

## 4

### Contexto da passagem

Em continuidade à nossa investigação, é chegado o momento de analisarmos com atenção o texto platônico. No primeiro capítulo, ressaltamos que grande parte das abordagens das relações entre Parmênides e Platão, fundamentadas em pressupostos de leitura equivocados, se revelou insuficiente. No segundo capítulo, após algumas considerações acerca dos pressupostos de leitura a serem empregados na tarefa a que ora empenhamo-nos, chegamos à conclusão de que o melhor método a ser empregado consiste simplesmente em uma análise paciente e atenta das passagens em questão, seguindo os argumentos na ordem em que aparecem no texto e sinalizando, quando for o caso, as relações dos argumentos com os supostos elementos parmenídicos neles presentes. Feitas estas observações, passemos à análise do texto propriamente dito.

Em vista da especificidade de nossos interesses, circunscritos ao trecho compreendido entre 236e e 241a, somos obrigados a ir direto ao ponto, iniciando nossa análise *in medias res*. Para que o leitor pouco familiarizado com o *Sofista* não se sinta desorientado, faz-se necessário situar brevemente nossa passagem alvo dentro do contexto mais amplo do diálogo. A questão que serve de estopim para o início das discussões no diálogo é a definição do sofista, do político e do filósofo. O Estrangeiro de Eléia inicia a análise pelo sofista, procurando dizer, “por meio de investigação e de exibição discursiva, o que ele é” (ζητοῦντι καὶ ἐμφανίζοντι λόγῳ τί ποτ’ ἔστι, 218b7-217c). Não percamos de vista o fato de que se trata de uma verdadeira caçada ao sofista. E a presa, como em toda caçada digna deste nome, faz de tudo para não ser capturada. A compreensão desta dinâmica é fundamental para o entendimento correto da utilização de Parmênides de Eléia no diálogo. Como veremos logo adiante, o apelo a Parmênides é feito pelo sofista em um momento crucial, quando ele se encontra prestes a ser capturado.

O método utilizado para capturar o Sofista é o método das divisões.

Perseguido ao longo de nada mais nada menos do que seis refúgios, ou, para ser mais exato, seis definições, encontramos o sofista aparentemente acuado na arte da *produção de imagem* (εἰδωλοποιική). Mas esse gênero parece suportar ainda mais duas divisões: *arte da cópia* (εἰκαστική), que preserva de forma acurada as proporções do modelo, e *arte da semelhança* (φανταστική), que não preserva as proporções exatas dos modelos. Então, como último recurso para não ser capturado, o sofista lança mão das inúmeras dificuldades relacionadas ao emprego de termos como *imagem* ou *cópias*, que, aparentemente, possuem um comportamento semelhante ao *dizer* e ao *julgar* falsidades. Todas estas noções parecem depender da obscura noção de não-ser, sobre a qual incide a proibição de Parmênides.

A utilização da noção de imagem não é gratuita. Além de fundamentar o estatuto dos particulares sensíveis nos diálogos da fase média, a noção de imagem exerce também um papel importante na teoria das Formas da última fase, na qual a relação entre particulares e Formas não mais é compreendida como *participação*, mas segundo o paradigma *modelo-cópia*, que envolve a noção de *μίμησις*. Como se sabe, nos diálogos da fase média, a relação entre os particulares sensíveis e as Formas é compreendida por meio da noção de *participação* (μέθεξις). A partir desta noção, um conjunto de particulares sensíveis *a*, *b* e *c* do mesmo tipo são reconhecidos como possuindo determinada propriedade *F* na medida em que participam da F-dade ou da Forma *F*. Dito de outro modo, recorrendo aqui a uma formulação material, dado um conjunto de coisas brancas, como, por exemplo, casas brancas, paredes brancas e cachorros brancos, só podemos reconhecer os membros deste conjunto como tais, isto é, como brancos, na medida em que cada um deles participa da Forma inteligível do Branco. Neste modelo, em cuja caracterização são utilizados verbos como *participar* (μετέχειν), *tomar parte* (μεταλαμβάνειν) e *compartilhar*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Conforme ilustra o Liddell & Scott, estes três verbos, constituem um campo semântico comum, na medida em que são apresentadas acepções idênticas para ambos, com diferença apenas de ordenação. Assim, torna-se difícil até mesmo oferecer, em português, uma acepção que seja própria e única para cada um deles. Tomemo-los por ora, na falta de um estudo mais aprofundado de seus diferentes contextos de uso, como intercambiáveis ou permutáveis, isto é, sempre que um deles ocorrer em uma dada sentença, poderá ser substituído por outro sem prejuízo de sentido.

(κοινωνεῖν), a Forma *está presente* (πάρεστιν) ou *está nos* (ἔνεστιν) itens particulares que dela participam, de modo que estes itens, em alguma medida, *possuem* (ἔχουσιν) a Forma. Com isso, há uma espécie de imanência das Formas em relação às coisas.

Nos diálogos da última fase, por outro lado, Platão se empenha, com grande esforço, em substituir esta noção de participação em favor da noção de modelo-cópia. Nesta perspectiva, os sensíveis são tomados como imagens das Formas. Ao que parece, a principal vantagem deste modelo é a de preservar a transcendência das Formas em relação aos particulares sensíveis, uma vez que uma imagem, tomada em si mesma, possui apenas uma espécie de relação natural ou interna com aquilo de que ela é imagem, garantindo assim que a Forma mantenha sua integridade e unidade. De acordo com este modelo explicativo, as Formas são tomadas como modelos ou *paradigmas* (παράδειγμα), dos quais os sensíveis particulares são *imitações* (μιμήματα), *imagens* (εἰκόνες) ou *semelhanças* (ὁμοιώματα). Com isso, as Formas mantêm certa transcendência em relação aos particulares sensíveis<sup>2</sup>. Segundo Jackson, “de acordo com seus últimos ensinamentos, particulares são μιμήματα, e é portanto importante que a possibilidade de μίμησις seja claramente reconhecida” (1885:223).

Em virtude da importância que o conceito de imagem exerce no desenvolvimento da metafísica platônica, faz-se plenamente compreensível o empenho devotado por Platão à fundamentação da noção mesma de imagem. A vitória do sofista e a conseqüente inviabilização racional da noção de imagem resulta em nada mais nada menos do que na eliminação da distinção metafísica entre aparência e realidade, bem como na falência da relação de *mimesis* que os sensíveis mantêm com suas contrapartidas do domínio das Formas. Situado neste panorama, o diálogo *Sofista* revela-se uma obra prima também no que tange aos seus aspectos literários, uma vez que o autor, seguramente um dos maiores gênios

<sup>2</sup> Beneficiamo-nos aqui imensamente das discussões conduzidas pela professora Maura Iglésias em seus cursos, nos quais ambos os modelos ontológicos foram expostos e discutidos. Em nenhum outro texto da literatura especializada encontramos esta sugestão. Ver, a esse respeito, o artigo intitulado “A relação necessária entre a primeira parte e a parte central do *Sofista* de Platão” (2003), no qual o tema é discutido de passagem. Ver também Jackson (1885).

literários de todos os tempos<sup>3</sup>, soube articular com maestria todos os elementos dramáticos que servirão de pano de fundo para a discussão filosófica de um tópico fundamental do seu pensamento.

Mas voltemos nossa atenção para o nosso interesse primordial, qual seja, o fato de que as noções de imagem e de discurso falso são relacionadas diretamente com a interdição parmenídica do *não ser*. Para que o sofista seja devidamente capturado, segundo a interpretação tradicional, Parmênides ele mesmo deve ser refutado, caracterizando assim o célebre parricídio. Dito ao modo oracular, este parricídio consiste em admitir que o *não ser* em alguma medida pode *ser*. Analisemos cuidadosamente a colocação do problema, com atenção especial para os termos nos quais ele se expressa. O Estrangeiro de Eléia, destacando as dificuldades que surgem quando se tenta definir o sofista como um produtor de imagens, se dirige a Teeteto e aos demais interlocutores silenciosos nos seguintes termos:

Ὅντως, ὦ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασι χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρῆ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγξάμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὦ Θεαίτητε, χαλεπὸν (236d10-237a1).

Realmente, ó bem aventurado, nos vemos frente a uma questão extremamente difícil; pois, mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje, como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição? Na verdade, Teeteto, a questão é de uma dificuldade extrema<sup>4</sup>.

Teeteto, em um indício de que não percebeu a dimensão do problema proposto pelo Estrangeiro, pergunta simplesmente “por quê?” (τί δή;). Ou seja, Teeteto não percebeu qual é exatamente a dupla dificuldade em parecer e assemelhar-se, mas não ser, e em dizer coisas, mas não verdadeiras. Afinal, como

<sup>3</sup> Sobre o mérito de Platão como gênio literário, ver Rutherford (1995), no qual o autor enfatiza, apoiado em amplas citações, a importância da “extraordinária riqueza” do estilo literário de Platão para a compreensão de seu pensamento.

<sup>4</sup> Utilizamos aqui, com modificação de apenas alguns termos, a tradução de Paleikat e João Cruz Costa (Platão, 1970:206).

bem nota Pierre Aubenque (1991:369), não se utiliza Platão, em diálogos anteriores, da distinção entre aparência e realidade sem nenhum problema? E também não nos parece possível proferir proposições falsas, mas completamente significativas? Quando falamos, por exemplo, que a “Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro fica no bairro Maracanã”, não conseguimos compreender completamente esta proposição, isto é, não podemos saber exatamente como o mundo seria se ela fosse verdadeira, mesmo que ela não reflita efetivamente a realidade (neste caso específico, para o nosso próprio bem)? Pois bem, qual é o problema em algo parecer, mas não ser, e em se dizer coisas, mas não verdadeiras? Como apenas a leitura do texto em questão e a análise atenta dos argumentos nele expressos pode nos fornecer respostas efetivas, prossigamos com nossa leitura, analisando a justificativa oferecida pelo Estrangeiro para os problemas:

τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν. Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὦ παῖ, παισὶν ἡμῖν οὖσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῆ τε ὧδε ἐκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων-

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, φησὶν, εἶναι μὴ ἔοντα·  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.

παρ' ἐκείνου τε οὖν μαρτυρεῖται, καὶ μάλιστα γὰρ δὴ πάντων ὁ λόγος αὐτὸς ἂν δηλώσειε μέτρια βασανισθείς. τοῦτο οὖν αὐτὸ πρῶτον θεασώμεθα, εἰ μὴ τί σοι διαφέρει (237a3-b4)

Esta afirmação teve a audácia de supor o não ser como ser: pois o falso não é possível sem esta condição. Mas o grande Parmênides, meu filho, desde o tempo em que éramos crianças até o fim de sua vida, sempre protestou contra isso, repetindo constantemente tanto em prosa<sup>5</sup> quanto em verso:

Pois isto jamais demonstrarás – ele diz – serem as <coisas> que não são: mas tu, investigando, desta via afasta pensamento<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> A expressão πεζῆ, dativo singular de πεζός, que, segundo o léxico Liddell & Scott, significa literalmente “em prosa” ou “sem acompanhamento de música” (mas também, no dativo feminino, “por terra” ou simplesmente “a pé”, opções que rejeitamos), alimentou uma grande discussão acerca de um possível tratado de Parmênides escrito em prosa, que teria se perdido. Passamos ao largo desta discussão, entendendo que Parmênides teria se dirigido aos seus ouvintes tanto por meio de seu poema como por meio de conversações privadas, ou *prosaicas*. Ver, a esse respeito, a extensa nota 121 de Cordero (1993:230-231).

<sup>6</sup> Trata-se de uma citação dos dois primeiros versos do fragmento B7 de Parmênides. Estes mesmos dois versos são citados novamente em 258d1-2, mas com a substituição do particípio διζήμενος pelo substantivo διζήσιος no genitivo singular, lição seguida por Diels-Krans

Dele então nos vem este testemunho. Mas um exame apropriado da própria afirmação seria bem mais esclarecedor. Vamos considerar este assunto em primeiro lugar, se nada tiveres a opor<sup>7</sup>.

Segundo a sugestão do Estrangeiro, a dificuldade levantada pelo sofista para evitar a captura tem origem em nada mais nada menos que Parmênides de Eléia! Trata-se, de fato, de uma grande ousadia por parte do sofista. Pois Parmênides, ao lado de Sócrates, é um dos filósofos que mais exerceram influência no desenvolvimento do pensamento de Platão. Por conta da citação direta dos versos 1 e 2 do fragmento B7, esta passagem do texto platônico revelou-se ao longo dos séculos uma referência fundamental para estabelecimento do texto do poema de Parmênides. Além disso, o próprio epíteto *o grande* (ὁ μέγας), atribuído a Parmênides pelo Estrangeiro de Eléia, é tomado como um indício não apenas da legitimidade da apropriação sofística, mas também do respeito de Platão para com o eleata. A dificuldade está no fato de que o argumento teve a ousadia de supor “ser o que não é” (τὸ μὴ ὄν εἶναι), condição sem a qual não se pode falar de imagens ou de falsidades. Mas o próprio Parmênides teria proibido tal suposição, segundo testemunham os dois versos de seu poema, citados textualmente.

Inúmeras questões se colocam a partir das passagens acima. Uma delas é compreender a natureza mesma da contradição em supor “ser o que não é” (τὸ μὴ ὄν εἶναι). Que tipo de atribuição de *ser* é essa? Qual uso do verbo *ser* forneceria a melhor análise para a interpretação da passagem? Torna-se claro, a partir das passagens citadas, que o conceito de *ser*, e o verbo que o expressa, são fundamentais para a compreensão dos problemas colocados. Sendo assim, torna-se fundamental colocar a questão: como compreender os principais termos envolvidos? Nos exemplos acima, encontramos diversas ocorrências do verbo: no infinitivo (εἶναι), na terceira pessoa do indicativo presente (εστίν), no particípio neutro presente precedido pelo artigo (τὸ ὄν) e assim por diante. Como, então, compreender estes termos? A maioria dos comentadores, por exemplo, inicia suas

---

no estabelecimento do texto. Platão é a fonte mais antiga para o estabelecimento deste fragmento em particular.

<sup>7</sup> A tradução desta passagem é nossa, mas segue, na medida do possível, a tradução de Fowler (Platão, 1987:337-338).

discussões elencando os diferentes sentidos ou usos do verbo, sentidos esses que já tinham se cristalizado na distinção esquemática entre existencial e copulativo, ou então, o que é mais comum, apenas escolhem um sentido que parece o mais intuitivo e geral, o de existência. No caso específico da dicotomia entre existencial e predicativo, há confusão entre uma distinção de caráter sintático com um critério semântico (Kahn, 1997a:5), de modo que a utilização indiscriminada destes conceitos para interpretar as questões colocadas merece algumas ressalvas.

Não pretendemos fornecer por ora uma descrição mais demorada das possibilidades de interpretação dos termos envolvidos ou mesmo da discussão contemporânea que procura fundamentar a plausibilidade mesma destas possibilidades. Voltaremos a este ponto mais adiante, ao fim do primeiro argumento, quando a discussão sobre este tema se fizer necessária. Apontemos apenas as possibilidades oferecidas por alguns estudos consultados. Aubenque adota uma leitura claramente existencial, isto é, entende a expressão como uma atribuição de existência ao que não existe (Aubenque, 1991:368). Guthrie também parece adotar uma leitura existencial, ao afirmar que *o que não é* assimila-se ao *que não é de nenhum modo*, ou seja, ao que absolutamente não existe, o que, segundo ele, “representa a posição de Parmênides” (Guthrie, 1978:135). Cornford, por sua vez, espousa também a interpretação existencial, ao afirmar que seguir a via proibida por Parmênides significa considerar em que sentido *o que não é* pode ter algum tipo de *ser* ou *existência* (Cornford, 1951:201). Todos estes estão de acordo com Jackson, que afirma simplesmente que sustentar a existência da falsa opinião “viola a advertência de Parmênides contra a atribuição do ser ao não-ente” (Jackson, 1885:187). A interpretação existencial, portanto, a julgar pelos quatro estudos citados acima, é a predominante.

Outra questão que devemos colocar aqui é a seguinte: há algum elemento, não apenas nesta passagem, mas também no contexto antecedente da discussão, que nos permita afirmar, com alguma margem de segurança, que se trata de um ataque ao próprio Parmênides? O que o texto afirma é que o *próprio discurso* (λόγος αὐτὸς), deve ser *examinado*, *testado* ou ainda *torturado* (βασανισθείς). Pois bem, de que discurso se trata aqui? Qual é o λόγος a ser testado ou torturado? Seria o poema de Parmênides como um todo? Seria a *teoria* do ser de

Parmênides, tomada aqui de modo genérico? Ou seriam apenas estes dois versos específicos do poema, citados pelo sofista como parte de seus artifícios para evitar a captura? Não ofereceremos por ora uma resposta a estas questões, pois faz-se necessário considerar os argumentos em um contexto mais amplo. Mencionemos apenas, a título de anúncio da conclusão para qual se encaminha nossa investigação, que os dois versos citados foram completamente retirados de seu contexto e introduzidos pelo sofista em uma discussão completamente estranha aos problemas aos quais se dirigia originalmente o poema de Parmênides como um todo. Todos nós sabemos que introduzir em uma discussão qualquer um argumento proveniente de outro contexto, de preferência um argumento procedente de alguma fonte que goza de certa autoridade, como provavelmente Parmênides deveria gozar, e atribuir aos termos deste argumento, de forma sutil e maliciosa, novas acepções ou novos usos sequer sonhados pelo próprio autor original, é um artifício eficaz para turvar momentaneamente a mente de um interlocutor em uma contenda verbal.

Teeteto, na sequência do texto, ao concordar que a tarefa a ser realizada consiste em examinar o próprio argumento supostamente parmenídico, faz também uma alusão ao poema de Parmênides. Ao aceitar que cabe ao Estrangeiro a condução da conversação, Teeteto se lhe dirige nos seguintes termos: “segue e guia-me ao longo deste caminho”<sup>8</sup> (τε ἴθι κἀμὲ κατὰ ταύτην τὴν ὁδὸν ἄγε, 237b6-7). A palavra grega ὁδὸν, que vertemos para o vernáculo simplesmente como *caminho*, é um dos termos chave do poema de Parmênides<sup>9</sup>. Será que esta alusão é meramente gratuita, uma espécie de recurso literário ou uma mera brincadeira, utilizada unicamente para melhor propiciar ao leitor do diálogo a percepção de uma atmosfera verdadeiramente eleata? Ou será que ela contém alguma indicação sutil por parte de Platão acerca do modo como devemos considerar a discussão que se inicia? Neste sentido, há um detalhe que logo nos salta aos olhos. Enquanto no poema de Parmênides é a Deusa que guia o jovem ao longo do caminho, nesta passagem do Sofista que ora analisamos Teeteto é

<sup>8</sup> Seguimos aqui a tradução de Cordero (Platão, 1993:124).

<sup>9</sup> Cordero sustenta que ὁδὸν é uma alusão evidente aos “caminhos” do poema de Parmênides. Teeteto assemelha-se ao *jovem* (κοῦρος) que se deixa conduzir pela Deusa (Platão:1993:127).

conduzido pelo Estrangeiro de Eléia. É preciso ter em mente estes detalhes antes de prosseguirmos com nossa investigação, analisando o primeiro dos cinco argumentos contidos na passagem que examinaremos ao longo da dissertação.

#### 4.1

##### Primeiro argumento (237b8-e7)

Passemos ao exame do primeiro argumento. Após propor com sucesso o vínculo entre o duplo problema da aparência e da falsidade com o poema de Parmênides, o Estrangeiro de Eléia se dirige a Teeteto nos seguintes termos: “diga-me: atreveríamos nós a proferir<sup>10</sup> de algum modo *o que não é de modo algum?*”<sup>11</sup> (καί μοι λέγε· τὸ μηδαμῶς ὄν τολμῶμέν που φθέγγεσθαι; 237b8-9). Teeteto, em um indício de que não vê a questão como um problema muito sério, responde simplesmente: “pois como não?” (πῶς γὰρ οὐ; 237b10). Atentemos para a utilização da expressão *o que não é de modo algum*, tradução de τὸ μηδαμῶς ὄν. É digna de nota aqui a introdução do advérbio μηδαμῶς, que não consta na formulação inicial do problema nem mesmo nos versos citados de Parmênides ou ainda em qualquer outra parte de seu poema<sup>12</sup>. Como vimos acima, na colocação do problema temos construções compostas por artigo, partícula de negação μή e formas participiais e infinitivas, no singular e no plural, do verbo grego *ser*. Assim, o problema consistia inicialmente em supor “ser *o que não é*” (τὸ μὴ ὄν εἶναι). A introdução do termo μηδαμῶς, que dá um inegável caráter absoluto à expressão, passa completamente despercebida a Teeteto.

Pois bem, como os principais estudiosos trataram o termo em suas traduções? Cornford traduz a expressão τὸ μηδαμῶς ὄν como “aquilo que não possui qualquer tipo de ser”, oferecendo ainda as alternativas “totalmente irreal” e

<sup>10</sup> O verbo φθέγγεσθαι (infinitivo médio passivo de φθέγγομαι), que traduzimos simplesmente por *proferir*, abrange em seu espectro semântico mais do que proferimentos linguísticos articulados. Sua acepção mais geral diz respeito a qualquer proferimento de sons (“to utter a sound”, segundo o Liddell & Scott), seja de animais, como o relinchar e o grasnar, ou de coisas inanimadas, como o rangido, toque de sinos ou sons de instrumentos.

<sup>11</sup> Tradução de Paleikat e João Cruz Costa (Platão, 1970:207), com modificações.

<sup>12</sup> Não há ocorrência do advérbio μηδαμῶς no poema de Parmênides. Temos apenas ocorrências de μηδέν.

“não-entidade absoluta” (Cornford, 1951:203). A compreensão de Cornford parece claramente depender da noção de existência, sobretudo quando, tentando justificar a impossibilidade de se *proferir* (φθέγγεσθαι) a expressão, recorre à interdição parmenídica e afirma que “nenhum ser (being) jamais pode ser derivado da absoluta não-existência de algo” (Idem, 203). Cordero, a despeito da neutralidade de sua opção “o que absolutamente não é” (Cordero, 1993:124), enfatiza também a noção existencial, ao comentar, em uma nota que “não é o verbo grego 'ser' que está em questão, mas a noção de existência” (Idem, 232:n131). Ao que parece, portanto, ao longo de toda esta passagem os estudiosos tomam os usos do verbo grego ser como eminentemente existenciais. Ao longo dos argumentos, faremos alguns comentários sobre esta questão, toda vez que se fizer necessário assumir uma posição sobre os usos de εἶναι. Por ora, talvez seja mais oportuno deixar em aberto qualquer posição definitiva sobre este ponto, traduzindo as expressões de modo literal por suas contrapartidas em vernáculo, de modo que as ambiguidades de leitura, das quais Platão estava certamente ciente<sup>13</sup>, permaneçam elas mesmas como elementos de grande importância dramática.

Prossigamos com a análise da passagem, acompanhando os passos argumentativos na ordem em que aparecem no texto. O Estrangeiro dá continuidade à investigação, reforçando a seriedade e a pertinência de seus propósitos, ao advertir que a pergunta que fará deve ser tomada *seriamente* (σπουδῆ) e “não portanto por disputa nem por brincadeira” (μὴ τοίνυν ἔριδος ἔνεκα μηδὲ παιδιᾶς, 237b11). A advertência de que a questão não é colocada nem por brincadeira nem por disputa sugere que se trata de temas comuns nos debates erísticas e nas rodas pedantes da época<sup>14</sup>.

Em seguida, o Estrangeiro dirige a seguinte questão à sua audiência: “a

<sup>13</sup> Se levarmos em conta que o conhecimento linguístico consiste mais na capacidade de construir novas sentenças de acordo com as regras da linguagem do que propriamente em ser capaz de enunciar as regras envolvidas na construção das sentenças mesmas, então parece óbvio que Platão estava ciente, em cada contexto, das diferenças de uso. Segundo Vlastos, por exemplo, até mesmo uma criança tem conhecimento das diferenças entre “Tróia é famosa” e “Tróia é” (Vlastos, 1973:47).

<sup>14</sup> Comparar, a esse respeito, com 251b, passagem na qual são expostos os paradoxos levantados pelos ὀψιμαθεῖς, ou seja, por aqueles que *aprenderam tarde* ou que são simplesmente *velhos demais para apreender*. Eles se comprazem em inúmeras disputas verbais, muitas delas infrutíferas.

que <item> é necessário aplicar este nome, *o que não é?*”<sup>15</sup> (ποῖ ἡ χρῆ τοῦνομ’ ἐπιφέρειν τοῦτο, τὸ μὴ ὄν, 237c2-3) e solicita também que quem quer que se aventure a responder deve “mostrar ao que inquire” (τῷ πυνθανομένῳ δεικνύναι, 237c4) como é feita a aplicação deste *nome*, ou seja, ele deve indicar “a que <item> e sobre que tipo específico <de item>” (εἰς τί καὶ ἐπὶ ποῖον αὐτόν, 237c3) a expressão τὸ μὴ ὄν se aplica ou cai sobre. Dito de outra forma, uma resposta satisfatória deve indicar não apenas o item ou o objeto genérico sobre o qual cai o nome τὸ μὴ ὄν, mas também a *qualidade* ou o *tipo* (ποῖον) do item. Por meio desta especificação adicional, o Estrangeiro deixa claro que falar sobre itens de natureza geral e indeterminada não é suficiente neste caso, pois é preciso indicar também que se trata de um item de tal e tal tipo, isto é, que se trata de um item definido, ao qual corresponde, linguisticamente, uma expressão caracterizadora.

Após uma observação meramente episódica de Teeteto, na qual ele enfatiza a dificuldade da questão e o quanto está aquém de compreendê-la, o Estrangeiro continua sua exposição, afirmando com veemência: “mas então este ponto ao menos é claro, que sobre <os itens> que são, *o que não é* não se aplica” (ἀλλ’ οὖν τοῦτό γε δῆλον, ὅτι τῶν ὄντων ἐπὶ τὸ μὴ ὄν οὐκ οἰστέον, 237c7-8). Teeteto aceita este ponto como óbvio e o Estrangeiro prossegue: “ora, se não podemos atribuí-lo ao *que é*, seria igualmente de todo incorreto atribuí-lo ao *algo*”<sup>16</sup> (οὐκοῦν ἐπέειπερ οὐκ ἐπὶ τὸ ὄν, οὐδ’ ἐπὶ τὸ τί φέρων ὀρθῶς ἄν τις φέροι, 237c10-11). Ou seja, há aqui claramente uma espécie de correspondência entre τὸ ὄν e τι, entre *o que é* e *algo*. Em vista desta correspondência, a expressão τὸ μὴ ὄν não pode cumprir sua função de nome, uma vez que enunciá-la é dizer um *não-algo*.

Como de costume, o interlocutor não oferece nenhum impedimento ao encaminhamento da discussão, de modo que o Estrangeiro sustenta então, no

<sup>15</sup> Esta passagem registra a assimilação de τὸ μηδαμῶς ὄν, utilizado na sentença anterior do Estrangeiro, a τὸ μὴ ὄν. Cornford, considerando que esta noção “is a description, or (...) a 'name' that is a name of nothing at all” (1951:208), sustenta que, nesta passagem, Platão estaria apenas confirmando a interdição parmenídica.

<sup>16</sup> Adotamos aqui a tradução de Paleikat e João Cruz Costa (Platão, 1970:207), com pequenas modificações.

passo seguinte, ser claro “que em cada ocasião usamos o termo *algo* em referência ao *que é*, pois dizê-lo sozinho, como se estivesse nu e separado de todos *os <itens> que são*, é impossível” (ὥς καὶ τὸ "τὶ" τοῦτο [ῥῆμα] ἐπ’ ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε· μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὥσπερ γυμνὸν καὶ ἀπρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον, 237d1-4). Ou seja, o *algo* dito pelo discurso deve ser um item determinado, que pode ser identificado e relacionado com outros itens. Aqui o Estrangeiro reforça a correspondência entre *o que é* e *algo*, oferecendo uma expansão ou uma explicação mais detalhada. Ou seja, em uma aplicação correta deste termo ou, dito de outro modo, em um contexto normal de uso na linguagem ordinária, não se pode dissociar o *τι*, isto é, um *algo*, um elemento linguístico que é determinado, daquilo que o determina, ou seja, de uma expressão caracterizadora que nos permite identificar de maneira inequívoca que se trata de fato de um item de certo tipo.

Esta expressão caracterizadora, se nos é permitido fazer aqui alguns comentários à guisa de interpretação, assume geralmente a forma predicativa, ou seja, pode ser tratada genericamente como um *sendo* ou um *que é* (ὄν), seguido geralmente de um termo geral elíptico, que é afirmado *acerca de algo* (περὶ τινός). Como, no entanto, esta análise do discurso como dizer algo de algo só é apresentada explicitamente em 263e, e se oferece como uma espécie de solução, a leitura proposta, aplicada a esta passagem específica, demanda maiores especificações. Neste ponto, devemos levar em conta o contexto dramático do diálogo. O Estrangeiro já está provavelmente de posse desta caracterização do discurso. Mas se é assim, por que então Platão nada menciona a esse respeito? Devemos levar em conta, neste sentido, que se trata de uma verdadeira caçada ao sofista, ou melhor, de uma representação dramática de uma caçada ao sofista. Ora, a representação de uma caçada mostra também as ações da presa. Assim, parece-nos plausível sugerir que Platão, neste ponto do diálogo, precisa ofuscar estas distinções de modo a encaminhar mais facilmente a discussão para a *aporia*, uma vez que se trata de expor uma espécie de ação evasiva do sofista.

Em seguida, o Estrangeiro dá continuidade ao argumento, formulando a seguinte pergunta a Teeteto: “será que, considerando <a questão> desta forma,

concordas que é necessário dizer *algo* dizendo algo *um*?” (ἄρα τῆδε σκοπῶν σύμφης, ὡς ἀνάγκη τὸν τι λεγοντα ἔν γέ τι λέγειν; 237d6-7). Temos aqui a explicitação de mais uma correspondência, desta vez entre ἔν e τι, ou seja, entre *um* e *algo*. O termo τι corresponde à unidade. Acreditamos que se trata da unidade de cada item que compõe a realidade. Ser algo é ser um item singular, uma coisa una e determinada, que pode ser distinguida das demais.

Como Teeteto concorda, o Estrangeiro prossegue com mais um passo em sua argumentação: “pois então do *um* dirás que o *algo* é a marca e o *alguns* de dois ou de muitos” (ἐνὸς γὰρ δὴ τό γε "τι" φήσεις σημείον εἶναι, τὸ δὲ "τινὲ" δυοῖν, τὸ δὲ "τινὲς" πολλῶν, 237d9-10). Como o idioma grego admite três números gramaticais, o singular, o dual e o plural, dificilmente poderíamos traduzir a frase ao pé da letra, uma vez que os nossos pronomes demonstrativos são obrigatoriamente singulares ou plurais. Trata-se de três *marcas*, portanto: o τι (algun), pronome indefinido singular, é o *sinal* ou a *marca* (σημείον) *do um* (ἐνος), o τινὲ (dois-alguns ou simplesmente o par), número dual do mesmo pronome, é a *marca de dois* (δυοῖν, genitivo dual de δύο), e o τινὲς, plural, a *marca dos muitos* (πολλῶν). A utilização de expressões no plural e no dual indica que não se trata propriamente de unidade numérica, mas de determinabilidade. A pluralidade indicada pelas expressões no plural e no dual é constituída por itens singulares e determinados.

Diante da concordância irrestrita de seu interlocutor, o Estrangeiro prepara a conclusão do argumento, sustentando então que é “inevitavelmente necessário que quem não diz *algo*, como pareceu, *nada* diz em absoluto” (τὸν δὲ δὴ μὴ τι λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μηδὲν λέγειν, 237e1-2). Aceito este ponto, segue-se quase inevitavelmente o desfecho do argumento: se quem diz *o que não é* diz *nada*, então não devemos admitir nem mesmo que se trate de uma autêntica situação de fala, isto é, quem *diz nada* não está nem mesmo *dizendo*, mas tão somente pronunciando sons inarticulados, meros balbucios: “não será mesmo necessário evitar essa concessão pois que, dizer *nada* é não dizer? Ao contrário, não será caso de afirmar que o esforçar-se por enunciar o *não ser* é dizer *nada*?” (ἄρ' οὖν οὐδὲ τοῦτο συγχωρητέον, τὸ τὸν τοιοῦτον

λέγειν μὲν [τι], λέγειν μὲντοι μηδὲν, ἀλλ' οὐδὲ λέγειν φατέον, ὅς γ' ἂν ἐπιχειρῆ μὴ ὄν φθέγγεσθαι; 237e4-7). Teeteto, como já se tornou comum ao longo de toda esta passagem, responde nos seguintes termos: “aí está quem haveria de por um ponto final às dificuldades da questão.”<sup>17</sup> (τέλος γοῦν ἂν ἀπορίας ὁ λογος ἔχοι, 237e8).

Apesar da concisão das frases nas quais se expressa, esta passagem é de extrema importância para a compreensão geral do argumento, pois registra a assimilação entre a noção de τὸ μὴ ὄν e μηδὲν, ou seja, entre *o que não é e nada*. Como vimos acima, dizer é dizer *algo*. Este algo é algo *que é*. Algo que é significa *um* algo. Dito de modo geral, quem enuncia fala sempre de alguma coisa, de alguma coisa una e determinada, que pode ser distinguida das demais. Por outro lado, quem enuncia *o que não é* age como se tentasse dizer um não-algo, μὴ τί ou, mais propriamente, μηδὲν. Ou seja, tenta dizer o não-um, o que equivale a não dizer. A expressão τὸ μὴ ὄν carrega a marca gramatical da unidade, atribuindo assim unidade ao que pretende se reportar. No entanto, paradoxalmente, o item designado pela expressão não oferece qualquer possibilidade de determinação.

Esta interpretação do argumento nos parece plausível, sobretudo pelo fato de que não pretende projetar sobre o texto problemas e distinções que apareceram posteriormente na tradição filosófica, como, por exemplo, o problema das frases existenciais negativas e o problema dos nomes sem referência. No entanto, dependendo do modo como se interpretam os termos utilizados na passagem em questão, diversas leituras, muitas delas insatisfatórias e anacrônicas, são possíveis. Nas linhas seguintes, com o objetivo de neutralizar determinadas interpretações desta passagem que julgamos equivocadas, teceremos alguns comentários sobre os termos mesmos nela empregados e sobre os pressupostos nos quais se fundamentam estas interpretações.

Por exemplo, se interpretarmos τὸ ὄν como uma construção completa que expressa semanticamente uma noção existencial, então o advérbio de negação

<sup>17</sup> Utilizamos nesta passagem e na passagem anterior a tradução de Paleikat e João Cruz Costa (1970:209). Os grifos são nossos.

μηδὲν, traduzido literalmente por *nada*, assume neste contexto uma negação de existência, isto é, uma espécie de indicação de vazio. Esta concepção é próxima ao que, na lógica formal, representaríamos como a negação de um quantificador existencial. Esta passagem, portanto, pode ser utilizada para apoiar a tese dos estudiosos que sustentam que a função existencial do verbo *ser* exerce um papel central neste argumento. Segundo Mourelatos, ela integra um grupo de cinco passagens<sup>18</sup> importantes da Filosofia Antiga que registram a assimilação de τὸ μὴ ὄν com μηδὲν e οὐδὲν.

Dito de modo simples, ainda no âmbito da interpretação existencial das ocorrências do verbo *ser*, quem não diz *algo* diz *nada* porque não há nenhum referente extra-linguístico capaz de dar sentido à expressão. Nesta perspectiva, devemos interpretar os argumentos como se fossem formulados a partir de uma espécie de semântica ingênua da linguagem natural<sup>19</sup>, segundo a qual o sentido de um termo singular é dado pelo seu referente e o sentido de uma declaração, por sua vez, é dado pelo fato a que pretende se reportar. Se não há nenhum objeto ou fato a que se refira o termo singular ou a proposição, respectivamente, então as expressões correspondentes são completamente desprovidas de sentido.

Como vimos acima, o termo *nada* exerce um importante papel no argumento. Levando em conta este vínculo de *nada* com o quantificador existencial na filosofia contemporânea, é assumido que os contextos que documentam esta assimilação também contam como evidência de que o sentido fundamental do verbo grego *ser* nesta passagem específica é o de existência

<sup>18</sup> **Parmênides, B6.1-2:** “é necessário que o dizer, o pensar e *o que é* seja, pois é *ser* / e não é nada: estas <coisas> eu te ordeno considerar” (χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι: ἔστι γὰρ εἶναι / μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν: τά σ’ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα). **Parmênides, B8.9-10:** “mas qual necessidade o impeliria depois ou antes, do nada iniciando-se, a nascer?” (τί δ’ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;). **Platão, República, 478 B 12 – C 1:** “mas de fato *o que não é* não poderia nomear-se um algo, mas corretamente nada? (ἀλλὰ μὴν μὴ ὄν γε οὐχ ἔν τι ἀλλὰ μηδὲν ὀρθότατ’ ἄν προσαγορεύοιτο;). **Platão, Teeteto, 189 A 10:** “então o que julga *o que não é* julga *nada*” (ὁ ἄρα μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει). **Platão, Sofista, 237e:** “e que necessariamente o que não diz algo, como pareceu, diz indubitavelmente nada” (τὸν δὲ δὴ μὴ τί λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασιν μηδὲν λέγειν).

<sup>19</sup> A expressão é de Pelletier (1990:xi). Este autor acredita que Parmênides desafia esta “naive semantics of natural language” de forma impiedosa, mostrando que ela gera a desastrosa consequência de só admitir uma única sentença verdadeira.

(Mourelatos, 1983:59). Neste ponto, o leitor não familiarizado com a discussão contemporânea sobre os usos antigos do verbo poderia colocar a seguinte questão: qual o problema com a interpretação existencial? Não seria o uso existencial mais intuitivo e básico? Ou melhor, em vista de seu aparente caráter intuitivo, não seria o uso existencial mais antigo, primário ou, como querem alguns, originário?

Para responder a essa pergunta, faz-se necessário um breve resumo da posição de Charles Kahn acerca do verbo grego *ser*, posição esta que colocou toda a discussão sobre o tema em outros termos. Segundo Kahn, em artigo sugestivamente intitulado “Por que a existência não emerge como um conceito distinto na filosofia grega?”, a questão sobre existência não representa um tópico distinto da reflexão filosófica naquele período histórico específico. Segundo Kahn, “tanto para Aristóteles quanto para Platão, a existência é sempre εἶναι τι, ou seja, ser uma coisa ou outra, ser algo definido. Não há conceito nenhum de existência enquanto tal para sujeitos de natureza indeterminada” (1997c:103). A idéia existencial é como que absorvida pela predicação, sendo expressa pelos usos copulativos do verbo.

Analisando os usos<sup>20</sup> ordinários do verbo, sem levar em conta o uso especial elaborado pelos filósofos, Kahn tenta esclarecer o ponto de partida pré-teórico para as doutrinas do *ser* de Parmênides, Platão e Aristóteles. Segundo ele, seu objetivo era “fornecer uma espécie de prolegômenos gramaticais para o estudo da ontologia grega” (Kahn 1997d:155). Segundo este autor, a visão tradicional, ao aplicar de forma não crítica a dicotomia entre o uso existencial e o uso predicativo do verbo *ser* à filosofia antiga, exerce uma influência deformadora. De acordo com Kahn, três erros compõem esta visão deformadora.

Em primeiro lugar, a dicotomia confunde um critério semântico com um critério sintático. A existência é uma noção claramente semântica. A cópula, por outro lado, é uma noção sintática, pois se caracteriza por um uso incompleto. Assim, uma teoria mais ou menos satisfatória do verbo *ser* deveria colocar *existe* em contraste com outros *significados* do verbo, e a sintaxe copulativa ou

---

<sup>20</sup> Para Kahn, “definir um uso distinto desse verbo significa descrever a forma sentencial ou a estrutura sintática em que ocorre o verbo” (1997b:39).

predicativa, com outras *construções*. A aplicação da dicotomia, portanto, seria justificada apenas se houvesse uma “correlação de igual para igual entre sentido e sintaxe, de modo que os usos copulativos fossem todos sem sentido e o verbo na construção absoluta (não copulativa) sempre significasse *existe*” (Kahn 1997d:156). Mas isso não ocorre, conforme os exemplos destacados por Kahn ao longo de seus artigos sobre o tema. Em segundo lugar, a visão tradicional supõe que o verbo *ser* (εἶναι) era, originalmente, um verbo que possuía um sentido concreto, indicando uma *presença* ou simplesmente um *estar vivo*. Com o passar do tempo, esse sentido original foi sendo de alguma forma esvaziado, de modo que *ser* tornou-se um verbo desprovido de sentido em si mesmo, tornando-se uma mera *cópula*, um simples artifício sintático cuja única função é atender o requisito de que todas as sentenças devem possuir necessariamente um verbo (ibid.:157). Não há nenhuma evidência para sustentar tal tese. Para Kahn, considerar que o uso existencial é mais fundamental é fruto de um mero preconceito, baseado na suposição de que predicados de existência são de alguma forma predicados comuns e que o sentido original de qualquer palavra deve necessariamente ser algo bem concreto e vívido (ibid.:158). Por último, é comum considerar que o verbo *ser*, que expressa ao mesmo tempo predicção, locação e existência é uma peculiaridade do indo-europeu. Kahn não nega que esse acúmulo de funções em um único verbo seja um fenômeno restrito ao indo-europeu. Porém não considera este fato uma desvantagem. A convergência de diversas funções em um único verbo fornece “um ponto de partida especialmente favorável e frutífero para a reflexão filosófica sobre o conceito de verdade e natureza da realidade enquanto objeto de conhecimento” (ibid.:161).

Sendo assim, Kahn propõe o que ele chama de *revolução copernicana*, proposta que consiste em “reinstalar a cópula no centro do sistema de usos de εἶναι” (ibid.:158). Como não há evidência para reivindicar que o uso copulativo é cronologicamente anterior, Kahn propõe que os usos copulativos possuem três características que permitem descrevê-lo como mais fundamental: são predominantes em termos quantitativos, são sintaticamente elementares e “conceitualmente centrais em todo sistema de usos do verbo” (ibid.:158). O que dá à cópula este caráter mais fundamental e elementar, no aspecto sintático, é indicar

a *sentenciedade*, isto é, ela deixa mais claro o que a terminação verbal já realiza: a construção de uma sentença a partir de dois termos que, em outras circunstâncias, formariam apenas uma lista. No aspecto semântico, a cópula ocupa um lugar central ao dar uma expressão formal à pretensão de verdade da frase (ibid.:164). A abordagem de Kahn, ao colocar a questão em novos termos, nos fornece elementos para compreender corretamente as utilizações do verbo *ser* nas passagens examinadas acima. Ele tornou mais preciso o que foi tomado usualmente como uma generalização acerca da filosofia antiga, a saber, que a ontologia grega estava preocupada, antes de tudo, não com questões acerca de existência ou não existência, mas com questões acerca de essência ou de *quididade* (Mourelatos 2008:48).

Feita essa pequena digressão, estamos de posse já de elementos que nos alçam a uma posição privilegiada para a devida compreensão desta passagem. Retomemos a análise do texto. No ponto em que paramos, o Estrangeiro de Eléia havia assimilado *o que não é* com *nada*. Como afirmamos, esta assimilação pode ser tomada como uma equivalência entre *o que não existe* com *nada*. A partir desta interpretação, somos obrigados a tomar o fato de que quem diz *o que não é* diz *nada* porque se trata de uma tentativa de falar do que não existe<sup>21</sup>. Assim, tendo em mente a estratégia do sofista, se falar falsamente é falar *o que não é*, então não há discurso falso, uma vez que são todos verdadeiros. Mas essa conclusão é válida apenas se atribuirmos a Platão a já mencionada semântica ingênua da linguagem natural, o que não nos parece de modo algum plausível. Além disso, não nos parece muito claro porque falar do que não existe é não falar, uma vez que fazemos isso o tempo todo, quando, por exemplo, mencionamos criaturas mitológicas e fictícias como o Saci Pererê

Segundo Owen, ainda que seja absurdo supor que, pelo fato de uma coisa não ser tal e tal, ela seja absolutamente nada, é inteiramente plausível e até mesmo intuitivo equacionar o que não existe com nada<sup>22</sup>. Como já mencionamos, esta

<sup>21</sup> É o que sugerem os comentários de Cornford (1951:205) a esta passagem: “there is nothing whatever for them to refer to (...) we cannot speak of the non-existent at all without using words that are either singular or plural”.

<sup>22</sup> Owen (1986a:225) sustenta que a leitura existencial do verbo *ser* no poema de Parmênides e nesta passagem específica de Platão encontra apoio não apenas na ausência de complementos

passagem poderia ser utilizada para enfraquecer ou mesmo inviabilizar a posição de Kahn exposta acima. Mas *nada*, tanto em grego como no português, possuem usos que não dependem de uma ligação explícita com o quantificador existencial. A associação de μηδέν e οὐδέν com τὸ μὴ ὄν, a partir de uma compreensão predicativa do verbo ser, isto é, a partir de uma compreensão que toma o particípio neutro ὄν como expressão de um complexo predicativo, como “\_\_ é F”, não depende da assunção de que μηδέν expressa *nada* e ὄν expressa *existe*. Para exemplificar a diferença entre um *uso existencial* e um *uso caracterizador* de *nada*, Mourelatos (1983:60) oferece dois grupos de perguntas e suas respectivas respostas:

- (a) Quem está na casa agora? Ninguém.  
O que está dentro da caixa? Nada.
- (b) Quem é aquela pessoa lá? Ninguém.  
Que objeto é aquele ali? Nada.

As respostas do grupo (a) são equivalentes a uma paráfrase da forma “não há nenhum *K* em *L*”, onde *K* pode ser substituído por um classificador apropriado ou uma expressão natural e *L* pode ser substituído por uma frase ou expressão locativa (Mourelatos, 1983:60). É justamente este uso de *ninguém* ou *nada* que mais se aproxima, formalmente, da negação de uma expressão quantificada. Este uso se associa a um conceito de *não ser* como vazio. Mourelatos classifica este uso como *existencial*.

Nas respostas do grupo (b), por outro lado, a pessoa que responde não questiona a pressuposição existencial de seu interlocutor. Ela reconhece que existe efetivamente *algo* ou *alguém* sendo apontado, mas em ambos os casos a *pessoa* apontada ou o *objeto* apontado encontra-se fora do escopo de seus interesses. Isto é, o objeto não pode ser identificado facilmente por ser extremamente pobre de características, uma espécie reduzida do tipo que a primeira vista parecia ser, completamente despido das características normais dos objetos do seu tipo. Ou seja, trata-se de um objeto inteiramente indeterminado. Neste caso, seria mais fácil falar deste objeto dizendo o que ele *não é* do que dizendo o que ele *é*. A este

---

do verbo, mas sobretudo nesta assimilação entre *não-ser* e *nada*.

uso associa-se um conceito de *não ser* como falta de determinação (lack of standing) ou ainda *privação* ou *atenuação*. Mourelatos (1983:61) classifica este uso como *caracterizador*. Citando então alguns exemplos extraídos da literatura grega, como a passagem da abertura da sexta Ode Neeméia de Píndaro, na qual a raça dos homens é chamada de “nada”, bem como algumas passagens de Sófocles, Mourelatos apresenta evidências de que este uso caracterizador era não apenas viável, mas encontrava-se disponível para o uso.

Com referência a Platão, por exemplo, Mourelatos afirma que este uso caracterizador exerce um papel significativo na doutrina dos *graus de realidade*. Acerca da inviabilidade da interpretação da doutrina dos graus de realidade como graus de existência, Mourelatos sugere que devemos entender esta doutrina como uma teoria que envolve a “caracterização da *F-dade* e a *não-F-dade* dos sensíveis particulares” (Mourelatos, 1983:65). O pólo negativo na doutrina dos graus de realidade corresponde ao uso caracterizador de nada como o extremo da indeterminabilidade ou da indeterminação, isto é, como indicações de que um sujeito *não é F*, G, H e assim por diante. É justamente com base nesta noção de indeterminação que tentamos interpretar o argumento em questão. Pois, se de fato a discussão filosófica grega não estava preocupada propriamente com questões acerca de existência ou não existência, mas com questões acerca de essência, *quididade* ou simplesmente natureza (de um dado objeto ou noção), então a dificuldade destacada por este argumento diz respeito não a algo que não existe, mas a sujeitos de natureza totalmente indeterminada.

Neste sentido, alinhamo-nos com Owen (1986a), que sustenta que a noção de τὸ μὴ ὄν, associada ao longo de toda esta passagem com τὸ μηδαμῶς ὄν, não pode ser entendida como expressando algo que não existe, mas algo que, para todo predicado ou propriedade *F*, é não *F*. Ou seja, devemos entender a expressão como uma tentativa de *indicar* o que é predicativamente nada, o que não possui nenhum atributo. Utilizando aqui uma paráfrase, trata-se de uma expressão que pode ser interpretada como “aquilo que de modo algum é \_\_\_” ou ainda como aquilo do qual nenhuma sentença da forma “x é F” é verdadeira. Ora, esta noção não apresenta possibilidade de concepção. Ou melhor, aquilo que ela pretende

indicar não pode ser concebido em razão de sua indeterminabilidade máxima, sobretudo se acentuarmos o pano de fundo epistemológico sobre o qual filosofavam tanto Parmênides quanto Platão. De acordo com nossa própria interpretação, Parmênides não estava rejeitando predicacões negativas em geral, mas tão somente atributos negativos utilizados para especificar, cosmologicamente<sup>23</sup>, a natureza verdadeira ou autêntica de um dado item. Neste ponto, Cornford estava inteiramente correto quando afirmou que este argumento, assim como os dois seguintes, consiste em uma confirmação da interdição parmenídica (1951:208). Sendo assim, podemos ver este argumento como uma indicação por parte de Platão de alguns aspectos de sua própria interpretação do pensamento de Parmênides. Ou seja, Platão se utiliza do personagem Estrangeiro de Eléia para reiterar um importante aspecto de sua interpretação de Parmênides, conforme veiculada no livro V da *República*. Faz-se necessário, portanto, analisar esta passagem. Mas, neste ponto, pedimos ao leitor um pouco de paciência. Para uma maior clareza expositiva, examinaremos a referida passagem da *República* logo após a análise do terceiro argumento.

#### 4.2

#### **Segundo Argumento (238a1-c12)**

O Estrangeiro inicia o segundo argumento com uma advertência a Teeteto, uma vez que este acreditou que não havia mais dificuldades. Na verdade, segundo o Estrangeiro, há ainda, dentre as dificuldades, “a maior e a primeira” (ή

<sup>23</sup> Acreditamos, com Mourelatos e Curd, que Parmênides dá continuidade às reflexões cosmológicas de seus antecessores. Assim, podemos interpretar as ocorrências do verbo *ser* no fragmento B2 como um suporte proposicional para especulações cosmológicas. A via positiva sustenta que “*X é realmente Y*”, onde *X* representa o *explanandum* e *Y* o *explanans*. O verbo *ser* funciona então como uma *rota* ou uma *via* que nos transporta da identidade manifesta de uma coisa para sua natureza ou identidade teórica subjacente, conforme ilustram os exemplos: “raio é descarga elétrica”, “mesa é nuvem de elétrons”, “pedras são realmente ar” (Anaxímenes) ou ainda “mundo é realmente fogo” (Heráclito). Neste contexto, a via negativa, que sustenta que “*X é realmente não-Y*” é vaga demais, pois aponta para outro lado que não a natureza profunda de *X*. O verbo *ser*, neste caso, funciona como um híbrido de predicacão e identidade, de modo que os valores de *Y* dizem respeito a indivíduos e não a propriedades. A rejeição da via negativa, nesta perspectiva, é uma rejeição de predicados constitutivos, utilizados para especificar, cosmologicamente, a natureza intrínseca de um dado elemento. Ver Mourelatos (2008), em especial o capítulo 3, intitulado “The Vagueness of What-is-not” e também Patricia Curd (2004).

μεγίστη καὶ πρώτη), dificuldade esta que reside no seu próprio princípio (238a3-4). Teeteto parece animar-se e pede mais esclarecimentos, de modo que o Estrangeiro prossegue: “ao *que é*, de algum modo, poderia se adicionar outro<sup>24</sup> *algo* dentre as <coisas> *que são*” (τῶ μὲν ὄντι που προσγένοιτ’ ἄν τι τῶν ὄντων ἕτερον, 238a6-7). Como Teeteto não vê nenhum problema em aceitar esta assimilação, o Estrangeiro prossegue com sua exposição: “mas será que diremos que é possível atribuir *ao que não é algo* dentre as <coisas> *que são*?” (μὴ ὄντι δέ τι τῶν ὄντων ἄρά ποτε προσγίγνεσθαι φήσομεν δυνατὸν εἶναι; 238a9-10). Teeteto acertadamente rejeita esta possibilidade, pois não é possível atribuir *ao que não é algo* dentre as *coisas que são*, isto é, não é possível atribuir a um sujeito de discurso inteiramente indeterminado uma expressão predicativa determinada.

Será que podemos descrever o argumento desta forma, tomando a expressão “algo dentre as <coisas> que são” (τι τῶν ὄντων) simplesmente como um predicado ou uma propriedade? Acreditamos que sim, sobretudo se levarmos em conta a posição de Charles Kahn apresentada de forma reduzida na seção anterior bem como nossa própria análise do primeiro argumento. Além disso, como veremos a seguir, se *o que é* se apresenta sempre como *um* ou, no caso da expressão no plural, como *muitos*, então as expressões “é um” e “são muitos” podem ser dele predicadas. Mas prossigamos com o exame desta passagem, em busca de mais elementos de sustentação a esta proposta. O Estrangeiro, na sequência, afirma que “dentre *as <coisas> que são*, apontamos o número<sup>25</sup> em geral” (ἀριθμὸν δὴ τὸν σύμπαντα τῶν ὄντων τίθεμεν, 238a12). Teeteto é enfático em sua resposta, chegando até mesmo a duvidar se há, neste caso, alguma outra coisa mais digna de ser apontada que o número (238b1). Ora, se de fato é assim, o Estrangeiro dá continuidade ao argumento, afirmando:

<sup>24</sup> Segundo Cordero, existe a possibilidade de que a expressão “algo outro” (τι ἕτερον) seja um anúncio da teoria da comunicação dos gêneros, explicitamente apresentada a partir de 251a (1993:235:146).

<sup>25</sup> Será que por “número” (ἀριθμὸν) devemos entender, como em 237d, o número gramatical (Cf. Cordero, 1993:235:147)? Ou devemos, por outro lado, levar em conta possíveis influências pitagóricas, segundo as quais os números constituem uma realidade metafísica indubitável? Rejeitamos completamente esta última sugestão, pois acreditamos que este argumento opera em um nível gramatical.

“portanto não tentemos do número aplicar nem a *pluralidade* nem a *unidade* ao que não é” (μη τοίνυν μηδ’ ἐπιχειρώμεν ἀριθμοῦ μήτε πλῆθος μήτε ἐν πρὸς τὸ μη ὄν προσφέρειν, 238b2-3).

Se aceitarmos, com Cordero<sup>26</sup>, que *número* (ἀριθμός) aqui diz respeito ao número gramatical, podemos entender πλῆθος, que traduzimos acima como *pluralidade*, simplesmente como *plural*. A expressão grega ἐν, por sua vez, que traduzimos acima como *unidade*, pode ser traduzida então, na mesma perspectiva gramatical, como *singular*. Assim, devemos entender a passagem acima da seguinte forma: não se pode aplicar o plural ou o singular, tomados aqui no sentido gramatical, ao que não é. Após a concordância veemente de Teeteto, o Estrangeiro prossegue, desdobrando a dificuldade do plano gramatical para o plano da concernibilidade ou do pensamento: “como então enunciar oralmente ou mesmo apenas conceber em pensamento *as <coisas> que não são* ou *o que não é*, sem servir-nos do *número*<sup>27</sup>?”<sup>28</sup> (πῶς οὖν ἂν ἢ διὰ τοῦ στόματος φθέγγεται ἂν τις ἢ καὶ τῆ διανοίᾳ τὸ παράπαν λάβοι τὰ μη ὄντα ἢ τὸ μη ὄν χωρὶς ἀριθμοῦ; 238b6-8). Ou seja, não há nenhuma condição de identificação para itens que não se apresentam gramaticalmente no singular ou no plural. Cordero, por outro lado, acredita que esta passagem registra não propriamente uma passagem do plano gramatical para o plano do pensamento, mas “um escorregão do nível ontológico rumo à enunciação do pensamento”, que seria de alguma forma uma “introdução ao problema do juízo e do dizer falso” (1993:235:150), que serão colocados um pouco mais a frente no texto.

Ainda que o plano ontológico esteja certamente presente, uma vez que estas categorias não são facilmente separáveis em um contexto histórico anterior à regionalização e compartimentação das disciplinas, não acreditamos que a ênfase aqui recaia sobre os aspectos puramente ontológicos das expressões. Segundo Stanley Rosen, o Estrangeiro e, por extensão, Platão, acredita que o modo como

<sup>26</sup> Ver Cordero (1993:235), nota 147.

<sup>27</sup> A parte da determinação implicada na utilização do *número* singular e do *número* plural? É o que sugere o “através da linguagem” (διὰ τοῦ στόματος). De fato, as próprias formas do singular e do plural já introduzem um elemento de determinação.

<sup>28</sup> Adotamos aqui a tradução de Paleikat e João Cruz Costa (1970:209). Substituímos apenas as expressões τὸ μη ὄν e τὰ μη ὄντα por contrapartidas mais literais em português.

falamos acerca das coisas nos fornece pistas essenciais sobre as naturezas destas coisas (1983:180). Assim, acreditamos que os aspectos ontológicos são obtidos a partir de uma análise das regras linguísticas que determinam o modo por meio do qual falamos acerca dos objetos, de modo que a ênfase, ao longo de todo o argumento, recaí sobre os aspectos gramaticais das sentenças. Não queremos, com isso, sugerir que Platão e os problemas aqui examinados sejam reduzidos a meras questões de linguagem. Segundo Maura Iglésias, “Platão não pode ser reduzido a um filósofo analítico”, ainda que, “em muitos textos – não somente no *Sofista* – é decididamente filosofia analítica o que faz Platão” (1997:8). Mas se levarmos em conta que Platão, como já mencionamos brevemente na conclusão da seção anterior, está reiterando e expandindo um importante aspecto de sua própria interpretação de Parmênides que foi exposto de modo mais conciso no final do livro V da *República*, então faz-se inteiramente plausível que esta expansão se dá no plano gramatical ou linguístico.

Teeteto, no entanto, pede que o Estrangeiro explique melhor este último ponto, qual seja, que não se pode pronunciar ou mesmo conceber *o que não é* (τὸ μὴ ὄν) e *as <coisas> que não são* (τὰ μὴ ὄντα) a parte ou independentes do número. O Estrangeiro fornece então mais alguns esclarecimentos, formulando duas perguntas interconectadas às quais Teeteto responde afirmativamente: “toda vez que, por um lado, falamos *<coisas> que não são*, será que não tentamos atribuir pluralidade numérica? (μὴ ὄντα μὲν ἐπειδὴν λέγωμεν, ἄρα οὐ πλῆθος ἐπιχειροῦμεν ἀριθμοῦ προστιθέναι; 238b10-c1). Ou seja, não se tenta, neste caso, atribuir o plural? Diante da concordância imediata de seu interlocutor, o Estrangeiro formula a outra pergunta: “e, por outro lado, *<quando falamos> que não é*, será que não *<tentamos atribuir>* a unidade?” (μὴ ὄν δέ, ἄρα οὐ τὸ ἕν αἶ; 238c3). Leia-se: não se tenta atribuir o singular? Após lembrar o ponto já estabelecido anteriormente, reiterando que não é *justo* (δίκαιόν) nem *correto* (ὀρθόν) anexar *o que é* ao *que não é*, (238c5-6), o condutor do diálogo conclui o argumento, dirigindo-se a Teeteto nos seguintes termos: “compreendes então que não se poderia, legitimamente, nem pronunciar,

nem dizer, nem pensar *o que não é em si mesmo*<sup>29</sup>; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível?”<sup>30</sup> (συννοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέγγασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτ’ εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό, ἀλλ’ ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον; 238c8-11). A linguagem utilizada na conclusão do argumento soa aos nossos ouvidos como uma passagem tipicamente parmenídica. Ainda que Parmênides não se utilize exatamente dos mesmos termos, ele provavelmente não relutaria em classificar a noção de *não-ser* como *incompreensível* (ἀδιανόητόν), *inefável* (ἄρρητον), *impronunciável* (ἄφθεγκτον) e *inexprimível* (ἄλογον).

Neste sentido, é importante ressaltar que as passagens acima encontram um paralelo esclarecedor e exato não propriamente nos versos de Parmênides, ainda que que a interdição do *que não é* exposta acima seja compatível com a própria interdição veiculada no poema de Parmênides. Como já mencionamos, a passagem acima encontra um claro paralelo com os argumentos expostos no livro V da *República*. Assim, podemos ver o presente argumento e o argumento seguinte como uma expansão mais detalhada da posição avançada na *República*. Em breve, após o término do exame do próximo argumento contra o não-ser, teremos a oportunidade de examinar a referida passagem da *República* em busca de mais elementos para a compreensão de nosso problema.

Por ora, faz-se mister observar, à guisa de conclusão, que este argumento que ora analisamos opera por meio de um questionamento, em um plano eminentemente linguístico, da validade da conclusão do primeiro argumento. Sentenças que possuem *o que não é* como sujeitos gramaticais são tomadas como sem sentido, na medida em que tentam atribuir, de forma implícita, unidade ao que não possui qualquer determinação. A expressão equivalente em plural, por outro lado, pretende atribuir pluralidade ao que é inteiramente indeterminado.

<sup>29</sup> A expressão τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό, literalmente “o que não é em si mesmo e por si mesmo”, apresenta dificuldades. Cornford oferece a tradução: “that which just simply is not” (1951:206). Cordero traduz a expressão como “le non-être em lui-même et par lui-même” (1993:128). Segundo Campbell, esta passagem aborda a possibilidade de se referir a τὸ μὴ ὄν sem tratá-lo como sujeito ou predicado de uma sentença, o que é impossível (Apud Cordero, 1993:235:151).

<sup>30</sup> A tradução é de Paleikat e João Cruz Costa (1970:209), com pequenas modificações.

Segue-se que *o que não é*, seja lá o que for, não possui qualquer atributo, inviabilizando assim toda possibilidade de referência e identificação. Trata-se de uma noção que não apresenta qualquer condição de identificação.

### 4.3

#### Terceiro argumento (238d1-239c8)

O terceiro argumento é interessante, pois se utiliza do que Moravcsik (2006:190) chama de “auto-referencialidade na argumentação” para questionar a própria legitimidade dos dois argumentos anteriores. O Estrangeiro de Eléia inicia o argumento afirmando que talvez tenha se enganado anteriormente, quando disse que a segunda *aporia* era a primeira e a maior, uma vez que é possível enunciar ainda outra dificuldade de maiores dimensões (238d1-2). A *aporia* consiste no fato de que todo aquele que pretende refutar a noção de τὸ μὴ ὄν é forçado a contradizer a si próprio. Trata-se de uma dificuldade que reside nos próprios termos utilizados na caracterização da noção mesma de τὸ μὴ ὄν (238d4-8).

Teeteto solicita que o Estrangeiro exponha o problema de modo ainda mais claro, mas este declara que é incapaz de tal tarefa. Como prova de sua incapacidade de expor a questão com mais clareza, ele se limita a fazer um breve resumo das duas dificuldades anteriores, nas quais a contradição pela auto-referencialidade não foi percebida. O Estrangeiro nota que, “tendo proposto que é preciso que *o que não é* nem do singular nem do plural participe<sup>31</sup>” (ὑποθέμενος οὔτε ἐνὸς οὔτε τῶν πολλῶν τὸ μὴ ὄν δεῖν μετέχειν, 238e1-2), no ato mesmo em que faz tal enunciação, se vê obrigado a lançar mão do número singular, pois afirma *o que não é* (τὸ μὴ ὄν), utilizando-se do artigo neutro singular τὸ e do particípio neutro singular ὄν do verbo grego *ser*. Além disso, no argumento anterior, relembra o Estrangeiro, a noção de τὸ μὴ ὄν foi qualificada como *impronunciável* (ἄφθεγκτόν), *inefável* (ἄρρητον) e *inexprimível*

<sup>31</sup> Vale à pena registrar aqui a utilização de μετέχειν, infinitivo presente ativo de μετέχω. Apesar de sua utilização no contexto não exercer função de grande importância argumentativa, em outros contextos este verbo e seus cognatos expressam o importante conceito platônico de “participação”.

(ἄλογον), ou seja, literalmente *sem lógos* (238e6-8). Ora, ao tentar aplicar *o ser* (τό εἶναι) à problemática noção de τὸ μὴ ὄν, qualificando-a como algo que é impronunciável, inefável e *sem lógos*, o Estrangeiro acaba indo de encontro ao que ele próprio dizia anteriormente (238e10-239a1). Ou seja, ele inadvertidamente anexou o verbo *ser* ao *não ser*, tratando esta noção inteiramente indeterminada como se ela tivesse ao menos uma determinação, no caso, a determinação gramatical singular.

Teeteto, neste ponto do diálogo, não se revela um interlocutor inteiramente passivo, pois, assim como nos passos anteriores, pede que o Estrangeiro clarifique ainda mais os argumentos (239a2). O Estrangeiro parece se irritar, pois se dirige ao seu interlocutor de uma maneira um tanto quanto exasperada: “mas o que? Aplicando-lhe o τὸ não argumentei como *um*?” (τί δέ; τὸ ‘τὸ’ προσάπτων οὐχ ὡς ἐνὶ διελεγγόμενῃ; 239a3-4). Isto é, ao aplicar o artigo neutro singular τὸ ao *que não é* a expressão resultante parece indicar que se trata de um item individual. Seguimos aqui a leitura de Cornford<sup>32</sup>, que não lê exatamente τοῦτο mas τὸ “τὸ”. Isto significa que Platão não associa propriamente o *um* ao número singular do verbo, mas ao artigo neutro τὸ que substantiva o infinitivo εἶναι na frase anterior. O Estrangeiro, em seguida, prossegue com a clarificação solicitada por Teeteto: “e mais: dizendo-o *inexprimível, inefável e impronunciável* <eu> o expressava como <se fosse> *um*” (καὶ μὴν ἄλογόν γε λέγων καὶ ἄρητον καὶ ἄφθεγκτον ὡς γε πρὸς ἕν τὸν λόγον ἐποιούμενῃ, 239a6-7). Ou seja, as qualificações atribuídas à noção de τὸ μὴ ὄν trazem a marca gramatical do singular, de modo que a noção é tratada como se tivesse alguma unidade ou como se fosse um item individual. Assim, para que se possa falar *corretamente* (ὀρθῶς) acerca desta noção problemática, seria necessário “não especificá-lo como *um* nem como *muitos*, nem mesmo, absolutamente, falar *dele*”<sup>33</sup> (μήτε ὡς ἕν μήτε ὡς πολλὰ διορίζειν αὐτό, μηδὲ τὸ παράπαν αὐτὸ καλεῖν, 239a10-11), pois, utilizando-se destas formulações, atribui-se a determinação singular a uma noção que não oferece qualquer possibilidade de determinação, qualquer critério de identificação.

<sup>32</sup> Ver Cornford (1951:207), nota 2.

<sup>33</sup> A tradução é de Paleikat e João Cruz Costa (1970:209), com algumas modificações.

Dito de outra forma, a contradição pode ser caracterizada como uma atribuição e uma negação simultâneas de unidade, como se o Estrangeiro dissesse que τὸ μὴ ὄν é um e não um, ou seja, que é singular e não singular (Rosen, 1983:184). Assim, se as conclusões do primeiro e especialmente do segundo argumento são minimamente aceitáveis, então eles sequer poderiam ser formulados significativamente, uma vez que se utilizam da expressão *o que não é*, no singular. Assim, somos reduzidos ao puro silêncio quando tentamos falar corretamente desta noção obscura. O próprio Estrangeiro de Eléia admite o fracasso na refutação desta noção aporética: “por que então falar de mim por mais tempo? Para mostrar que fui vencido, agora como sempre, nesta argumentação contra *o que não é*? Não é, pois, no que eu falo – como te dizia, que devemos procurar as regras de falar corretamente a respeito do *que não é*. Mas prossigamos e agora vamos procurá-las em ti.”<sup>34</sup> (τον μὲν τοίνυν ἐμέ γε τί τις ἂν λέγοι; καὶ γὰρ πάλαι καὶ τὰ νῦν ἡττημένον ἂν εὔροι περὶ τὸν τοῦ μὴ ὄντος ἔλεγχον. ὥστε ἐν ἔμοιγε λέγοντι, καθάπερ εἶπον, μὴ σκοπῶμεν τὴν ὀρθολογίαν περὶ τὸ μὴ ὄν, ἀλλ’ εἶα δὴ νῦν ἐν σοὶ σκεψώμεθα, 239b1-6). Ou seja, o Estrangeiro outorga a Teeteto a responsabilidade da resolução dos problemas. Este, ao que parece, se faz de desentendido, respondendo à ordem do Estrangeiro com a pergunta: “como dizes?” (239b7)<sup>35</sup>.

A responsabilidade de Teeteto, nas palavras do próprio Estrangeiro, consiste em proferir algo correto acerca de τὸ μὴ ὄν sem lançar mão de nenhuma das noções examinadas acima, a saber, “nem *ser*<sup>36</sup>, nem *unidade* nem *pluralidade numérica*” (μήτε οὐσίαν μήτε τὸ ἔν μήτε πλῆθος, 239b9-10). Teeteto reluta em aceitar a tarefa, pois acabou de assistir ao fracasso de alguém

<sup>34</sup> Utilizamos nesta passagem a tradução de Paleikat e João Cruz Costa (1970:209), com pequenas modificações.

<sup>35</sup> Segundo Cordero (1993:236:156), a refutação do *não ser* termina exatamente nesta passagem. Segundo este autor, na continuação do diálogo, o próprio conceito de *ser* se modificará e, com ele, a própria noção de “não-ser”. Ou seja, a questão do “não ser” será colocada em outras bases.

<sup>36</sup> O termo feminino do verbo ser (οὐσία) oferece dificuldades consideráveis, já que tentamos manter, sempre que possível, uma equivalência literal dos termos, traduzindo os participios, infinitivos e assim por diante pelos seus equivalentes em vernáculo. Neste caso, provisoriamente, abrimos uma exceção, vertendo o participio simplesmente pelo infinitivo “ser”.

muito mais preparado para este difícil empreendimento (239c1-3). Com isso, ambos admitem a capitulação incondicional. Enquanto não encontrarem alguém capaz de fazer isto, ou seja, enquanto não encontrarem um interlocutor capaz de proferir algo correto acerca da obscura noção de τὸ μὴ ὄν o sofista esconde-se em *lugar inexpugnável* (ἄπορον τόπον). Com isso, chegamos ao fim do terceiro argumento contra o não ser. Neste ponto, devemos perguntar se a inteligibilidade desta noção forte de *não ser* é mesmo necessária para capturar o sofista definindo-lhe a arte como uma arte de aparências ou imagens.

De qualquer forma, como já afirmamos diversas vezes, parece-nos inegável que, nos três argumentos examinados acima, Platão reitera e aprofunda os resultados obtidos no final do livro V da *República*. Podemos ler estes argumentos, portanto, como uma expansão do tratamento do mesmo tema levado a cabo, de modo bem mais compacto, em *República* 476e4-477a5. Além disso, segundo Palmer, os argumentos acima não apresentam qualquer traço de apropriações sofisticadas de Parmênides e são “perfeitamente consistentes com (...) o tratamento dispensado ao *que-absolutamente-não-é* na *República* V” (1999:137). Neste sentido, é mais esclarecedor compararmos os argumentos acima com os fragmentos de Parmênides não de forma direta, como o fazem a maioria dos especialistas, mas por intermédio do tratamento do mesmo tema levado a cabo na referida passagem da *República*. Assim, cumpre agora retomar o fôlego e debruçarmo-nos brevemente sobre o próprio texto da *República* em busca de mais elementos para a devida compreensão do nosso problema.

Antes, porém, façamos um breve resumo do andamento da caçada ao sofista. No momento em que estava prestes a ser capturado como um produtor de imagens, o sofista apelou a Parmênides na tentativa de inviabilizar as noções mesmas de imagem e aparência. O apelo a Parmênides por parte do sofista tem o objetivo de caracterizar *o que não é* como algo impensável, que deve ser eliminado da análise da noção de aparência. Ora, se eliminarmos o *que não é* de nossa análise, tudo o que resta para caracterizarmos a noção de imagem – e o próprio estatuto do mundo sensível, uma vez que são imagens ou cópias das

Formas – será a noção de τὸ ὄν, ou seja, *o que é*. Se situarmos a estratégia do sofista no pano de fundo mais amplo do desenvolvimento da Teoria das Formas, podemos vê-la como um ataque a uma das distinções mais importantes da metafísica platônica do período médio, a distinção entre aparência e realidade. Mas a caracterização da noção de aparência ou de imagem, como qualquer leitor minimamente familiarizado com a obra platônica deve saber, não envolve simplesmente *o que não é, simpliciter*, mas a noção conjunta de *o que é e não é*. Deste modo, parece claro que o sofista tenta reduzir, recorrendo à autoridade de Parmênides, *o que é e não é* ao *que absolutamente não é*. Assim, ele espera dar às aparências o estatuto de realidade, uma vez que sua análise não pode envolver *o que não é* em qualquer medida.

Mas isto vai de encontro ao estatuto das aparências no livro V da *República*. Aliás, como veremos nas próximas linhas, há fortes indícios de que, neste livro da *República*, Platão se apóia justamente em Parmênides para rejeitar *o que absolutamente não é* e também para fundamentar o estatuto do mundo sensível como *o que é e não é*, ao qual corresponde, no plano epistemológico, a faculdade da *dóxa*. Segundo Palmer (1999:31), a parte final do livro V da *República* é o único texto do período intermediário no qual o engajamento de Platão com Parmênides é suficientemente claro para que possamos inferir, com alguma margem de clareza, qual é a interpretação subjacente aos argumentos mesmos.

Na passagem da *República* compreendida entre 476e4 e 477a5, o personagem Sócrates pergunta a seu interlocutor Gláucon: “o que conhece conhece *algo* ou *nada*?” (ὁ γινώσκων γινώσκει τὶ ἢ οὐδέν; 476e7). Gláucon responde que quem conhece conhece efetivamente *algo*. Sócrates, na sequência, pergunta se este *algo* corresponde a “*o que é* ou a *o que não é*” (ὄν ἢ οὐκ ὄν, 476e10). Neste ponto, no que consiste em um claro eco do fragmento B2.7 de Parmênides, Gláucon responde que trata-se de *algo* “que é: pois como alguém conheceria o que não é?” (ὄν· πῶς γὰρ ἄν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖη; 477a1). Ora, faz-se oportuno neste ponto uma rápida comparação com o aludido verso de Parmênides. Ao rejeitar a via de investigação correspondente ao não-ser,

afirmando-a *inescrutável* (ἄταρπόν), a Deusa adverte ao jovem: “pois não conhecerias o que não é” (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔον, B2-7). Assim, as duas opções oferecidas na pergunta de Sócrates correspondem aos dois caminhos de investigação oferecidos pela deusa no fragmento B2 de Parmênides.

As semelhanças de fraseologia entre as duas passagens acima é inegável. Ambas utilizam-se de formas distintas do mesmo verbo γιγνώσκω no aoristo optativo precedido da partícula ἂν, na terceira pessoa do singular passivo e segunda pessoa do singular ativo, respectivamente. Ao comentar esta passagem em um artigo, Charles Kahn sustenta que “o eco de Parmênides B7 é inequívoco” (1997e:219). Em ambas as sentenças a expressão *o que não é* assume o papel de objeto direto dos verbos, com a única diferença na utilização da forma poética do participio ἔον por parte de Parmênides. Na sequência, Sócrates conclui “que, por um lado, o que é totalmente <é> totalmente cognoscível, e, por outro, o que não é por modo algum <é> por todos os meios incognoscível” (ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντη ἄγνωστον, 477a3-4). A rejeição de *o que não é* como algo *completamente incognoscível* (πάντη ἄγνωστον) corresponde também, por sua vez, à expressão *totalmente inescrutável* (παναπευθέα) utilizada no verso 6 do fragmento B2 do Poema da Deusa.

Em seguida, o personagem Sócrates dá prosseguimento ao argumento, introduzindo uma terceira possibilidade, um terceiro modo de ser situado entre o *ser* e o *não ser* absolutos. Ele pergunta a Gláucon se *algo* (τι) que possui *tanto ser como não ser* (εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι) não deveria ser caracterizado como algo que está entre o *que é puramente* (εἰλικρινῶς ὄν) e o *que não é por modo algum* (μηδαμῆ ὄν, 477a6-7). Gláucon concorda que este *algo* deve de fato estar situado entre estas duas noções extremas. Este terceiro domínio, caracterizado como algo *que é e não é*, encontra também um paralelo com outra passagem de Parmênides. No verso 8 do fragmento B6, a deusa descreve o estatuto dos objetos aos quais os mortais dirigem seus pensamentos como algo que possui *tanto o ser como não ser* (τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι, B6.8). Assim, temos aqui indícios suficientes para sugerir que Platão, em continuidade ao tratamento dispensado por

Parmênides às opiniões dos mortais, atribui aos objetos da experiência sensível um modo de ser intermediário entre o *ser* e o *não ser* absolutos. Ora, ao contrário do que os estudos tradicionais examinados em (1) sustentam, Platão se apoiou justamente em Parmênides para fundamentar o estatuto do objetos sensíveis.

Na sequência, no que podemos tomar como a conclusão do argumento, Sócrates desdobra os pontos já estabelecidos para o plano epistemológico. O *conhecimento* (γνώσις) ou a *ciência* (ἐπιστήμη) pode ser compreendido como um estado cognitivo que se volta *sobre o que é* (ἐπὶ τῷ ὄντι). A *ignorância* (ἄγνοσία), por sua vez, se volta *sobre o que não é* (ἐπὶ μὴ ὄντι, 477a9-b1). E, por fim, o estado cognitivo correspondente ao tipo de objeto que possui *tanto ser como não ser* (εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι) recebe a denominação de *opinião* ou simplesmente *dóxa* (δόξα). Estes estados cognitivos podem ser relacionados com as diversas formas por meio das quais a faculdade do *pensamento* (νόος) é caracterizada no poema de Parmênides. No que diz respeito especificamente à faculdade da opinião, Platão provavelmente interpretou Parmênides como se este atribuísse aos objetos da experiência ordinária um estatuto cognitivo mais baixo.

Segundo Palmer, “o argumento inteiro é reconhecivelmente parmenídico tanto em sua estrutura geral quanto no conjunto de distinções que estabelece” (1999:33). A questão inicial feita por Sócrates, que indaga se quem conhece conhece algo *que é* ou algo *que não é*, corresponde aos dois caminhos de investigação que a Deusa oferece ao jovem no fragmento B2 de Parmênides. A rejeição do *que não é* como algo *completamente incognoscível*, por sua vez, encontra um paralelo inegável na própria interdição da via negativa no verso 6 do fragmento B2. A introdução de um terceiro domínio entre estes dois extremos, por fim, é análoga à própria descrição das opiniões dos mortais, para os quais “o ser e o não ser considera-se o mesmo e o não mesmo” (τὸ πελεῖν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κοῦ ταῦτον, B6.8-9). Ora, se tudo isso é minimamente plausível, então devemos colocar sob caução a visão de que a introdução de um terceiro domínio entre o ser e o não ser representa um rompimento com Parmênides. O que vimos foi justamente o contrário: o estatuto dos objetos sensíveis apóia-se em uma determinada interpretação de Parmênides, uma

interpretação que admite não dois, mas três caminhos de investigação.

#### 4.4

#### Quarto argumento (239c9-240c6)

O quarto argumento consiste em um ataque à noção de imagem. Esta *aporia* pode ser vista como uma aplicação das conclusões dos argumentos anteriores ao caso específico da noção de imagem. Não deixemos, neste ponto, que a divisão arbitrária que impusemos ao texto, separando-o em cinco partes ou argumentos, nos impeça de considerar o fluxo natural da conversação filosófica em andamento. Como vimos no fim do argumento anterior, nossos dois personagens se revelaram incapazes de oferecer uma abordagem satisfatória da obscura noção de *não ser*.

Em vista desta incapacidade de fornecer uma análise satisfatória de τὸ μὴ ὄν, o Estrangeiro reconhece que ambos, ele e Teeteto, encontrar-se-ão vulneráveis a um ataque do sofista caso insistam em definir-lhe a técnica como uma arte da aparência. Pois, quando o chamarem de *produtor de imagem* (εἰδωλοποιόν), o sofista simplesmente perguntará o que entendem por imagem, ou seja, pedirá a seus adversários uma caracterização satisfatória da noção mesma de imagem (239c9-d6). Teeteto então julga estar de posse de uma resposta satisfatória, pois responde de modo rápido e convicto: “evidentemente que responderemos lembrando as imagens das águas e dos espelhos, as imagens pintadas ou gravadas, e todas as demais, da mesma espécie”<sup>37</sup> (δῆλον ὅτι φησομεν τά τε ἐν τοῖς ὕδασι καὶ κατόπτροις εἶδωλα, ἔτι καὶ τὰ γεγραμμένα καὶ τὰ τετυπωμένα καὶ τᾶλλα ὅσα που τοιαῦτ' ἔσθ' ἕτερα, 239d7-10). Trata-se de uma resposta insuficiente, pois Teeteto ofereceu, em lugar de uma definição da noção de imagem, uma série de casos particulares da noção geral de imagem, da mesma forma como o fazem diversos personagens dos diálogos da fase inicial, caracterizados pela busca de uma definição.

<sup>37</sup> Tradução de Paleikat e João Cruz Costa (1970:211).

Torna-se claro, aos olhos do Estrangeiro, que Teeteto nunca viu um sofista em ação (239e1). Pois um indivíduo deste tipo agirá como se estivesse vendado ou se não possuísse qualquer possibilidade de visão (239e4-5). Toda vez que a ele forem oferecidos casos particulares de uma noção geral, o sofista “se rirá dos argumentos” (καταγελάσεταιί τῶν λόγων, 239e8-9), fingirá que não conhece nenhum destes casos particulares da noção de imagem e “perguntará apenas o que procede dos discursos<sup>38</sup>” (τὸ δ’ ἐκ τῶν λόγων ἐρωτήσῃ μόνον, 240a3-4). Teeteto solicita maiores detalhes e pergunta que tipo de resposta ele deve oferecer ao sofista. Segundo o Estrangeiro, Teeteto deve indicar discursivamente “o que há de comum entre todos estes objetos que tu dizes serem múltiplos mas que honras por um único nome, que é o nome de imagem, e que entendes como uma unidade sobre todos eles<sup>39</sup>” (τὸ διὰ πάντων τούτων ἃ πολλὰ εἰπὼν ἡξίωσας ἐνὶ προσειπεῖν ὄνοματι φθεγξάμενος εἶδωλον ἐπὶ πᾶσιν ὡς ἐν ὄν, 240a5-8). Ou seja, Teeteto deve fornecer uma caracterização satisfatória da própria noção geral que é verdadeira de todos os casos particulares de imagem. Segundo Guthrie, as expressões *através de todas* (διὰ πάντων) e *sobre todas* (ἐπὶ πᾶσιν) representam “o procedimento socrático padrão para obter uma definição” (1978:136). Ambas as expressões são empregadas no *Mênon* (74a e 75a). Além da utilização dos termos acima, a recusa em olhar as coisas visíveis e a exigência de uma resposta que procede *dos discursos* (ἐκ τῶν λόγων) revelam que o Estrangeiro se utiliza de modelos socráticos (Guthrie, 1978:136), conforme se pode depreender do procedimento exposto no *Fedon* (99d-e).

Teeteto então adquire coragem e arrisca uma definição: “que então, ó Estrangeiro, poderíamos dizer que é imagem exceto *outro* objeto do mesmo tipo feito à semelhança do verdadeiro?” (τί δῆτα, ὦ ξένε, εἶδωλον ἂν φαίμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τάληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον; 240a9-11). A resposta que ele ofereceu é satisfatória, sobretudo se levarmos em conta, a partir de uma visão panorâmica do diálogo, a solução oferecida por Platão

<sup>38</sup> Segundo Guthrie, a recusa em olhar para as coisas visíveis, aceitando apenas o que procede dos discursos “is precisely what Socrates describes himself as doing in the *Phaedo* (99d-e) when, baffled by earlier and contemporary efforts to discover reality and its causes within the sensible world, he postulated the doctrine of Forms” (Guthrie, 1978:136). Ver também, a esse respeito, Jackson (1885:190).

<sup>39</sup> Tradução de Paleikat e João Cruz Costa (1970:212).

aos paradoxos do *não ser*. Como se sabe, em 257b3-4, a problemática noção de τὸ μὴ ὄν não é mais analisada como o *oposto do que é* (ἐναντίον τοῦ ὄντος), mas apenas como *outro* ou *diferente* (ἕτερον). A resposta de Teeteto, portanto, se utiliza de um dos conceitos fundamentais para a resolução dos paradoxos do diálogo, deixando-o, assim, bem próximo da solução final dos problemas. Se explorada com cuidado, esta intuição de Teeteto poderia adiantar a captura do sofista, uma vez que possibilita uma definição satisfatória da noção de imagem. Será que esta possibilidade é explorada? Será que o Estrangeiro, que é um filósofo sério, ajudará Teeteto a desenvolver sua boa intuição? Como apenas a leitura atenta do texto pode nos oferecer respostas satisfatórias, prossigamos com nossa jornada.

O Estrangeiro, na sequência, se detém a analisar os termos utilizados por Teeteto, perguntando se por *outro* ou *diferente* (ἕτερον) ele entende algo *verdadeiro* ou *genuíno do mesmo tipo* (τοιούτων ἀληθινόν). Caso contrário, ele deve indicar o que entende pelo termo *do mesmo tipo* (τοιούτων, 240a12-b1). Teeteto responde que de modo algum se trata de um item *genuíno* ou *verdadeiro* (ἀληθινόν), mas simplesmente *assemelhado* (ἑοικὸς) ao genuíno (240b2). Com este movimento, o Estrangeiro pavimenta a via que conduzirá seu bravo interlocutor a um novo impasse, a uma nova *aporia*. Em primeiro lugar, ele força Teeteto a admitir que *verdadeiro* ou *genuíno* (ἀληθινόν) deve ser compreendido neste contexto como algo *que é realmente*<sup>40</sup> (ὄντως ὄν). Em segundo lugar, ele pergunta se *o não verdadeiro* (τὸ μὴ ἀληθινόν) deve ser compreendido como algo *contrário do verdadeiro* (ἐναντίον ἀληθοῦς). Como Teeteto concorda, o Estrangeiro tenta induzi-lo a concordar também que *o que é assemelhado* (τὸ ἑοικὸς) ou simplesmente uma *cópia*, enquanto oposto ou contrário do genuíno, deve ser compreendido então como algo *que não é realmente* (οὐκ ὄντως ὄν), se de fato Teeteto acredita que se trata de algo *não genuíno* (μὴ ἀληθινόν, 240b7-8). Com isso, o argumento já está praticamente concluído.

Teeteto, neste ponto, se revela ainda um interlocutor atento. Apesar da

<sup>40</sup> Cornford, introduzindo uma noção existencial, traduz a expressão ὄντως ὄν como “a thing that really exists” (1951:211). Paleikat e Cruz Costa, seguindo de perto a versão francesa de Diès, utiliza simplesmente “um ser real” (1994:212).

cerrada argumentação do Estrangeiro, habilmente conduzida de modo a envolvê-lo em um lodaçal de dificuldades, ele esboça ainda alguma reação, persistindo em afirmar que a imagem *é de algum modo* (ἔστι γε μὴν πως, 240b9). Mas o Estrangeiro não desiste e, pela segunda vez neste argumento, impede Teeteto de desenvolver a sua intuição, afirmando que a imagem não é *verdadeiramente* ou *genuinamente* (ἀληθῶς, 240b10). Teeteto admite este ponto, mas tenta ainda dizer que a imagem, ainda que não seja o item genuíno de que é imagem, pode ser entendida como *realmente imagem* (εἰκὼν ὄντως, 240b11). Podemos entender esta frase compacta de Teeteto como uma maneira de dizer que a imagem é o que ela é, ou seja, um objeto que se caracteriza intrinsecamente por assemelhar-se a outro que ele mesmo, mas que nem por isso deixa de ser verdadeiramente o que ele é: imagem. O Estrangeiro simplesmente ignora esta tentativa de explicação de Teeteto, limitando-se a reiterar a conclusão atingida: “portanto não dizemos imagem o que, não *sendo* realmente, *é* realmente?” (οὐκ ὄν ἄρα [οὐκ] ὄντως ἐστὶν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα; 240b12-13). Teeteto, infelizmente, se deixa levar pela rápida dinâmica da conversação, reconhecendo que “corre-se o risco de que certo *entrelaçamento* deste tipo, e muito absurdo, entrelace *o que não é* ao *que é*” (κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον, 240c1-2). Chegamos assim ao fim do argumento, por meio do qual, segundo o Estrangeiro, “o sofista de muitas cabeças nos força, não de boa vontade, a concordar *ser* de algum modo *o que não é*” (ὁ πολυκέφαλος σοφιστῆς ἠνάγκακεν ἡμᾶς τὸ μὴ ὄν οὐχ ἐκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πως, 240c3-6).

Ao contrário das três *aporíai* do *não-ser* já examinadas, que se revelaram consistentes com a apropriação platônica de Parmênides que está na base da distinção entre conhecimento e opinião na *República V*, este argumento que ora analisamos nos fornece um bom exemplo da forma de agir de um sofista. Como vimos acima, Teeteto esboça uma intuição que o coloca próximo à solução que Platão oferecerá para os problemas. Afinal, por que motivo o Estrangeiro de Eléia, que seguramente não é um sofista, mas um filósofo sério, continuamente envolve Teeteto em novas dificuldades, sobretudo quando este se encontra no próprio caminho para uma solução? Por que o Estrangeiro força Teeteto a considerar a

imagem não como *outro* (ἕτερον) objeto semelhante ao verdadeiro, mas como o *contrário* ou o *oposto* (ἐναντίον) do genuíno?

É importante ressaltar também que, a esta altura, o leitor atento certamente já notou que o problema das imagens e das aparências, negadas pelo sofista, não está propriamente relacionado com a noção do *que absolutamente não é*, mas com a noção do *que é e não é*, ou seja, com a noção que caracteriza o estatuto ontológico dos objetos sensíveis nos diálogos da fase média que examinamos ao fim do terceiro argumento. Como sabemos, o alvo do ataque sofisticado é a inteligibilidade da noção de imagem. Assim, ele procura mostrar que a proibição parmenídica do pensar e do dizer *o que não é* cria sérios problemas também para o estatuto do tipo de objeto *que é e não é*. O procedimento adotado, portanto, consiste em uma espécie de dupla redução.

Em vista deste panorama, inclinamo-nos aqui a tomar o procedimento do Estrangeiro ao longo deste argumento como uma representação, no sentido dramático ou teatral do termo, dos procedimentos realizados pelos sofistas em suas discussões. Ou seja, o Estrangeiro realiza, ao longo da exposição deste paradoxo específico, vários proferimentos como se fosse ele mesmo um sofista, com o objetivo de melhor exemplificar as ações evasivas e as linhas de fuga tipicamente sofisticadas. Ora, se a exposição levada a cabo ao longo deste argumento não representa a posição do próprio Estrangeiro, mas a do sofista, então devemos esperar o mesmo da apropriação sofisticada de Parmênides que serve de pano de fundo ao argumento. Como veremos adiante, o próximo argumento, que consiste em um ataque à possibilidade mesma do discurso falso, também pode ser interpretado desta forma.

## 4.5

### Quinto argumento (240c7-241c6)

A quinta e última *aporia* do *não ser* consiste em um argumento contra a possibilidade da opinião falsa. Como uma opinião falsa é tomada como o oposto

do *que é*, isto é, que opina ou enuncia *o que não é*, somos levados novamente a dificuldades. Pois, ao empreender tal análise, somos obrigados a tratar *o que não é* como se possuísse, em alguma medida, algum *ser*. Trata-se de uma passagem de difícil interpretação. As razões para esta dificuldade, além dos problemas relativos à interpretação de qualquer texto clássico de filosofia, estão também na grande quantidade de estudos que se voltaram não exatamente para esta passagem, mas para a passagem que se consagrou como a sua solução. Como se sabe, dentre as inúmeras questões suscitadas por este texto platônico específico, a que recebeu mais atenção por parte dos estudos recentes, publicados nos periódicos especializados, foi justamente a solução oferecida por Platão ao paradoxo do discurso falso. Segundo Aubenque, “o interesse atribuído à solução deste problema tem, infelizmente, desviado os intérpretes de fixar suficientemente atenção nas poucas linhas onde Platão formula a aporia propriamente dita” (1991:367-368). Sendo assim, concentraremos nossa atenção na colocação mesma do problema, com atenção especial para os termos nos quais ele é colocado, tentando, ao máximo, evitar que os estudos destinados à solução do problema sobrecarreguem a interpretação da passagem em questão.

Antes, porém, cabe uma pequena advertência. Não deixemos aqui que o nosso próprio discurso, eivado de pretensões clarificadoras e que nada mais é do que a sobreposição de nossas interrogações ao texto propriamente dito, se nos afigure um impedimento à compreensão do andamento e da dinâmica da discussão. Acreditamos que é essencial para o entendimento correto dos argumentos compreender não apenas os termos nos quais eles se expressam, mas também o contexto dramático e o modo como se dá o andamento da conversação entre os dois principais personagens. Não percamos de vista, neste sentido, que se trata de um diálogo e não de um tratado ou de um ensaio<sup>41</sup>. E de um diálogo escrito por um dos maiores escritores de todos os tempos. A velocidade da conversação, isto é, o tempo médio de duração das falas dos personagens, que pode ser controlado facilmente pelo autor por meio do intercurso sucessivo de

---

<sup>41</sup> Segundo Scolnicov (2003), o diálogo é o meio mais eficaz de situar o tema discutido em um cenário vivo, composto por personagens, lugares e contextos históricos determinados. Em um diálogo platônico, tudo o que é dito deve ser tomado como enunciações feitas em um contexto específico, inseparáveis de quem os enuncia e, sobretudo, do modo como se enuncia.

frases curtas, é também um importante elemento a ser considerado, sobretudo se levarmos em conta, retroativamente, que o sofista é caracterizado, na última de suas definições (268b4-5), como alguém que força seu interlocutor a contradizer-se a si próprio *em discussão privada* (ἰδίᾳ) e *por meio de argumentos curtos* (βραχέσι λόγοις). Afinal, não foi exatamente este procedimento que vimos em prática no argumento anterior? Não vimos Teeteto ser rapidamente envolvido em novas dificuldades pelas céleres e argutas colocações do Estrangeiro, sendo impedido assim de dar pleno desenvolvimento às suas boas intuições? Assim, a superposição de nosso discurso ao texto propriamente dito, ainda que tenha a alegada função de melhor explicá-lo, seja expandindo-lhe as partes compactas, seja fornecendo-lhe premissas implícitas ou simplesmente redizendo-o, pode nos levar facilmente a negligenciar a dinâmica da conversação. Feita essa ressalva e, obviamente, aceitando que o único modo inteiramente seguro de evitar esta superposição consiste em nada escrever sobre o texto, inviabilizando assim a presente dissertação, prossigamos com a leitura do texto, cientes ao menos dos riscos a que estamos sujeitos.

Como vimos na seção anterior, a discussão acerca da noção de imagem conduziu nossos personagens a uma *aporia*. Foram forçados a admitir um entrelaçamento paradoxal, isto é, foram forçados pelo *sofista policéfalo* (ὁ πολυκέφαλος σοφιστής) a admitir “ser de algum modo o que não é” (τὸ μὴ ὄν ... εἶναί πως, 240c5-6). Não fica claro no texto, no entanto, exatamente por que este entrelaçamento é inaceitável<sup>42</sup>. Segundo Palmer, o Estrangeiro, após enunciar que as noções de imagem e de aparência envolvem a estranha mistura de *ser e não ser*, se limita a passar para o argumento que ora analisamos (1999:141). Este fato, segundo ainda Palmer, pode ser tomado como uma confirmação de que o argumento contra a noção de imagem fornece, de algum modo, a base ontológica para o ataque à possibilidade da falsidade significativa. Não por acaso, o Estrangeiro inicia o argumento procurando reforçar o vínculo entre os dois problemas, ao perguntar como devem definir a arte do sofista sem, com isso,

<sup>42</sup> Ver, a esse respeito, Kostman (1973:192), que não encontra razões explícitas que justifiquem este vínculo. Segundo este autor, ainda que a solução oferecida seja filosoficamente interessante, “em um nível mais fundo ela tenta resolver uma dificuldade lógica que é ilusória”.

caírem em contradições (240c8-9).

Teeteto pergunta o que o Estrangeiro quer dizer com estas palavras e o que ele teme (240c10-11). O Estrangeiro então questiona, a título de explicação, se devemos de fato sustentar que, quando a alma está a *opinar falsamente* (ψευδῆ δοξάζειν), enunciando contradições *acerca da aparência* (περὶ τὸ φάντασμα), ela assim o faz em virtude de certa *arte falaciosa* (τέχνη ἀπατητική) dominada pelo sofista (240d1-4). Teeteto responde que é precisamente isto que se deve responder. Pois, afinal, o que mais poderia ser dito? O Estrangeiro de Eléia prossegue com sua argumentação, dirigindo a seu interlocutor a seguinte questão: “e opinião falsa, por sua vez, será <a> que julga <coisas> contrárias às que são, ou como?” (ψευδῆς δ’ αὖ δόξα ἔσται τὰναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα, ἢ πῶς; 240d6-7). Teeteto aceita esta sugestão do Estrangeiro e toma a opinião falsa como uma operação que opina coisas contrárias às <coisas> que são. Como é de se esperar, o próximo movimento do Estrangeiro repete a redução já realizada no argumento contra a noção de imagem, pois ele pergunta ao jovem matemático se a opinião falsa, nesta perspectiva, julga as <coisas> que não são (τὰ μὴ ὄντα, 240d9-10). Teeteto concorda prontamente, pois responde com uma palavra forte: “necessariamente” (ἀνάγκη, 240d11).

Em seguida, concentrando sua atenção na noção de *não-ser*, o Estrangeiro oferece duas alternativas e pede ao seu interlocutor que escolha uma das duas proposições da disjunção. O julgamento deve ser entendido como uma operação que julga: (a) *não serem as <coisas> que não são* (μὴ εἶναι τὰ μὴ ὄντα) ou (b) *serem de algum modo as <coisas> que não são de modo algum* (πῶς εἶναι τὰ μηδαμῶς ὄντα, 240e1-2). Fazemos uma pausa agora na análise do andamento da discussão e indaguemo-nos a respeito do estatuto desta disjunção. Será que se trata de uma disjunção exaustiva, isto é, de uma disjunção que exaure todas as combinações possíveis dos termos empregados? Segundo Palmer, a disjunção é claramente não exaustiva (1999:142). As alternativas oferecidas pelo Estrangeiro apresentam apenas algumas das combinações possíveis dos termos chave. Além disso, ambas as alternativas se revelam insuficientes para fornecer uma análise satisfatória da falsidade significativa. Pois, de acordo com (a), dizer

que não são as coisas que não são é dizer algo sem dúvida verdadeiro. A opção (b) é simplesmente auto-contraditória, pois de que modo se pode dizer, mesmo a título de uma falsa opinião ou de um falso julgamento, o que não é de modo algum?

Ora, por que oferecer, como análise da opinião falsa, uma disjunção insatisfatória e insuficiente? Talvez isso represente uma estratégia do sofista para inviabilizar a possibilidade mesma da opinião falsa. Pois, admitida qualquer uma das opções oferecidas, segue-se a impossibilidade de oferecer uma análise coerente da opinião falsa, uma vez que nenhuma das opções é satisfatória. Mas Teeteto, ao contrário de sua atuação um tanto quanto passiva em outras partes do diálogo, revela-se aqui um espírito extremamente arguto e cuidadoso, pois não aceita nenhuma das duas opções. Ele propõe, no que constitui mais uma prefiguração da solução dos paradoxos, que a opinião falsa concebe “as <coisas> que não são como sendo de algum modo; é o que se impõe se se quer que o erro, por menor que seja, seja possível”<sup>43</sup> (εἶναί πως τὰ μὴ ὄντα δεῖ γε, εἴπερ ψεύσεταιί ποτέ τίς τι καὶ κατὰ βραχύ, 240e3-4). Além de indicar que a falsidade exige que *as <coisas> que não são* possuam “ser de algum modo” (εἶναί πως), Teeteto não utiliza a expressão τὰ μηδαμῶς ὄντα, conforme a utiliza o Estrangeiro na sentença anterior, mas apenas τὰ μὴ ὄντα, em um claro indício de que notou que há algo errado com a argumentação conduzida pelo Estrangeiro.

Mas, infelizmente, Teeteto não consegue desenvolver a solução cujo princípio apenas esboçou e se deixa envolver em novas dificuldades. O Estrangeiro, com a incisividade e a velocidade de resposta habilmente calculada para obnubilar uma mente jovem, desviando-a em direção ao engano, apóia-se na boa resposta de Teeteto para novamente confundi-lo. Acerca da opinião falsa, ele pergunta: “e não opina também *serem de nenhum modo* as <coisas> *que são totalmente?*” (οὐ καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα δοξάζεται; 240e5-6). Teeteto acata docilmente a sugestão do Estrangeiro. A expressão grega correspondente ao advérbio *totalmente* é πάντως. Tomamos a expressão aqui

<sup>43</sup> Tradução de Paleikat e João Cruz Costa, com pequenas modificações (1970:213).

como o contrário de μηδαμῶς. Mas Cornford (1951:213), assim como Fowler (1987:353), traduzem a expressão por *certamente*. A principal razão apontada por Cornford é que o termo que melhor expressa a noção contrária de μηδαμῶς é παντελῶς. Assim, na leitura destes autores, a expressão completa soaria como “serem de nenhum modo as <coisas> que certamente são”. Julgamos a opção dos autores supracitados insatisfatória. Levemos em conta que, alguns passos acima, Teeteto já havia aceitado a sugestão de que a opinião falsa opina ou julga coisas contrárias às coisas que são. Na fala imediatamente anterior a esta que ora encontra-se sob nosso escrutínio, Teeteto rejeitou que a opinião falsa concebe *as <coisas> que não são de modo algum*. Ao contrário, ele sugeriu que a opinião falsa deve opinar “serem de algum modo as <coisas> que não são” (εἶναί πως τὰ μὴ ὄντα). A opção dos autores mencionados acima é insatisfatória porque não deixa claro os motivos em virtude dos quais Teeteto aceita aqui prontamente o que acabou de rejeitar. Por outro lado, se interpretarmos aqui πάντως como o contrário de μηδαμῶς, seguindo a opção de Diès (Platão, 1994:342) e Cordero (1993:134), então a concordância de Teeteto torna-se mais aceitável, pois é natural e até mesmo intuitivo que, tomando a opinião falsa como uma operação que opina o contrário da verdadeira, ela deve opinar “serem de nenhum modo as <coisas> que são *totalmente*”, e não, como querem Cornford e Fowler, opinar “serem de nenhum modo as <coisas> que *certamente* são”<sup>44</sup>.

De qualquer forma, a questão que se coloca aqui, em vista do andamento da discussão, é saber por que o Estrangeiro se esforça em envolver Teeteto novamente em dificuldades. Por que ele não auxilia Teeteto a desenvolver um ponto que o conduziria diretamente à solução dos problemas? Por que ele conduz a discussão a uma nova *aporia*? Rudebush (1991), por exemplo, reconhece que o Estrangeiro leva Teeteto a uma perplexidade simulando estar ele mesmo em estado de perplexidade, no que seria uma espécie de artifício pedagógico. Jordan (1984:121), por outro lado, acha inaceitável que a solução dos problemas seja sugerida no momento mesmo em que os problemas estão sendo colocados, uma

<sup>44</sup> Em termos gramaticais, *certamente* é um advérbio de afirmação que reforça o sentido da frase como um todo, não admitindo, digamos assim, gradações. Por outro lado, *totalmente* é um advérbio de modo que admite gradações.

vez que não deveríamos esperar que Platão confundisse seu leitor acerca do que ele quer posteriormente provar. Ainda que seja plausível a posição de Jordan, sobretudo porque chama nossa atenção para o fato de que não devemos esperar que a solução subsequente estivesse disponível neste ponto do diálogo ao leitor, não podemos negligenciar o fato de que se trata de dificuldades que qualquer leitor minimamente atento *deveria* perceber, inclusive um ateniense minimamente educado e familiarizado com as discussões da Academia. Assim, segundo Palmer, “não é necessário possuir a eventual solução em mente para perceber que há algo errado com a substituição de *outro* por *oposto* na primeira passagem e com as alternativas oferecidas como análise da opinião falsa que ele apresenta na segunda” (Palmer, 1999:143). Assim, vemos reforçada aqui a sugestão de que o Estrangeiro, ao contrário dos três primeiros argumentos concernentes ao *não-ser*, não está conduzindo estes dois últimos argumentos contra a noção de imagem e de opinião falsa *in propria persona*<sup>45</sup>. Ou, dito de um modo mais fraco, vemos aqui que o Estrangeiro não está sendo tão cuidadoso nestes dois últimos argumentos como o foi nos três primeiros.

Voltemos a acompanhar o andamento da conversação. O Estrangeiro propôs que a opinião falsa opina *serem de nenhum modo as <coisas> que são totalmente*. Teeteto aquiesce monossilabicamente, dizendo simplesmente “sim” (240e7). Deste modo, ele aceita a redução que vimos ser empregada no argumento contra a inteligibilidade da noção de imagem. Neste caso, dito ao modo oracular, a redução consiste em tomar a falsidade como uma operação que concebe como não sendo, absolutamente, o que absolutamente é. Com intenção de deixar mais claro a que ponto específico da argumentação se dirige a concordância irrestrita de Teeteto, o Estrangeiro pede que ele confirme: “e isto então <é> falso?” (καὶ τοῦτο δὴ ψεῦδος; 240e8). Teeteto novamente aquiesce. Com este procedimento, o Estrangeiro consegue sucesso em envolver novamente seu interlocutor e sua audiência em dificuldades. Tanto é assim que, nos passos

<sup>45</sup> A principal evidência para este fato pode ser encontrada em 240c3-5, passagem na qual o Estrangeiro sustenta que “*by this interchange of words the many-headed sophist has once more forced us against our will to admit that not-being exists in a way*”. A Tradução é de Fowler (Platão, 1987:351). O Estrangeiro confirma que o próprio sofista, se utilizando do intercurso de palavras exposto ao longo deste argumento, conduziu a discussão, contra a vontade dos interlocutores, para este resultado paradoxal.

seguintes, ele se limita a desdobrar os argumentos do plano da opinião para o plano do discurso: “e portanto um discurso será considerado falso da mesma maneira, se ele declara que coisas que são, não são, ou que coisas que não são, são”<sup>46</sup> (καὶ λόγος οἶμαι ψευδῆς οὕτω κατὰ ταῦτα νομισθήσεται τὰ τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι, 240e10-2412). Teeteto duvida que tal coisa possa se dar de modo diferente. Assim, conclui-se o argumento. Os passos seguintes limitam-se a reiterar os resultados paradoxais a que foram conduzidos, além de preparar o terreno para a passagem de alta expressividade dramática na qual se dá o assim chamado parricídio. Aliás, já estamos de posse de elementos suficientes para a avaliação correta da passagem do parricídio. Mas não nos precipitemos. Prossigamos com a leitura dos argumentos na ordem em que aparecem no texto, evitando os atalhos e saltos.

O Estrangeiro reitera rapidamente que qualquer pessoa engenhosa teria dificuldades em admitir a plausibilidade do tratamento dispensado às noções de imagem e de discurso falso, uma vez que já tinham admitido, anteriormente, que as noções fundamentais a serem utilizadas para este fim são *impronunciáveis* (ἄφθεγκτα), *inefáveis* (ἄρρητα), *inexprimíveis* (ἄλογα) e *incompreensíveis* (ἀδιανόητα). É justamente com base nestes aspectos problemáticos das noções de τὰ μὴ ὄντα e de τὸ μὴ ὄν que o sofista deixará seus interlocutores em contradição. O Estrangeiro deixa claro este ponto, quando pergunta a Teeteto se ele compreende que são coisas como estas que o sofista dirá (241a4-9). O jovem matemático compreende exatamente o que o Estrangeiro tem em mente, pois sustenta que, toda vez que tentarem definir a noção de discurso falso utilizando as noções que se revelaram obscuras, o sofista dirá que eles estão em contradição: “pois somos constantemente forçados a atribuir *o que é* ao *que não é*, tendo concordado agora mesmo que nada poderia ser mais impossível”<sup>47</sup> (τῷ γὰρ μὴ ὄντι τὸ ὄν προσάπτειν ἡμᾶς πολλάκις ἀναγκάζεσθαι, διομολογησαμένους νυνδὴ τοῦτο εἶναι πάντων ἀδυνατώτατον, 241b1-3). Apesar do estado de *aporia* a que foram conduzidos, tentando classificar o sofista como um falsário ou prestidigitador, o Estrangeiro admite que devem

<sup>46</sup> Seguimos aqui a tradução de Fowler (Platão, 1987:353), com pequenas modificações.

<sup>47</sup> Seguimos aqui a tradução de Fowler (Platão, 1987:353), com pequenas modificações.

prosseguir com os esforços, devem continuar com a caçada, em suma, devem fazer alguma coisa a esse respeito (241b4-8). Aliás, as dificuldades examinadas, afirma o Estrangeiro, constituem apenas uma pequena parte de um conjunto ilimitado de problemas (241b10-241c1).

Revelando então estar tomado por uma espécie de desânimo, cansaço ou talvez exaustão, levando em conta tudo o que já foi discutido até aqui, Teeteto afirma que, se de fato as coisas são assim, então é impossível capturar o sofista (241c2-3). É possível notar que Teeteto está prestes a desistir da caçada. O Estrangeiro repreende duramente esta indolência de Teeteto, na qual certamente enxerga um prenúncio de capitulação e derrota. Caso recuem desta forma, adverte o conterrâneo de Parmênides, *tendo sido covardes* (μαλθακισθέντες), não passarão de pusilânimes<sup>48</sup>. Diante desta advertência, Teeteto parece recobrar o ânimo e rejeita a capitulação. Se de fato pretendem capturar o sofista, não podem desistir desta forma (241c5-6). Pois bem, decididos então a continuar com a caçada, o Estrangeiro pede a Teeteto que seja indulgente no tratamento do tema. Qualquer avanço sobre este tópico, qualquer informação adicional será bem vinda, pois os auxiliará a resolver o problema. O contexto dramático sugere um ambiente de incerteza, do qual surge, inevitável, um anseio de passagem. Neste cenário de frustração e *aporia*, após uma sucessão de cinco argumentos engendrados de modo a maximizar a incerteza no que diz respeito ao estatuto da imagem e da falsidade, chegamos ao *clímax* da passagem que analisamos.

O Estrangeiro de Eléia, conterrâneo de Parmênides, pede ainda mais um favor a Teeteto: “não me julgues capaz de tornar-me um parricida” (μή με οἶον πατραλοίαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαί τινα, 241d3-4 ). O termo grego πατραλοίας, assim como sua contrapartida em vernáculo, parricida, aquele que mata o próprio pai, expressa um terrível tabu. Um tabu profundamente arraigado em nosso inconsciente. Sua simples menção causa impacto. O fantasma trágico de Édipo, vagando de olhos furados pelo deserto de sua culpa, testemunha artisticamente o terror ancestral de matar o próprio pai. Ao que parece, para que a

<sup>48</sup> Segundo Rosen (1983:205), a recorrência frequente à bravura ao longo desta passagem mostra que o diálogo, antes conduzido ao modo de uma caçada, assume agora o caráter de uma verdadeira guerra.

caçada continue, para que o sofista de muitas cabeças e ardis seja capturado, faz-se necessário cometer este crime, faz-se necessário matar o próprio pai.

Como compreender esta passagem? Como compreender este parricídio? Perguntamos, nós e Teeteto. O Estrangeiro de Eléia justifica-se, afirmando que “será necessário a nós, que defendemos, testar o argumento do pai Parmênides, e insistir forçosamente que *o que não é*, segundo algum aspecto, *é*, e que, por sua vez, *o que é*, por algum meio, *não é*.” (τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη, 241d6-9). Dito ao modo oracular, o parricídio consiste em admitir que o não ser, em alguma medida, *é*, e que o ser, por algum meio, *não é*. Segundo Teeteto, *é* justamente este o ponto a ser debatido.

Será que isto representa um afastamento definitivo em relação a Parmênides? Será que o parricídio *é* efetivo, isto *é*, deve ser tomado ao pé da letra? Sem que estes pontos sejam aceitos ou refutados, continua o Estrangeiro, dificilmente alguém será capaz de falar “acerca dos discursos falsos ou do julgamento <falso>, ou mesmo das imagens, das semelhanças, das imitações e das próprias aparências” (περὶ λόγων ψευδῶν λέγων ἢ δόξης, εἴτε εἰδώλων εἴτε εἰκόνων εἴτε μιμημάτων εἴτε φαντασμάτων αὐτῶν, 241e2-4). Sem que o parricídio se efetive, sem que a interdição do pai Parmênides seja revogada, quem quer que insista em definir a arte do sofista recorrendo a noções como imagens, cópias, semelhanças ou discurso falso acaba “sendo forçado a ser ridículo e falar coisas contrárias a si próprio” (καταγέλαστος εἶναι τά <γ> ἐναντία ἀναγκαζόμενος αὐτῷ λέγειν, 241e5-6). Será que este parricídio representa de fato um sinal inequívoco da rejeição platônica de elementos genuinamente parmenídicos, como assumem diversos comentadores? Como compreender a passagem em vista dos cinco argumentos que analisamos ao longo dos capítulos anteriores?

Se considerarmos que os dois últimos argumentos se baseiam em uma apropriação legítima das teses parmenídicas tal como as entendia Platão, então devemos tomar o parricídio em sua máxima dimensão, ou seja, como uma

refutação definitiva de Parmênides por parte de Platão. No entanto, como vimos ao longo das páginas acima, os cinco argumentos não são uniformes, isto é, não podem ser tomados, em bloco, como legitimamente sustentados pela interpretação platônica de Parmênides de Eléia conforme expressa no final do livro V da *República*. Ainda que os três primeiros argumentos sejam consistentes com o tratamento dispensado ao mesmo tema na *República*, os dois últimos argumentos podem ser interpretados como uma representação de uma apropriação sofística de argumentos parmenídeos, inteiramente rejeitada por Platão. Nesta perspectiva, então, o parricídio pode ser interpretado, à primeira vista, como uma ironia por parte de Platão. Não se trataria de uma refutação direta do Parmênides de Platão, mas do travesti de Parmênides engendrado pelo sofista. Em uma análise mais profunda, que leva em conta os detalhes dramáticos e as sutilezas literárias do diálogo e, sobretudo, as ações evasivas empreendidas nos últimos dois argumentos, a ironia revela-se apenas aparente.

Neste ponto, devemos atentar para o que diz o texto grego. Vejamos novamente o que diz a letra do texto. O Estrangeiro, no que constitui um favor solicitado a Teeteto, diz o seguinte: “não me julgues capaz de tornar-me um parricida” (μή με οἶον πατραλοΐαν ὑπολάβῃς γίνεσθαί τινα, 241d3-4). Ora, o Estrangeiro não diz exatamente que a captura do sofista o transformará em um parricida. Tudo o que ele pede é que Teeteto *não* (μή) o considere um tipo de parricida. Ora, como vimos acima e tornamos a repetir, os cinco argumentos analisados possuem uma dupla função: os três primeiros confirmam e desenvolvem a interpretação platônica de alguns aspectos da filosofia de Parmênides, enquanto os dois últimos denunciam certas apropriações sofísticas a que Parmênides está sujeito. Neste ponto, devemos levar em conta a observação de Cordero segundo a qual Platão, mesmo “conhecendo Parmênides melhor do que nós”, não é um historiador da filosofia, de modo que ele “se opõe ao que o parmenidianismo é 'nos dias atuais', no terço final do IV século, a saber, uma nebulosa representada por alguns megáricos, por Antístenes e, mais particularmente, Melisso de Samos” (Cordero, 1993:292). Estes filósofos, segundo ainda Cordero, se apoderaram das idéias de Parmênides sem provavelmente compreendê-las, fornecendo assim elementos para inúmeras

apropriações sofisticadas.

Nesta perspectiva, o parricídio não deve ser tomado como uma ironia, mas como um pedido sincero e honesto. Tudo o que o Estrangeiro deseja é que Teeteto *não pense* que ele se tornará um parricida quando iniciar a exposição acerca do *ser do não ser*. As falas subsequentes ao anúncio do parricídio parecem confirmar este ponto. Será necessário a eles, que se defendem, *colocar à prova* ou *testar* (βασανίζειν) o argumento do pai Parmênides (τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον), e *insistir* ou *defender forçosamente* (βιάζεσθαι) que *o que não é* (τό τε μὴ ὄν), *segundo algum aspecto* (κατά τι), *é* (ἔστι), e que, por sua vez, *o que é* (τὸ ὄν), *por algum meio* (πῆ), *não é* (οὐκ ἔστι). Como devemos entender aqui a expressão “lógos do pai Parmênides”? De que argumento ou discurso se trata? Será uma referência ao poema de Parmênides como um todo? Será que se trata de uma referência à sua teoria do ser, tomada aqui no sentido mais genérico possível? Ou será que se trata apenas dos dois versos do poema de Parmênides citados no início dos problemas? Acreditamos que se trata simplesmente de uma referência aos versos 1-2 do fragmento 7 de Parmênides citados em 237a. Como vimos, os versos foram completamente retirados de seu contexto original e utilizados pelo sofista de uma maneira completamente estranha ao uso que Platão faz das teses parmenídicas no final do livro V da *República*. Em momento algum, portanto, é afirmado explicitamente que se trata de uma refutação direta de Parmênides de Eléia ele mesmo<sup>49</sup>. O que está sendo refutado é o apelo que o sofista faz aos dois versos de Parmênides para inviabilizar o estatuto da imagem e do discurso falso. Parece claro, após o exame atento de uma argumentação cerrada, que Platão seguramente não concebeu a refutação destes *lógos* específico de Parmênides, que nada mais é do que uma apropriação espúria por parte do sofista, como uma refutação direta de Parmênides ele mesmo.

<sup>49</sup> A maioria dos comentadores atribui a Platão o parricídio. Stanley Rosen (1983:204) é uma das poucas exceções, quando afirma que o pedido de que não se tome o Estrangeiro como um parricida é enfático e que, “ao excluir a forma do puro nada”, “ele não cometeu nenhum parricídio com relação a Parmênides” (Rosen, 1983:204). Francis Wolff (1996:199), notando “a forma optativa e negativa” em que se expressa a passagem, também se pergunta se houve mesmo parricídio e afirma, mais adiante, que “raramente parricídio foi tão respeitoso dos princípios paternos” (Wolf, 1996:202). Ver também Palmer (1999:146), que sustenta, detalhadamente, que Parmênides não está sendo refutado.