

7. ANÁLISE DA DIAIRESIS COMO PROPOSTA ONTOLÓGICA

7.1) Definição essencial ou “caracterização única”?

Um dos pontos mais controversos de toda a obra de Platão é a razão das diversas definições do sofista dadas no início do diálogo homônimo. A questão é sumamente relevante e, com razão, da interpretação que se dá a essa passagem dependerá a maneira como entendemos a última fase do pensamento platônico. Existem basicamente dois grandes grupos de interpretação. O primeiro deles, cujo grande representante é Moravcsik, toma todas as sete definições como igualmente válidas, por não se tratar de definições essenciais, mas sim de “caracterizações únicas”. Segundo essa leitura, da mesma maneira como a forma do número dois pode ser igualmente delimitada pelas expressões “antecessor do três na série dos números naturais” ou “raiz cúbica de oito” ou “o primeiro número primo”, assim também o sofista poderia ser igualmente caracterizado como “varejista do conhecimento” ou “caçador de jovens ricos” ou ainda “produtor de imagens”. Moravcsik admite a existência de uma hierarquia entre essas caracterizações, que seria a razão do prosseguimento da discussão mesmo depois de encontradas várias delimitações válidas; mas isso contudo não significa que houvesse uma definição certa e outras erradas. O termo moderno “definição”, aliás, não seria apropriadamente empregado nesse caso, diz o intérprete: ele levaria a pressupor a delimitação de uma essência em sentido forte. Diz Moravcsik (1973, p. 165):

This way of construing the ‘logoi’ leaves it quite open whether an art like sophistry is to be grasped through one division or many. The ‘logos’ is simply a unique characterization; nothing is said about synonymy, equivalence, etc. hence the retuctance of this writer to use the expression ‘definition’ in this context.¹

¹ Tradução minha: “Essa maneira de construir os ‘logoi’ deixa bastante em aberto se uma arte como a sofística deve ser alcançada por uma divisão ou por muitas. O ‘logos’ é apenas uma caracterização única; nada se diz a respeito de sinonímia, equivalência etc. e daí a relutância deste autor em usar a expressão ‘definição’ nesse contexto.”

Outros intérpretes, como Cornford (1960) e Taylor (1961), crêem que não: as primeiras definições do sofista são tentativas malogradas que não atingem o propósito de circunscrever a essência do objeto investigado. Elas ajudam a elucidar a questão na medida em que apresentam aspectos pelos quais os sofistas são comumente reconhecidos, mas são fundamentalmente tentativas erradas de definição, hipóteses que devem ser abandonadas.

A controvérsia tem naturalmente consequências importantes. Afirmar que as definições são caracterizações únicas não implica necessariamente dizer que os entes são desprovidos de uma essência em sentido forte, mas certamente abriria essa possibilidade. Se se aceita essa tese, o último Platão poderia estar flertando com uma espécie de nominalismo: os entes poderiam ser compreendidos como agregados de propriedades ontológicas sem hierarquia ou sem um centro forte e estruturante, e como tais poderiam ser alvos de diferentes recortes epistemológicos. A diferença entre o último Platão e aquele dos grandes diálogos da maturidade seria grande, quase abismal. Se, ao contrário, crê-se na hipótese contrária, as incompatibilidades entre a teoria das formas clássica e sua versão tardia são bem mais tênues, e podem ser encaradas como uma mera revisão ou ajuste interno.

Existem fortes razões, creio, para desconsiderar a hipótese das caracterizações únicas igualmente válidas. A principal delas é a que se segue. Tal hipótese supõe que um mesmo conjunto de entes esteja sendo delimitado pelas diversas definições. Da mesma maneira como é o mesmo “número dois” que se delimita com as fórmulas “metade de quatro” e “dobro de um”, assim deveriam ser os mesmos indivíduos abrangidos pelas sete definições do *Sofista*. Em termos anacrônicos, poderíamos dizer que as diversas definições deveriam ter intenções diferentes, porém com a mesma extensão em todos os casos. Ora, o que se vê nas sucessivas definições do *Sofista* é que elas estabelecem conjuntos mutuamente excludentes. A primeira (“caçador de jovens ricos”) e a quinta definições (“contraditor que ganha dinheiro para se exibir em público”, paráfrase) até podem ser coadunadas entre si e com as demais; a segunda, a terceira e a quarta, entretanto, parecem necessariamente se excluir reciprocamente. Um mesmo indivíduo não pode ao mesmo tempo ser vendedor exclusivo de seus próprios

produtos e atravessador de produtos alheios, ou comerciante do varejo e simultaneamente do atacado. Excludentes entre si, elas não podem ser indiferentemente válidas. A esse respeito, aliás, é bastante interessante a proposição de Cornford (1960, pp. 173-177), segundo a qual algumas das definições iniciais do diálogo tinham como alvo sofistas específicos, ilustres figuras contemporâneas de Platão; outras poderiam visar a grupos de indivíduos também facilmente reconhecíveis pelo leitor de sua época. “Caçador de jovens ricos” seria uma referência a Protágoras; Hípias se enquadraria entre os comerciantes de sabedoria; a quinta definição, como aliás percebe qualquer leitor familiarizado com a obra de Platão, parece ser uma referência aos irmãos Eutidemo e Dionisodoro.

O fato de que as definições não se equivalem, e de que é preciso buscar a única proposição capaz de expressar a essência do ente investigado, fica também bastante claro pelo passo 231b-c: “Mas sinto-me hesitante ante a multiplicidade de seus aspectos: como deverei realmente definir a sofística se quiser dar uma fórmula verídica e segura?” E mais adiante, em 232a:

Estrangeiro: Não crês, que, quando um homem se nos apresenta dotado de múltiplos misteres, ainda que para designá-lo baste o nome de uma única arte, trata-se apenas de uma aparência, que não é uma aparência verdadeira, e que ela, evidentemente, só se impõe, a propósito de uma dada arte, porque não sabemos nela encontrar o centro em que todos esses misteres vêm unificar-se, ficando nós, dessa forma, obrigados a dar, a quem for assim dotado, vários nomes em lugar de um só?

Há pois, no entender do Estrangeiro, uma essência a ser buscada, a qual, encontrada e expressa em palavras, unificaria todas as aparências enganosas de que o sofista se revestiu. Essa essência unificadora, conforme veremos a seguir, pode não ser uma unidade pura, autônoma e incomposta, tal como concebida anteriormente, mas certamente existe e merece esse nome. A diferença entre as definições portanto não é a de uma gradação entre uma caracterização boa e outra melhor; é a significativa diferença entre uma definição essencial correta e outras inadequadas. O que se busca nos diálogos da trilogia inacabada é uma definição essencial, com todo o peso dessa palavra. As seis primeiras definições do sofista

são portanto hipóteses abandonadas, e não caracterizações indiferentemente válidas.

7.2) A *symploké ton eidon*, a estrutura do real e a relação entre linguagem e mundo.

Se tomarmos o diálogo *Sofista* como um todo e analisarmos os assuntos de que ele trata, veremos que, por trás da aparência de heterogeneidade, existe entre eles uma íntima relação, e que não é mera contingência o fato de serem todos eles abordados na mesma obra. Logo no início, diz-se que o propósito da investigação é o de discutir a natureza da arte sofística; para tanto, utiliza-se o método das divisões; fala-se da possibilidade da existência de imagens; aborda-se o tema da *symploke ton eidon*, isto é, a tessitura das formas imateriais; apresenta-se uma teoria da predicação e, a partir dela, uma teoria da predicação negativa. O fundo que une todos esses assuntos é uma complexa visão da estrutura da realidade e da relação entre essa complexa estrutura e o discurso humano. Todas elas têm relação, conforme veremos, com o método das divisões.

Platão parece ter três preocupações principais no mencionado diálogo: 1) falar da estrutura ontológica do real; 2) falar do tecido da linguagem; 3) e, sobretudo, expor a forma como o tecido da linguagem seria capaz de reproduzir as articulações existentes no real. A idéia é estabelecer a tese do *isomorfismo*, segundo a qual mundo e *logos* têm um fundo estrutural semelhante, e com isso superar a tese contrária, adotada pelos sofistas, de que a linguagem seria uma esfera independente e inteiramente autônoma em relação ao real. Tal tese era especialmente conveniente para o exercício da sofística, uma vez que "liberaria" a palavra para o exercício do livre discurso, sem que ele fosse constrangido pela obrigação de se reportar ao real. Em outros termos, as palavras jamais seriam o instrumento de uma verdadeira ciência.

Essa relação não será porém investigada na mesma chave com que havia sido abordada no *Crátilo*, em que o elo fundamental entre discurso e realidade se daria atomisticamente pela relação entre palavras e coisas. Platão faz questão de pôr na boca do Estrangeiro reiteradamente a afirmação da irrelevância da relação entre as noções investigadas e os nomes que lhes são dados. Em 218c, o Estrangeiro afirma que a distinção nominal é insuficiente para apreender a verdadeira diferença ontológica entre os entes. Referindo-se ao filósofo e ao sofista, afirma: "Contudo, é preciso instaurar um acordo quanto à coisa mesma, através do *logos*, mais do quanto ao simples nome, separado do *logos*". No decorrer do diálogo, por mais de uma vez esbarra-se em uma forma perfeitamente discernida (e portanto existente) que no entanto não dispõe de nenhum nome (*Sofista* 226d); complementarmente, no célebre trecho da divisão da humanidade entre “gregos” e “bárbaros”, no *Político*, o Estrangeiro dá ênfase ao fato de que a existência desses nomes não significa em absoluto a existência de unidades formais correspondentes. O que fica aí implícito é que o entendimento vulgar pode reunir sob um único nome uma falsa unidade, puramente arbitrária, sem respeitar as juntas do real; cabe ao filósofo discernir corretamente as formas independentemente das noções correntes.

Conforme já vimos, a mera proposição da *diairesis* como método para obter definições já traz implícita uma determinada concepção da relação das formas entre si e, portanto, uma nova visão da própria estrutura da realidade. Dividir o mundo das idéias e estabelecer entre elas uma teia de relações implica afirmar que elas não são puras unidades estanques, que não são mônadas isoladas umas das outras. A relação das idéias entre si é o que vai permitir que, na linguagem, estabeleçamos relações entre conceitos; é o fundamento das predicções e portanto de todo o conhecimento. A combinação de conceitos não seria senão uma imagem da combinação entre as formas, e é exatamente isso o que permite o surgimento da primeira teoria da predicação da história do pensamento ocidental.

Na estrutura diairética da realidade, as formas serão discernidas como uma articulação de necessidades, possibilidades e impossibilidades ontológicas (*Sofista* 253d-e), isto é, de combinações com outras formas. É dessa forma que a limitação do ente é reproduzida pelo discurso humano: a pergunta “o que é x?” deve então ser respondida com uma série compacta de predicções encadeadas; cada uma dessas predicções delimita ontologicamente o lugar do ente em questão,

estabelecendo uma esfera de possíveis relações. Podemos ilustrar essa noção com o exemplo da caça, uma forma intermediária na primeira divisão apresentada no *Sofista*: ela é necessariamente uma arte, pois é uma subdivisão de uma subdivisão dela; é possivelmente uma pesca, que é uma das suas próprias subdivisões; e é necessariamente uma arte não-produtiva, pois se enquadra na subdivisão “arte aquisitiva”, que exclui *in limine* todas as artes produtivas. Assim, uma única forma é ontologicamente delimitada nessa teia por uma série de outras formas, e só pode ser compreendida em relação a todas elas.

O método das divisões vai permitir que aos poucos se circunscrevam as fronteiras ontológicas do ente, numa operação que permitirá ao discurso e ao pensamento alcançar. O ser limitado dos entes pertencentes à mesma espécie encontra perfeita correspondência na forma verbal conhecida como predicação – ou melhor, na série de predicações que estabelecem as definições, que nada mais são do que a expressão de essências determinadas. Ao estabelecer essas fronteiras, a *diairesis* reserva ao ente a pequena porção de ser que lhe cabe e a imensamente maior porção de não-ser que o delimita. Daí que a discussão a respeito da proposição negativa ganhe tamanho relevo na discussão do *Sofista*: as divisões só serão possíveis se o *logos* for capaz de integrar o elemento negativo a si – trazer o não-ser à fala, integrá-lo a um discurso. A única maneira de prosseguir seria violar a interdição parmenídica e seguir a vereda que investiga a maneira misteriosa com que ser e não-ser entrelaçam-se nos entes (é nesse ponto da investigação que surge o célebre termo *symploke*, em 240c). Há aqui uma busca em dois sentidos: a singularidade e a identidade do ente (aquilo que ele de fato *é*) e aquilo que o delimita, que o encerra e que, por outro lado, o torna apreensível (aquilo que ele *não é*). Trata-se pois de um processo de divisão e de reunião (265d-266d). E o propósito da dialética é o de, na qualidade de “ciência do ser”, abarcar o campo de possibilidades no qual se mostram as conjugações e separações estruturais.

Para esclarecer essa passagem, recuemos um pouco no processo que conduz o diálogo. O sofista é acusado de produzir “imagens com as palavras” (236c); o próprio Estrangeiro levanta a contra-tese apelando para Parmênides: não existem imagens; cada coisa é o que é (237a). Como não é possível dizer o não-ser (237e), todo discurso diz o ser, o que é o mesmo que dizer: todo discurso é verdadeiro. Seria preciso observá-lo como pura positividade, sem nada nele projetar. Tal proposta poria em xeque rigorosamente toda a ontologia platônica, uma vez que,

nela, não só a linguagem é imagem do mundo, mas o próprio mundo seria uma imagem das formas, estas a verdadeira realidade. Para salvaguardar a possibilidade de existência de discursos e opiniões falsas, e a rigor a possibilidade do próprio discurso referencial, seria preciso cometer o parricídio e questionar a interdição parmenídica (241d-242a).

A partir daí o Estrangeiro propõe toda uma ontologia que prova ser possível dizer o falso. Ele apresenta então o “não-ser como outro” (256b): os entes são e infinitamente não são (256e), porque, para serem algo, elas têm de não ser uma infinidade de outros algos. É o avesso do tecido: o “não ser todo o resto” é parte estruturante do “ser algo”; é o que estabelece os seus limites ontológicos. Platão aqui discorda de Parmênides quanto a isso: o não ser ajuda a delimitar o ser. Com isso, ele afirma a possibilidade do discurso negativo verdadeiro: “isto não é y” faz parte, negativamente, da verdade do ente “x”. E, conforme diz Iglésias (1997), fica assim provada a possibilidade do falso: o negativo integra a positividade do ente; cada outro-do-ente é uma parte, ainda que infinitesimal, da definição negativa do ente. E o discurso falso seria aquele que reproduz uma imbricação inexistente, que perverte a relação positivo/negativo, ou que inverte essa relação predicativa entre ser e não ser algo. Para os eleatas, isso seria a projeção de uma ausência; para Platão, é a delimitação ontológica do ente. Partindo de uma premissa anti-intuitiva (sob certo aspecto, o não-ser é), Platão logra salvar os fenômenos e a possibilidade do discurso.

Como se vê, a simples proposição do método das divisões pôs a necessidade de uma série de considerações de imenso alcance lógico e ontológico. O ser por ele implicado é um ser plural, com uma infinidade de modos de ser entrelaçados entre si, e o discurso humano é tido como algo que pode ou não reproduzir em sua esfera esses entrelaçamentos. Tais considerações obrigam Platão a encontrar uma forma de ultrapassar o beco-sem-saída eleático no que concerne à realidade, a linguagem e a relação entre ambos. Essa é a lição principal do *Sofista* e a grande consequência necessária da proposição do método das divisões e da *symploke ton eidon*: a inscrição do negativo e da alteridade na tessitura do real, não como mero artifício da linguagem, mas como elemento estruturante do mundo.

A *diairesis* implica um mundo das formas que é como que um entrelaçado entre várias outras formas; se o inteligível imaterial é uma teia, então a unidade significacional também o é. A proposição é uma nova unidade, e só ela pode ser verdadeira ou falsa, nunca um nome arbitrário isoladamente considerado. *Onoma* e *rhema* formam uma *symploke*, um tecido, uma imbricação. O primeiro identifica, o segundo descreve, atribui ou predica. Daí que a questão da diversidade lingüística se torne irrelevante: pouco importa o nome associado à coisa; importa antes saber se esses nomes, convencionais ou não, estabelecem entre si uma relação efetivamente existente da realidade.

Esse é o fundamento da relação entre linguagem e ontologia em que se sustenta a última dialética platônica: há uma forma semelhante entre essas duas esferas, e as imbricações da realidade se reproduzem nas imbricações da fala. Eis aí a famosa noção de *isomorfismo*, tão fundamental na sua filosofia: a linguagem é uma imagem do mundo e o mundo é um modelo para a linguagem. Ambos, linguagem e mundo da experiência, estão delimitados pelas mesmas fronteiras da tessitura das formas; ambas as esferas teriam fundo estrutural semelhante e seriam imagens refletidas das *eide* eternas, apenas rebatidas em “superfícies” diferentes². Haveria assim uma estrutura lógica – isto é, discursiva – na própria realidade sensível. Para a pretensão da filosofia platônica, e a rigor da ciência em geral, o discurso tem de ser uma imagem, um ente cuja essência é ser referente, reprodução; e o mesmo poderia ser dito do próprio mundo da experiência. Encontrar um lugar ontológico para as imagens é, por consequência, encontrar um lugar ontológico para a própria realidade sensível, integrá-la no campo do cognoscível.

² Vê-se que não são gratuitas as comparações entre a gramática e a maneira como as formas se organizam (*Sofista* 252e-253c).

No diálogo *Timeu*, essa idéia ganhará o primeiro plano, e o mundo criado será descrito como o produto de uma inteligência, da Inteligência por excelência, e assim permeado de racionalidade. O real é conceitualmente estruturado, e portanto é não só acessível à inteligência humana como, a rigor, foi feito para ela. E, sendo um elo entre duas inteligências, o mundo criado se assemelha maximamente, ele próprio, a uma linguagem³.

³ Ver a respeito BRISSON: 2003, capítulo “O discurso como universo e o universo como discurso”.