, a atitude filosófica, a reflexão sistemática filosófica. - Compreender a origem da palavra “FILOSOFIA”. - Refletir sobre o que perguntavam os primeiros filósofos bem como onde aconteceu o seu surgimento e em quais condições históricas. - Perceber as possibilidades de conexões entre os conhecimentos filosóficos e aquelas produzidas em outros campos do saber, estabelecendo vias de 	-Filosofia	<p>Aula 01: O que é filosofia?</p> <ul style="list-style-type: none"> a. O que não é filosofia b. O pensamento filosófico c. Definição e Origem etimológica <p>Aula 02: Continuação da aula anterior</p> <ul style="list-style-type: none"> a. As origens gregas da filosofia b. Reflexão filosófica <p>Aula 03: A utilidade da filosofia</p> <ul style="list-style-type: none"> a. O que é a dúvida filosófica? b. O que é a atitude filosófica?

comunicação e articulação entre eles.

- Conduzir o aluno na “experiência” filosófica ou da filosofia, entendida como um campo de aprendizagem da consciência.

- Descrever, como em um passo a passo, as três etapas básicas do processo de filosofar: o estranhamento, o questionamento e a resposta filosófica.

Aula 04:

Continuação da aula anterior

- a. O que é um problema filosófico?
- b. Contraposição entre filosofia e opinião

Aula 05:

- a. A importância da filosofia nos dias de hoje
- b. Conexões entre os conhecimentos filosóficos e outros campos do saber

Aula 06:

- a. Filosofia como experiência existencial
- b. Debate com os alunos a respeito do que entendem como filosofia.

Aula 07:

Revisão dos conteúdos para a prova bimestral.

			Aula 08: Prova bimestral
--	--	--	------------------------------------

METODOLOGIA

- aulas expositivas para apresentação e discussão dos conteúdos;
- análise, produção / construção de textos de caráter dissertativo;
- debates sobre o que o aluno entendeu do conteúdo trabalhado;
- análise de charges
- discussão e resolução das questões propostas pelo livro didático e outros;

Métodos avaliativos:

Debate (aula 06): valor 30%

Visto e participação: valor 30%

Prova bimestral: valor 40%

SEGUNDO BIMESTRE

TEMA	HABILIDADES	CONCEITOS	CONTEÚDO
<p>Tipos de conhecimento:</p> <p>A filosofia na história</p>	<p>- Compreender as funções do Mito.</p> <p>- Pensar sobre a identidade do Mito.</p> <p>- Conhecer a caminhada da consciência mítica para a consciência filosófica.</p> <p>- Refletir sobre o Mito Contemporâneo e suas características.</p> <p>- Analisar a convivência entre o Mito e a Filosofia.</p> <p>- Compreender o senso comum como ponto de partida para o filosofar, para o pensamento sistemático.</p> <p>- Relacionar mito e filosofia</p>	<p>- Filosofia</p> <p>-Mito</p>	<p>Aula 01:</p> <p>Consciência mítica</p> <p>a. Definição de mito</p> <p>b. Funções do mito</p> <p>Aula 02:</p> <p>Continuação da aula anterior</p> <p>c. Teogonia e Cosmogonia</p> <p>d. Do mito à filosofia</p> <p>Aula 03: A convivência entre mito e filosofia</p> <p>a. Há ruptura ou continuidade entre mito e filosofia?</p> <p>b. Filosofia: a busca pela explicação racional das coisas.</p>

			<p>Aula 04: Continuação da aula anterior</p> <ul style="list-style-type: none">c. Filosofia e Senso Comumd. Filosofia e a proposta de Senso Crítico <p>Aula 05:</p> <ul style="list-style-type: none">a. Os mitos ainda estão presentes na sociedade contemporânea?b. Tema transversal: fake news e o exercício crítico <p>Aula 06: Apresentação de trabalho em grupo</p> <ul style="list-style-type: none">a. Tema: o mito contemporâneo e suas características <p>Aula 07: Revisão dos conteúdos para a prova bimestral.</p> <p>Aula 08: Prova bimestral</p>
--	--	--	--

METODOLOGIA

- aulas expositivas para apresentação e discussão dos conteúdos;
- análise, produção / construção de textos de caráter dissertativo;
- debates sobre o que o aluno entendeu do conteúdo trabalhado;
- análise de charges;
- discussão e resolução das questões propostas pelo livro didático e outros;

Métodos avaliativos:

Trabalho em grupo e apresentação do mesmo (aula 06): valor 30%

Visto e participação: valor 30%

Prova bimestral: valor 40%

TERCEIRO BIMESTRE

TEMA	HABILIDADES	CONCEITOS	CONTEÚDO
A diversidade dos saberes	- Distinguir e relacionar: conhecimento empírico e conhecimento inteligível; racionalidade e crença; opinião e ciência.	- Ciência - Racionalidade e Crença - Conhecimento empírico e conhecimento inteligível - Senso comum - Aparência e Essência	Aula 01: Introdução aos préssocráticos a. <i>A physis</i> b. <i>A arché</i> Aula 02: Continuação da aula anterior c. Apresentação das “escolas”: jônica; itálica; eleática; atomista. d. O embate filosófico entre Heráclito e Parmênides Aula 03: Introdução aos sofistas a. Introdução sobre a <i>pólis</i> grega b. Contextualização ao pensamento dos sofistas Aula 04: Continuação da aula anterior

			<p>c. Retórica e Erística</p> <p>d. O uso da retórica e da erística</p> <p>Aula 05:</p> <p>a. Introdução ao pensamento de Górgias</p> <p>b. Introdução ao pensamento de Protágoras</p> <p>Aula 06:</p> <p>Trabalhando em grupo:</p> <p>a. Pesquisar e produzir um texto (mínimo 10 linhas) sobre as ideias de outros sofistas.</p> <p>Aula 07:</p> <p>Revisão dos conteúdos para a prova bimestral.</p> <p>Aula 08: Prova bimestral</p>
--	--	--	---

METODOLOGIA

- aulas expositivas para apresentação e discussão dos conteúdos;
- análise, produção / construção de textos de caráter dissertativo;
- debates sobre o que o aluno entendeu do conteúdo trabalhado;
- análise de charges;
- discussão e resolução das questões propostas pelo livro didático e outros;

Métodos avaliativos:

Trabalho em grupo: valor 30%

Visto e participação: valor 30%

Prova bimestral: valor 40%

QUARTO BIMESTRE

TEMA	HABILIDADES	CONCEITOS	CONTEÚDO
<p>A diversidade dos saberes</p>	<p>Confrontar a racionalidade filosófica e a racionalidade científica, através de suas rupturas e continuidades.</p>	<p>- Ciência - Racionalidade e Crença - Conhecimento empírico e conhecimento inteligível - Senso comum - Aparência e Essência</p>	<p>Aula 01: Sócrates</p> <p>a. Contextualização do Pensamento socrático</p> <p>b. Ironia e Maiêutica</p> <p>c. Sócrates e os Sofistas</p> <p>d. Sócrates e a reviravolta antropocêntrica “Só sei que nada sei”.</p> <p>Aula 02: Platão</p> <p>a. quem foi Platão</p> <p>b. teoria do conhecimento em Platão</p> <p>c. teoria das ideias</p> <p>Aula 03: continuação da aula anterior</p> <p>a. Apresentação do Mito da Caverna (<i>Rep.</i> VII)</p> <p>b. Apresentação de um trecho específico do filme “<i>Matrix</i>”.</p> <p>1. Aula 04: Método dialético em Platão</p>

			<ul style="list-style-type: none">a. recapitulação de como se dá o processo de conhecimentob. Teoria da Reminiscênciac. Teoria da Participaçãod. Conhecimento Verdadeiro <p>1. Aula 06: Aristóteles</p> <ul style="list-style-type: none">a. Introdução ao pensamento aristotélicob. natureza humana e condição humanac. A estruturação das ciênciasd. Ciências teóricas e práticas <p>Aula 07: Debate</p> <ul style="list-style-type: none">b. O que pode ser “caverna” contemporânea? <p>Aula 08: Prova bimestral</p>
--	--	--	---

METODOLOGIA

- aulas expositivas para apresentação e discussão dos conteúdos;
- análise, produção / construção de textos de caráter dissertativo;
- debates sobre o que o aluno entendeu do conteúdo trabalhado;
- análise de charges;
- discussão e resolução das questões propostas pelo livro didático e outros;

Métodos avaliativos:

Debate (aula 06): valor 30%

Visto e participação: valor 30%

Prova bimestral: valor 40%

AULA PARADIGMÁTICA

I. Dados de identificação

“Docente”: Bárbara Helena de Oliveira Santos

Nível: 2º ano - Ensino Médio

II. Tema

Erística: o que é?

III. Objetivos

Objetivo geral: Introduzir os estudantes no tema da erística, como ela era entendida por Platão e como foi tratada por esse filósofo ao longo da tradição filosófica a partir do legado deixado por este filósofo. Introduzir aos estudantes à erística proposta por “uma nova tradição” tendo como suporte Barbara Cassin.

Objetivos específicos: Propor aos estudantes que tracem uma “linha tênue” entre as duas tradições, além disso objetiva-se com essa aula que a partir dos conceitos apresentados pelos estudantes, possa-se desenvolver os conceitos-chave no pensamento tanto de Platão quanto dos sofistas. Tendendo mais, neste primeiro momento, para os sofistas, de modo a fixar aos alunos o que a Erística. Tomar como guia na exposição as seguintes questões: existe um problema na erística? Se sim, para quem e por que?

IV. Conteúdo

Erística; sofística

V. Metodologia de desenvolvimento do tema

Aula expositiva acompanhada de questionamento sobre um conhecimento prévio do tema. Tentar desdobrar o tema com base nos questionamentos e nas intervenções durante a aula. O momento prático também será contemplado através do debate e do momento avaliativo.

1º momento: instigar os estudantes e envolvê-los no tema da educação ateniense, promovendo uma introdução ao tema da aula. 2º momento: apresentar o recorte de textos filosóficos e/ou comentários de estudiosos para auxiliar na exposição do conteúdo. 3º momento: introdução aos conceitos importantes sobre erística, sofística e a tradição filosófica. 4º momento: desenvolver os pontos mencionados e mostrar como cada um se relaciona com outros demais. 5º momento: aplicação de uma atividade para analisar a

desenvoltura dos estudantes sobre o tema, **o modo como eles articulam a exposição da aula com a própria visão de mundo.**

Conforme o planejamento, espera-se que esse plano de aula tome no máximo 01 aulas de 50 minutos. A atividade avaliativa será extraclasse.

VI. Recursos didáticos

Como o recurso metodológico é o expositivo, fazer uso da lousa e uma folha impressa do conteúdo resumido em tópicos.

VII. Avaliação

Consistirá em um formulário de 5 questões

VIII. Bibliografia

CASSIN, B. **O efeito sofisticado**. Editora 34, 2005.

CASSIN, B. **Ensaaios sofísticos**. São Paulo: Siciliano, 1990.

CORNFORD, F.M. **Antes e depois de Sócrates**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COSTA, R.R.S. **O projeto filosófico de Isócrates, no discurso contra os sofistas**. 2010.

CRUZ, M.B. **Um breve estudo explicativo do livro " O movimento sofista" de KERFERD, G.B.** Cadernos do PET Filosofia, v. 6, n. 11, p. 93-100, 2016.

DE ARAÚJO, D.V. **Acerca dos preconceitos contra os sofistas**. Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação, n. 10, 2014.

KERFERD, G.B. **The Sophistic Movement**. New York: Cambridge University Press, 1981.

MARQUES, M.P. **Platão, pensador da diferença - uma leitura do Sofista**. Editora UFMG, 2006.

Saraiva, A. A. P. **A Genialidade Contraditória de Antifonte**. PHAINE: Revista De Estudos Sobre Antiguidade, 2016.

Roteiro de aula:

Conforme o cronograma, o momento inicial da aula será o de instigar os estudantes sobre o tema proposto de modo a envolvê-los em uma reflexão. Perguntas como “o que é erística?” “quem a pratica?” “qual a atividade dos sofistas?” serão norteadoras nessa aula.

Faremos uma primeira exposição sobre a educação ateniense, para contextualizar como “surgiram” os sofistas e a erística, este momento será breve, tendo em vista os 50 minutos de aula (e como é uma aula online não estarei preocupada em tirar desses 50 minutos o tempo dos alunos acalmarem e concentrarem). Mesmo que breve, será mostrado o momento que Atenas estava: o nascimento da democracia e o surgimento de uma nova *areté*, que passara de significar o jovem guerreiro bom e cheio de confiança, para significar excelência moral e cívica.

Feito isso, será exposto o contexto dos sofistas para esse novo modo de vida ateniense, que passava de aristocrata para democrática. Partiremos do seguinte pressuposto: “os sofistas desenvolveram, com a erística, uma forma de pensar autônoma e consciente sobre a vida prática de uma sociedade e, assim, instituiu um fenômeno que tem uma grande referência para a história da educação: os sofistas “foram considerados os fundadores da ciência da educação porque foram eles que estabeleceram a fundamentação prática e teórica da pedagogia, seguida ainda nos dias de hoje” (ARAÚJO, 2014, pp. 15-29).”

Em contrapartida a esta fala e para gerar dúvida ao aluno (o que também gerará interesse) apresentaremos a seguinte proposta: “[os erísticos] não tinha o menor interesse em alcançar conhecimento algum. O que eles queriam era ridicularizar o adversário, confundi-lo, refutá-lo a qualquer preço, ganhando assim a disputa. Para isso, não tinha menor escrúpulo em viciar os argumentos, criando dessa forma os argumentos sofisticados, argumentos erísticos ou simples sofismas. (IGLÉSIAS, 2005, p. 43)”.

Após a apresentação dos recortes, começaremos a exposição oral sobre os pontos mais importantes sobre erística, como por exemplo se o que Platão entendia dela, apontado o segundo recorte como um trecho cunhado na tradição platônica. Espera-se que ao final da aula os alunos saibam o que a erística e como a história da filosofia, com Platão, a pintou, de modo a poder emitir sua própria opinião sobre.

Questões norteadoras:

1. Qual a importância dos sofistas para a História da Filosofia?
2. O que os sofistas pretendiam com a erística?
3. Como Platão entendia a erística? Era algo positivo ou negativo?
4. Ao seu ver os sofistas produziam um tipo de conhecimento? Esse conhecimento era benéfico?
5. Ao seu ver, se hoje tivéssemos uma disciplina que te ensinasse a argumentar e persuadir, que te ensinasse a arte de falar bem, seria benéfico para você e para a nossa sociedade? Você considera a Filosofia como essa disciplina?

Referências bibliográficas deste plano de curso

BRASIL, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases

da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 dez. 1996. BRASIL, Lei nº 13.145, de 16 de fevereiro de 2017. Altera a Leis nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.

BRASIL, Ministério da Educação (MEC). **Base Nacional Comum Curricular (BNCC).** Brasília, DF: 2018.

BRASIL, Ministério de Educação/Secretaria de Educação Média e Tecnológica. **Parâmetros curriculares nacionais: ensino médio.** Brasília, MEC/SEMTEC, 2000.

MARQUES, Marcelo; KAUARK, Patrícia; BIRCHAL, Telma. Filosofia: proposta curricular (ensino médio). **Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais,** 2008

