

# **A *DYNAMIS* E A INSTAURAÇÃO ONTOLÓGICA NO SOFISTA DE PLATÃO**

## ***DYNAMIS AND THE ONTOLOGICAL INSTAURATION IN THE PLATO'S SOPHIST***

**JOSIAS ISRAEL FERREIRA ALVES**

Doutorando em Filosofia na PUC-Rio

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0000-5955-6642>

<http://lattes.cnpq.br/6693293208967305>

[josiasisrael54@gmail.com](mailto:josiasisrael54@gmail.com)

**Resumo:** O presente trabalho apresenta o importante papel que a nova definição de “Ser como *dynamis*”, apresentada no *Sofista* (247e), desempenha na nova ontologia exposta no diálogo. Antes dessa passagem, no entanto, o Estrangeiro de Eleia empreende uma investigação que visa colocar sob exame as principais teses ontológicas daquela época. A nosso ver, torna-se imprescindível a análise da investigação empreendida pelo Estrangeiro, bem como de suas implicações para o estabelecimento da nova definição expressa em 247e. O artigo está dividido em quatro seções: a) a primeira, contextua a necessidade da investigação sobre o Ser; b) a segunda, examina os argumentos lançados sobre a tese monista; c) a terceira se detém sobre a célebre passagem da *gigantomaquia* (246a-249b) e à primeira menção da definição de ser ali proposta; d) a quarta seção se dedica a mostrar como a definição de “Ser como *dynamis*” exerce um importante papel no paradoxo dos aprendizes tardios e possibilidade de comunicação entre os gêneros. Com base nisso, espera-se com as considerações finais reconhecer o importante papel exercido da definição “Ser como *dynamis*” no estabelecimento dos gêneros supremos.

**Palavras-chave:** dynamis; ser; ontologia; instauração.

**Abstract:** This paper presents the important role that the new definition of “Being as *dynamis*”, presented in the *Sophist* (247e), plays in the new ontology set out in the dialogue. Before this passage, however, the Eleatic Stranger undertakes an

investigation aimed at examining the main ontological theses of that time. In our opinion, it is essential to analyze the investigation undertaken by the Stranger, as well as its implications for the establishment of the new definition expressed in 247e. The article is divided into four sections: a) the first contextualizes the need for an investigation into Being; b) the second examines the arguments launched against the monist thesis; c) the third focuses on the famous passage on the gigantomachia and the first mention of the definition of being proposed there; d) the fourth section is dedicated to showing how the definition of “Being as dynamis” plays an important role in the paradox of the late apprentices and the possibility of communication between the genders. Based on this, the final considerations hope to recognize the important role played by the definition “Being as dynamis” in the establishment of the supreme genres.

**Keywords:** dynamis; being; ontology; instauration.

## Introdução

Dentre os debates célebres em torno do *Sofista*, é de nosso especial interesse aquele que trata da relação entre a ontologia parmenídica, fundamento da ontologia platônica em diálogos supostamente anteriores ao *Sofista*, e uma nova ontologia desenvolvida por Platão nesse diálogo. Alguns comentadores, como Seligman (1974) e Ross (1951), que partilham do entendimento de que a Teoria das Ideias tomou princípios da ontologia parmenídica como seu fundamento, argumentam que, após as críticas à teoria das ideias no *Parmênides* e as aporias da participação nelas apontadas, Platão, sobretudo no diálogo *Sofista*, teria abandonado ou reformulado sua teoria, dando ensejo a uma nova ontologia a partir da apresentação dos chamados *megista gene*, os gêneros supremos (254b-c). A questão central desse texto encontra-se vinculada a esse debate.

Em *Sofista* 254b-c, são apresentados aqueles nomeados como “gêneros supremos” (*megista gene*): *Movimento*, *Repouso*, *Ser*, *Mesmo* e *Outro*. Entendemos que essa passagem desempenha o papel de arremate de uma rigorosa análise acerca do Ser iniciada na passagem 242c, em que o Estrangeiro de Eleia coloca sob investigação as principais teses ontológicas discutidas em seu

tempo. Essas teses são reunidas por grupos caracterizados, em um primeiro momento, pelo número de princípios admitidos – pluralistas e unitaristas (242c-245d) – e, em um segundo momento, pela natureza desses princípios – materialistas e amigos das formas, na passagem conhecida como *gigantomaquia* (246a-249b).

O exame dessas “antigas doutrinas do ser” (242c-249b), por sua vez, é deflagrado no diálogo em virtude do reconhecimento de que o problema da imagem, implicado pela questão da mimética e da sofística, envolve uma revisão da tese parmenídica do não-ser, anunciando-se com essa revisão o famoso *parricídio* de Platão (241d-e). Ou seja, se, a partir daí, o diálogo irá se desenrolar por meio do estudo das teses ontológicas selecionadas por Platão, e, se o arremate desse exame poderá ser reconhecido na passagem dos gêneros supremos, será possível admitir com razoável segurança que o conjunto da investigação dessas teses sobre o Ser e sobre a nova ontologia platônica, na dimensão do curso das passagens do diálogo, encontra-se relacionado à revisão dos postulados parmenídeos.

Interessa-nos, no entanto, verificar de forma mais pormenorizada, no curso dessa análise platônica sobre essas teses acerca do Ser, se há ou não conceitos e argumentos envolvidos na ontologia parmenídica que serão analisados ou revisados e cumprirão importante papel para o desenlace da nova ontologia platônica.

Entendemos, alinhados com a leitura de Cornford (2007), que ao discutir as teses dos pluralistas e dos monistas, possivelmente considerando a tese parmenídica dentre os desse último grupo, Platão examina dois relevantes conceitos para a ontologia parmenídica: *unidade e totalidade*. O exame levará ao reconhecimento de aporias associadas às concepções possíveis para esses dois conceitos. Essas aporias, identificadas a partir dos dois grupos, possibilitarão a nova perspectiva de análise das teses do Ser: o confronto entre as teses dos “amigos das formas” e as dos “materialistas”. Sendo possível compreender o movimento que liga esses dois conjuntos de passagens da forma como expressa anteriormente, podemos então formular a seguinte questão: que papel desempenha a análise das teses pluralistas e das unitaristas acerca do Ser para a passagem da *gigantomaquia*? Em particular, qual a importância do exame das noções de unidade e totalidade envolvidas na concepção parmenídica do ser?

A noção de “Ser como *dynamis*” aparece, pela primeira vez, no exame das teses materialistas sobre o Ser, diante da dificuldade dos materialistas de admitirem que coisas incorpóreas tem Ser (247e). Ao examinar a doutrina dos amigos das formas, o Estrangeiro também sugere a mesma noção de *dynamis* para este grupo (248c). Eles, no entanto, parecem não querer admitir tal noção, pois ao fazê-lo estariam concedendo que o Ser tem relação com o devir. Nesse sentido, pode-se perguntar: para a apresentação da concepção de “Ser como *dynamis*”, que papel desempenham as aporias identificadas a partir do confronto entre as teses acerca do Ser defendidas pelos amigos das formas e pelos materialistas? E, por fim, de que modo a nova definição de “Ser-*dynamis*” esclarece o paradoxo dos aprendizes tardios e possibilita a comunhão e instauração dos gêneros supremos.

A fim de tratar da questão geral acima expressa e das questões específicas a ela relacionadas, seguiremos alguns trabalhos e algumas interpretações já localizadas, destacando algumas passagens que aparecem como centrais para tal análise.

## **1 Sobre a necessidade de se investigar o ser**

No diálogo *Sofista*, a partir da passagem 241d-e, o Estrangeiro e Teeteto, personagens do diálogo, começam uma empreitada a fim de mostrar que de alguma forma “o não-ser é e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é” (*Sofista*, 241d-e). Para tanto, é necessário investigar o que Parmênides e outros pré-socráticos entendem por Ser, precisamente, o que eles entendem por seu “número” (*posa*) e por sua “natureza” (*poia*).

Na passagem 242d-e, como uma espécie de “sumário” do que será analisado posteriormente, o Estrangeiro menciona inicialmente haver três grupos: os que defendem haver três princípios, isto é, os “pluralistas”; os que defendem haver dois princípios, podendo ser chamados de “dualistas”; e os que defendem haver um único princípio, conhecidos por alguns intérpretes, como Kahn (2018), Notomi (1999) e Seligman (1974), como “monistas”. Por fim, indica-se haver um quarto grupo que, associando as teses dos jônios e a dos da sicilianos, afirmariam o Ser como simultaneamente uno e múltiplo.

No primeiro grupo, são considerados aqueles que acreditam haver três seres que promovem entre si “uma espécie de guerra ou, tornando-se amigos, fazem-nos assistir seus casamentos” (242d). O segundo grupo mencionado acredita haver dois seres (dualistas): o úmido e o seco ou quente e frio, “os quais faz coabitar e casar em forma devida” (242d). Depois, citando os “monistas”, o Estrangeiro afirma que, “entre nós eleatas, vindos de Xenófanes e mesmo antes dele, admitem que o que chamamos o Todo (*panton*) é um único ser (*hos henos ontos*)” (242d). O quarto grupo citado é caracterizado como sendo o “das Musas da Jônia e da Sicília” que acreditavam que era correto combinar as duas teses anteriores, dizendo que “o ser é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, mantendo sua coesão pelo ódio e pela amizade” (242e).

Entre 243d e 244a, essas teses serão analisadas pelo Estrangeiro, que iniciará o exame a partir dos que afirmavam dois princípios, isto é, os “dualistas”. Admitindo-se dois princípios e aplicando com rigor a questão do Ser a eles, nos trechos entre 243d-244b, Platão apontará para três possíveis aporias decorrentes da tese dualista: uma delas faria com que dois princípios se tornassem três; duas das outras apontariam para o resultado de que dois princípios se tornariam um. Enfim, nesse exame, não seria possível “nenhuma maneira de fazer com que dois sejam” (243e).

Haverá, primeiro, uma consequência necessária de os dois tornarem-se três, os dois princípios mais o ser:

Que deveis vós todos, para quem o Todo é o quente e o frio ou algum par desta espécie, entender por esse vocábulo que aplicais ao par quando dizeis que tanto o par, como cada um de seus termos é? Deveremos nele ver um terceiro somado aos dois outros, ou deveremos, segundo acreditais, admitir que o Todo é três, e não mais dois? (Platão, *Sofista*, 243d6-e8 -244a).<sup>1</sup>

Duas outras aporias parecem ser sugeridas como consequência da tese dualista. Platão chega a mencionar que, diante do exame dessa tese, haveria “em rigor, uma **maneira dupla** de fazer com que apenas um seja.” (243e, grifo nosso). A primeira dessas maneiras parece ter sido apontada pouco antes desse enunciado. A unidade do Ser seria uma consequência não desejada pela tese

<sup>1</sup> A tradução utilizada em todas as citações das passagens do diálogo *Sofista*, de Platão, ao longo do texto é de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa (1991).

dualista no caso de aplicar-se rigorosamente o problema do Ser e do Não-ser à análise dessa tese. Admitindo-se Ser a um dos princípios, o outro seria inevitavelmente remetido ao Não-ser. Assim, “pois se chamardes de ser a um dos dois, não podereis mais dizer que os dois igualmente são” (243e).

E, ainda, por fim, na segunda forma de “fazer com que apenas um seja”, aplicando-se o Ser ao par dos princípios (quente e frio), apareceria como outra consequência desse exame uma outra forma dos dois princípios tornarem-se apenas um: “seria, pois, ao par que pretenderia chamar de ser? É possível. Mas então, amigo, responderíamos, ainda nesse caso se afirmaria muito claramente que dois é um” (243e-244a).

Nas passagens acima, Seligman (1974, p. 23) reconheceu essas três aporias e aponta que Platão considerou esses três argumentos, sintetizando-os da seguinte forma: a) que o Ser é uma terceira coisa ao lado de quente e frio, assim havendo três coisas e não duas; b) que nós damos o nome Ser somente a um dos dois elementos, e assim o outro não será, havendo, portanto, apenas uma coisa e não duas; c) podemos chamar ambos os elementos, quente e frio, pelo nome “Ser”, mas nesse caso também, haveria apenas uma coisa e não duas, a saber, o “quente-frio”. Tais alternativas mostram a inconsistência do dualismo (quente e frio).

## 2 O ser para os monistas

Após apresentar as aporias decorrentes do dualismo “quente-frio”, é necessário discutir a doutrina dos monistas (244b-245e), cujo representante é Parmênides. Ainda segundo Seligman (1974, p. 25), essa parte da investigação tem uma importância destacada, pois a crítica de Platão ao Ser parmenídico será aplicada de modo igualmente contundente ao caráter “parmenidoide” (*parmenidoid*) de sua concepção clássica de Forma.

No poema de Parmênides, a partir dos fragmentos 2 e 3, é deduzido um determinado número de “propriedades” (*semata*) do Ser, duas das quais são destacadas por Platão: i) ser uno (B8. 6), e ser um todo (B8. 4 e 38). Cornford (2007, p. 227) assinala que, para Parmênides, Ser indica realidade completa, plena, e que a Unidade, por sua vez, exclui qualquer pluralidade. Tal concepção de Ser que associa essas duas propriedades, unidade e totalidade, de modo rígido,

será examinada no curso da investigação do *Sofista* aí evidenciando-se suas aporias. Em virtude desse exame, tornar-se-á necessário reconsiderar as concepções de unidade e de totalidade envolvidas no Ser de Parmênides, assim como da implicação entre essas concepções, levando-se, com isso, a uma nova compreensão do Ser. Essa operação de redefinição do Ser será mencionada, frequentemente, pelos comentadores como o “parricídio” de Platão, ou seja, seu afastamento do pensamento de Parmênides, e que dará ensejo, para muitos estudiosos do diálogo, a uma nova ontologia platônica.

O Estrangeiro afirma que é preciso indagar aqueles que “dizem que o Todo (*to pan*) é uno (*henos*)” buscando compreender qual a noção de ser uma tal afirmação implica. No decorrer da primeira parte da argumentação, dois tipos de problemas serão abordados: o problema da predicação da unidade e o problema da relação nome e coisa. O primeiro argumento do Estrangeiro aponta para uma possível contradição na predicação da unidade, pois, tal afirmação envolveria já o reconhecimento de dois nomes: “Ser” e “Uno”. Ou seja, nessa indagação, Platão está apontando para o fato de não ser possível identificar o “é”, necessário para a predicação, com o “uno”, atributo predicado, pois são dois “nomes” e referem-se a duas coisas distintas. Assim, afirmar “Todo é uno”, seria contraditório, pois dois nomes, “Ser” e “Uno”, seriam afirmados de um mesmo sujeito e a própria afirmação já carregaria sua aporia, na medida em que dois atributos são afirmados conjuntamente à afirmação do atributo “um”. Isto se dá porque, nessas passagens, Platão ainda não estabeleceu a distinção entre nome e verbo (*onoma* e *rhema*) (262a) e trata “Ser” e “Uno” como nomes. Como “nomes” ambos têm significados e estes se relacionam com as coisas que levam esses nomes (244b-c). Desse modo, se damos dois nomes ao Todo, Ser e Uno, o Todo já estará associado a dois atributos – pela predicação é – e a um atributo – pelo que foi predicado – simultaneamente. Nesse sentido, a tese fundamental do monismo de Parmênides, embora pretenda afirmar que o Todo é uno, tem de considerar que há três termos e não um.

A segunda parte da argumentação (244d) refere-se especificamente à crítica da noção parmenídica de um Todo indivisível e homogêneo, citada em um trecho do fragmento 8. 43 de seu poema:

Semelhante à massa de esfera bem redonda, em todas as suas partes, Do centro, igualmente distante, em todos os sentidos, pois é impossível que de um lado, seja maior ou menor do que do outro,” o ser que assim é tem um meio e extremidades; e, desse fato, necessariamente tem partes, não é certo? (Platão, *Sofista*, 244d).

A noção de “Todo”, caracterizada por Parmênides pela figura da esfera, portadora de “meio” e “extremidade”, implica, por sua vez, a noção de “partes” e assim nada é um todo se tiver partes. E, pelo fato de ter partes, não será mais uno.

No entanto, o Estrangeiro afirma que, mesmo sendo dividido, é possível ainda que o Todo possua uma “unidade que se sobreponha ao conjunto de suas partes”, o que o tornaria, não somente um todo, mas também uno. Todavia, o Estrangeiro também assinala que o que se constitui dessa maneira, não pode ser “em si mesmo o próprio Uno”. Porque o verdadeiro Uno, afirmará o Estrangeiro, “só pode ser absolutamente indivisível” (245a).

Nessa etapa do argumento, são exibidas duas concepções de unidade: a primeira, uma unidade que está sobre uma multiplicidade, sobre as partes do todo, e uma segunda, que o Estrangeiro cunha de o “próprio Uno”, ou a própria unidade em si mesma (*auto to hen*). Essa última concepção de unidade é eleita pelo Estrangeiro como a “definição correta” (*orthon logon*), pois é aquela unidade completamente indivisível, ou seja, sem partes (245b). Logo depois, a argumentação se torna ainda mais complexa, pois o Estrangeiro articula as noções de Uno, Todo, Totalidade e Ser. Ele salientará, ainda em 245b, que se o Ser for afetado pelo primeiro tipo de unidade assinalado anteriormente, a saber, aquele que está sobre as partes, ele não poderá ser idêntico ao Uno, tendo como consequência também que a “totalidade será maior que o um”.

Em 245c afirma-se:

Se, pois, o ser não é o Todo, em virtude deste caráter de unidade que recebeu do Uno, e se o todo absoluto (*auto to holon*) existe em si mesmo, segue-se que o ser falta a si mesmo [...] E, por este raciocínio, o ser, assim privado de si mesmo, não seria ser [...] Assim, ainda mais esta vez a totalidade se torna maior que o uno pois que o Ser, de um lado, e o Todo, de outro, têm agora, cada um, sua natureza distinta (Platão, *Sofista*, 245c).

No trecho citado acima, o Estrangeiro destacará que se o Ser não é um todo por causa daquela unidade em si mesma, e a “totalidade em si mesma” (*auto to*

*holon*) existe (é), então o ser carecerá de si mesmo, uma conclusão que estaria de acordo com B8.30-34, verso no qual Parmênides afirma que não é correto para o Ser ser incompleto:

e assim firmado aí persiste; pois firme a Necessidade em liames (o) mantém, de limite que em volta o encerra, para ser lei que não sem termo seja o ente; pois é não carente; não sendo, de tudo careceria. O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento (Parmênides, B8.30-34).<sup>2</sup>

E, de acordo com o argumento, portanto, se ele carece de ser, não será. O Estrangeiro ainda acrescentará que, mais uma vez a totalidade se torna maior que o uno, pois cada um deles existe distintamente: Ser e Todo (245c).

A partir de 245d, o Estrangeiro avança ainda outra possibilidade. Afirmando que, caso o “todo absoluto não exista”, o ser além deixar de ser, “não poderá jamais vir a sê-lo”. Tal consequência se dá porque “tudo o que veio a ser, veio a ser sob a forma de um todo”, não podendo “se admitir como reais, nem a existência, nem a geração”, caso não se considere “o Uno ou Todo no número dos seres” (245d).

A seção argumentativa dedicada aos monistas encerra uma parte da investigação sobre o Ser, aquela que diz respeito ao exame do que os pensadores daquele tempo entendiam por seu “número” (*posa*). A próxima etapa da investigação, iniciada em 242c, se debruça sobre análise do que se entendia a respeito da “natureza” (*poia*) do Ser. Tal etapa traz consigo o célebre confronto entre “materialistas” e “amigos das formas”.

### 3 A *gigantomaquia* e uma nova definição de Ser

Após analisar as concepções pluralistas e monistas, a investigação prossegue analisando novamente dois grupos, na passagem conhecida como “*gigantomaquia*”, uma batalha de gigantes (245e-248a). A batalha é composta de, por um lado, “materialistas” e, por outro, “amigos das Formas”.<sup>3</sup> Os primeiros

<sup>2</sup> Tradução de José Cavalcante de Souza (1973).

<sup>3</sup> A identificação dos amigos das Formas é motivo de grande controvérsia entre os comentadores da obra de Platão. Guthrie (1978, p. 142) apresenta um pequeno inventário das propostas feitas pelos intérpretes. Seguindo esse levantamento: Zeller os identifica com os Megáricos, Taylor e Burnet acreditam que referência seria aos pitagóricos, Campbell e Ritter, creem que se trata de

afirmam que somente “o que se pode tocar” e oferece resistência” existe, definindo o corpo (*soma*) e Ser (*ousia*) como idênticos (246b). Os segundos procuram demonstrar que “o ser verdadeiro” (*ten alethinen ousian einai*) consiste em “Formas” (*eide*) “inteligíveis” (*noeta*) e “incorpóreas” (*asomata*). A primeira bateria de argumentos se direciona ao primeiro grupo, os materialistas, pois os amigos das Formas são mais “acessíveis”. Por isso, para o Estrangeiro, deve-se começar o exame com o grupo que parece mais austero (246c-d).

No início da argumentação o grupo não tem dificuldade em admitir que a alma está entre as coisas que são e, portanto, tem ser. Logo em seguida, ao admitirem que na alma residem virtudes e é a partir da presença dessas virtudes que ela é ou deixa de ser virtuosa, eles são forçados a admitir realidade (ser) às virtudes, que são, claramente, coisas incorpóreas. No entanto, Teeteto afirmará que “o temor lhes impedirá de se atreverem tanto a negar-lhes, absolutamente, o ser, quanto afirmar, categoricamente, que todas são corpos” (247c). Logo depois, o Estrangeiro afirma que será necessário que os materialistas digam o que há em comum entre as coisas que eles admitem como corpóreas e as que eles admitem como incorpóreas, que os permita dizer que ambos são.

Ao afirmar tal necessidade, ele sugere uma definição de Ser (247d-e):

A seguinte: o que naturalmente traz em si um poder (*dynamis*) qualquer ou para agir (*poien*) sobre não importa o quê, ou para sofrer (*pathen*) a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, e não por uma única vez, é um ser real; pois afirmo, como definição capaz de definir os seres, que eles não são senão um poder (*dynamis*) (Platão, *Sofista*, 247d-e).

A passagem acima possui grande relevância na literatura especializada, pois aponta para uma nova definição de Ser, embora seja tratada com uma certa brevidade por helenistas consagrados, como Bluck (1965), Seligman (1974) e Rosen (1983). Há um debate sobre o quanto essa nova definição de Ser repercute e afeta a ontologia da fase tardia do pensamento de Platão. Isto é, discute-se se

---

discípulos de Platão que não compreenderam sua doutrina e Cherniss os identifica como os opositores de Eudoxo na Academia. Diès, Jowett, Field e Runciman, afirmam não saber a quem Platão se refere. Diès, Taylor e Field, por sua vez, excluem a possibilidade de ser Platão, outros até consideram a possibilidade de incluí-lo. Para o próprio Guthrie trata-se de um Platão de maturidade, anterior à fase tardia, e de todos que o seguiram nessa mesma fase. Outros autores compartilham da mesma opinião, como: Grote, Friedlander, Ross, Grube, Ritter, Allan, Cornford, Seligman, Cordero entre outros.

esta nova concepção de Ser é uma resposta definitiva e tipicamente platônica ao problema do Ser ou se essa proposta é provisória e serve meramente aos propósitos argumentativos do debate. De acordo com Guthrie (1978), por exemplo, tal definição aparece provisoriamente, como mero instrumento dialético, tendo em vista aproximar os materialistas e amigos das Formas.

Segundo Arêas (1999, p. 147), por outro lado, o desenvolvimento da análise ontológica que Platão opera no *Sofista* está profundamente relacionado à repercussão e à importância dessa definição. Tal definição expressa aqui, como tese fundamental, que algo, por menor que seja, possuindo como característica basilar uma “potência” (*dynamis*), que lhe permita “produzir” (*poien*) afecção em outro algo ou sofrer (*paschein*) afecção, existe realmente ou é plena e inteiramente. Essa tese que identifica ser e *dynamis* poderia, então, ser resumida em: o ser é *dynamis*.

Como fundamento de sua tese, Arêas (1999, p. 148) se baseia no estudo muito detalhado de Souilhé (1999) sobre os usos do termo *dynamis*, tanto nos textos pré-platônicos como nos diálogos platônicos, no qual se defende que, ao longo de sua obra, Platão desenvolveu um sentido filosófico para o termo.

Desse processo de elaboração, Souilhé (1919, p. 110) chama a atenção particularmente para o sentido atribuído ao termo no *Sofista*. O sentido filosófico para a *dynamis*, nesse diálogo, segundo o comentador, seria a propriedade e qualidade reveladora do ser. Tal propriedade se distinguiria, ainda segundo Souilhé (1919, p. 154), em dois aspectos: como princípio de atividade e passividade dos seres e como princípio que revela a natureza íntima dos seres. Podemos salientar, a partir das observações feitas por Souilhé e Arêas, que o reconhecimento da capacidade de agir e sofrer não é, de modo algum accidental, no entanto ela expressa a própria constituição ontológica dos seres, ou seja, a característica essencial de tudo o que é. De tal modo que afirmar que o ser possui uma “potência” (*dynamis*) é o mesmo que dizer que o Ser é *dynamis*, e tal identificação permite afinar a origem e a natureza do Ser com a *dynamis*.

Ainda sobre essa passagem do diálogo que define o Ser como *dynamis*, Silva (2005, p. 112) defende que tal definição será tornada mais precisa com a apresentação do que se deve compreender pelas noções de “agir” (*poien*) e “sofrer” (*paschein*). Platão parece entender por *paschein* “a possibilidade que algo tem de receber a propriedade de outro, isto é, ser determinado por outro.

*Poien*, inversamente, seria a possibilidade de um ente transmitir a outro a sua qualidade” (Silva, 2005, p. 112). Tais aspectos compreendem os dois modos de toda relação ou participação, nos quais tal relação é explicada exatamente pela capacidade de uma coisa ser afetada por outra, ou seja, receber alguma propriedade daquilo que lhe afeta.

Arêas (1999) e Silva (2005) concordam em relação ao papel que essa definição de Ser desempenhará para um momento importante do diálogo: a passagem que definirá os gêneros supremos dos quais todos os entes participam (254b-c). Afirmados os gêneros supremos (Movimento, Repouso, Ser, Mesmo e Outro), será reconhecida a necessidade de comunicação entre eles, e será justamente a definição de “ser como *dynamis*” de agir e sofrer que permitirá a explicação da dinâmica de entrelaçamento desses gêneros, justificando a possibilidade de suas mútuas relações. Essa afirmação do papel desempenhado pela definição de ser como *dynamis* na passagem dos gêneros supremos encontra outros defensores, como Movia (1991),<sup>4</sup> Fronterotta (1995), Anachoreta (2004), Gonzalez (2011) e Cordero (2016). Após examinarem a nova definição, o Estrangeiro e Teeteto se dirigem aos amigos das Formas (248a-249b), indagando-os sobre o Ser.

O ponto de partida da investigação começa a partir da separação e distinção entre duas esferas: a do Ser (*ousia*) e a do Devir (*genesis*). E para operar tal distinção, afirmam que é pelo corpo que o indivíduo estão em relação com o Devir, que varia a cada momento, e, pela alma e pelo pensamento, que se relacionam com o Ser verdadeiro, que é continuamente idêntico a si mesmo e imutável (248a). Ao reconhecer no homem o acesso ao Ser e ao Devir, apresenta-se a necessidade de justificar o modo como se dá essa “comunhão” (*koinonia*). Aventa-se a possibilidade da definição anterior de Ser como *dynamis*, capacidade de agir e sofrer, ser suficiente para essa explicação. Ocorre, no entanto, que essa dupla potência é admitida apenas como propriedade do Devir e não do Ser (248c): “o devir participa, certamente, do poder de sofrer e de exercer; mas ao ser nenhum destes poderes convém”. Essa distinção, no entanto, trará problemas, inicialmente identificados no conhecer. Se a alma entra em contato com o ser

<sup>4</sup> A interpretação de Movia (1991), por exemplo, se afina com a daqueles da Escola de Tübingen - Milão, indicando que essa definição de Ser como *dynamis* é compatível também com a leitura mais geral dos que defendem a necessidade de se considerar a doutrina não-escrita de Platão.

verdadeiro, o ser torna-se conhecido e, portanto, sofre a ação do conhecer. Assim, diante da inflexibilidade dos amigos das Formas, o estrangeiro se servirá de um argumento, por meio do qual entrelaçará o “conhecer” ao “agir” (248d-e):

Compreendo. Mas, nisto ao menos, concordarão: se se admite que conhecer é agir, a consequência inevitável é que o objeto ao ser conhecido sofre a ação. Pela mesma razão o ser, ao ser conhecido pelo ato de conhecimento, e na medida em que é conhecido, será movido, pois que é passivo, e isso não pode acontecer ao que está em repouso (Platão, *Sofista*, 248d-e).

Tal argumento força os amigos das Formas a admitirem (249b) que o Ser se relaciona ao movimento, bem como ao ser movido. Isto se dá, porque caso se negue que Ser e movimento têm relação, a vida, a alma, o pensamento não terão lugar no ser absoluto (*pantelos on*), pois segue estático e sem poder movimentar-se (248a-249a). Nesse sentido, é preciso admitir o Ser tanto ao movimento quanto ao que é movido.

#### 4 Os aprendizes tardios e a potência de comunicação

Após questionar as teses propostas por materialistas e amigos das Formas, Teeteto acredita ter chegado a uma clara definição do Ser, mas o Estrangeiro o adverte, dizendo que é a partir desse momento que se verá a dificuldade de se examiná-lo (249d). O exame conduz os dois personagens a seguinte questão: “como pode acontecer que designemos uma única e mesma coisa por uma pluralidade de nomes” (251a). Como veremos mais a frente, tal questão conduz ao problema da predicação e da comunidade entre os gêneros.

A partir de 251a-b, o Estrangeiro dá o exemplo do termo “homem”, dizendo que a ele atribuímos uma diversidade de denominações. Afirmamos dele formas, grandezas, vícios e virtudes, e em todas as atribuições não afirmamos apenas a sua existência, mas um número ilimitado de atribuições. O Estrangeiro acrescenta ainda que assim se dá também com todos os objetos, pois sobre eles dizemos que cada um é um e, em seguida, afirmamos dele uma multiplicidade de nomes (251a-b). Em seguida, ele destaca:

E creio que assim fazendo estaremos servindo aos jovens e a alguns velhos, que só agora começam a instruir-se, um

verdadeiro banquete. Está ao alcance de qualquer um dar a resposta imediata: é impossível que o múltiplo sejam um e que o uno seja múltiplo. E, na verdade, aprazem-se em não permitir que o homem seja chamado bom, mas apenas que o bom seja bom, e o homem, homem (Platão, *Sofista*, 251b-c).

A passagem acima expõe o que ficou conhecido por alguns comentadores, Kahn (2018), Cornford (2007), Bostock (1984), como “paradoxo dos aprendizes tardios” (*opsimatheis*), os quais são frequentemente associados a Antístenes. Tal paradoxo é conhecido pela recusa em admitir que uma coisa pode ser múltipla ou que múltiplas coisas podem ser uma. Para Kahn (2018), a questão central não está sobre o “é” de identidade, como se tratasse de uma tese sobre o sentido desta letra. No entanto, ele afirma que o que está em jogo é a concepção de predicação como forma de nomear corretamente, pois os “aprendizes tardios” defendem que para qualquer coisa deve haver um único e verdadeiro nome, sendo esse nome que expressa a natureza da coisa ou de sua propriedade essencial.

De acordo com Cornford (2007), a doutrina exposta acima não se trata de uma negação da predicação, mas sim de uma certa teoria da predicação, que defende que toda a predicação tem de ser tautológica. Alguns outros intérpretes, como Malcom (1967), Ackrill (1971), Moravcsik (1973), Vlastos (1973), La France (1981), Rosen (1983), Owen (1986), Crombie (1988) e Frede (1992), atribuem a responsabilidade do paradoxo à confusão feita entre o sentido copulativo e de identidade do verbo ser, acreditando que Platão tentará desfazer tal confusão distinguindo os dois sentidos do uso incompleto de “é”. Bostock (1984), por outro lado, é um dos autores que afirma que Platão não diferenciou o sentido de identidade daquele de predicação, afirmando que o motivo dos aprendizes tardios impedirem a predicação consiste no erro de pensarem que todo o falar é nomear, fixando-se na tese de que um nome não pode nomear mais de uma coisa.

Após o passo citado na passagem 251b-c, o Estrangeiro afirma ser necessário questionar não só o grupo atual (Antístenes), mas a todos aqueles que, não importa de que modo, falaram a respeito do ser (251c-d). Em seguida diz:

Ser-nos-á vedado unir o ser ao repouso e ao movimento, assim como unir uma a outra quaisquer coisas que sejam, e, considerando-as, ao contrário, como inaliáveis, como incapazes de participação mútua, tratá-las como tal em nossa linguagem? Ou as uniremos todas supondo-as capazes de se associarem

mutuamente? Ou, enfim, diremos que algumas possuem essa capacidade e outras não? Dessas possibilidades, Teeteto, à qual poderemos afirmar que se orientará a preferência dos homens? (Platão, *Sofista*, 251d-e).

Na passagem citada acima, são mencionadas três possibilidades: a) a impossibilidade total de participação entre as coisas; b) a possibilidade de todas as coisas se comunicarem; c) ou que algumas coisas são capazes de se comunicar e outras não. A partir de 251e serão analisadas as consequências de cada uma dessas possibilidades, sendo a primeira delas exposta do seguinte modo:

Suponhamos, pois, pelo menos, como hipótese, que a primeira afirmativa seja, se concordas, a seguinte: nada possui, com nada, possibilidade alguma de comunidade sob qualquer relação que seja. Isto não significa excluir o movimento e o repouso de toda participação da existência? Perfeitamente. E então? Poderá dar-se o caso de algum deles existir e não possuir comunidade com a existência? (Platão, *Sofista*, 251e).

Após o questionamento do Estrangeiro sobre a relação do repouso e do movimento com a existência (*ousian*), Teeteto responde que é impossível a possibilidade de movimento e repouso existirem sem se associarem à existência. Tal consequência seria, certamente, absurda, pois afirmações como “Movimento é” ou “Repouso é” seriam impossíveis, bem como própria possibilidade de predicação e, ainda, qualquer tese sobre o ser.

Em seguida, analisa-se a segunda possibilidade, na qual o Estrangeiro pergunta a Teeteto: “o que aconteceria se concedêssemos a todas as coisas este ‘poder’ (*dynamin*) de mútua comunidade?” (252d). Novamente, se recorre ao exemplo do Movimento e do Repouso para exemplificar a consequência da segunda possibilidade. Teeteto responde:

Do seguinte modo: o movimento se tornaria repouso absoluto, por sua vez e o próprio repouso, por sua vez, mover-se-ia no momento em que eles se unissem um ao outro. Ora, é impossível, absolutamente impossível, creio, que o movimento seja imóvel e o repouso móvel? (Platão, *Sofista*, 252d).

A consequência absurda dessa segunda possibilidade se dá pelo fato de que Movimento e Repouso possuem naturezas incompatíveis e, portanto, incapazes de se comunicar entre si. Porque, caso isso ocorresse, teríamos afirmações

absurdas como “Movimento repousa” e “Repouso movimenta”, o que revela a impossibilidade de sua participação mútua.

Ora, uma vez que as duas primeiras possibilidades – a impossibilidade total de participação entre as coisas e a possibilidade de todas as coisas se comunicarem – conduzem a consequências absurdas, restará apenas a terceira via (252e): algumas coisas que são têm potência (*dynamis*) de comunhão e outras não. O Estrangeiro expressará essa terceira alternativa tomando como exemplo as letras, dando importância, sobretudo, às vogais (253a-b):

Desde que, pois, algumas vezes se consente a união, e outras vezes se recusa, o caso seria mais ou menos idêntico ao que se dá com as letras: entre elas também, com efeito, há desacordo entre algumas e acordo entre outras. [...] Mas as vogais, certamente, se distinguem das outras letras, pelo fato de circularem como laços através de todas; além disso, sem uma delas é impossível que as outras se combinem uma a uma (Platão, *Sofista*, 253a-b).

O Estrangeiro afirma que as vogais se distinguem das outras letras por terem a potência de circularem entre todas outras letras, de tal modo que sem as vogais é impossível ocorrer a combinação entre elas.

Ainda sobre a passagem acima, alguns comentadores, dentre os quais podemos citar Bluck (1965), Trevaskis (1966), Dixsaut (2001) e Santos (2011), acreditam que a única Forma-vogal corresponde ao Ser, sendo ele a Forma responsável pela comunicação das outras Formas. E, tal como as vogais no caso das letras, o Ser age como um laço (*desmos*) cujo caráter “onipervasivo” permite as outras Formas participem, ou seja, ajam (*poien*) e, por outro lado, sejam “participadas”, isto é, sofram (*paschein*). Nesse sentido, é possível notar que o Ser possui agora uma certa potência, uma *dynamis*, que o permite perpassar e, portanto, se comunicar com outros gêneros.

## Considerações finais

A análise empreendida pelo Estrangeiro das teorias ontológicas de sua época parece-nos cumprir um papel preparatório para o estabelecimento de uma nova definição de Ser, pois ao longo da investigação evidenciam-se diversas insustentabilidades e aporias decorrentes da eventual assunção daquelas teses. A

partir dessa constatação, dá-se ensejo ao estabelecimento de uma nova definição de Ser, capaz de satisfazer os anseios da investigação. A passagem do paradoxo dos aprendizes tardios, por sua vez, estabelece a necessidade de os gêneros serem capazes de comunicação e, conseqüentemente, de uma proposta de definição de Ser que cumprisse tal expectativa.

A concepção proposta pelo “dualismo quente-frio”, além de ter se demonstrado ela mesma inconsistente, não poderá tornar possível a combinação entre os gêneros. Da mesma maneira, as teses propostas pelo monismo apresentado por Parmênides, associam ao Ser noções de unidade e totalidade de um modo demasiado rígido, excluindo qualquer pluralidade e, portanto, qualquer possibilidade de comunhão entre os gêneros.

A investigação proposta na *gigantomaquia* mostra que atribuir o Ser somente a o que se pode tocar, no caso dos “materialistas”, ou somente às “Formas Inteligíveis”, no caso dos “amigos das Formas”, além de acarretar uma série de *aporias*, não dará a possibilidade de o gêneros se comunicarem. A partir dessa constatação, faz-se necessário sugerir uma definição de Ser, que é a de “Ser como *dynamis*”, isto é, como potência de agir e de sofrer.

Concluimos, portanto, que a definição de Ser-*dynamis*, embora pareça esquecida após a *gigantomaquia*, cumpre um papel crucial para o desenvolvimento da instauração e comunicação entre os gêneros, na medida em que somente a partir dela, enquanto potência de agir e sofrer, a cada um dos gêneros supremos é permitido a comunicação recíproca, pois podem participar (agir) e serem “participados” (sofrer) nas relações entre si.

## Referências

ACKRILL, J. L. *ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ*. In: VLASTOS G. (ed.). *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. New York: Anchor Books, 1971.

ANACHORETA, M. I. S. *A Transposição Platônica da Noção Matemática de Dynamis e sua Importância no Teeteto de Platão*. 2004. 143 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

ARÊAS, J. B. *A instauração ontológica no Sofista de Platão*. 1999. 186 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

BLUCK, R. S. Logos and Forms in Plato: a reply to Professor Cross. In: ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.

BOSTOCK, D. Plato on 'is not' (Sophist 254-9). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 2, p. 89-119, 1984.

CAVALCANTE DE SOUZA, J. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

CORDERO, N. L. *Platón contra Platón: la autocritica del Parménides y la ontologia del Sofista*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2016.

CORNFORD, F. M. *La Teoria Platónica del conocimiento. El Teeteto y El Sofista: Traducción y Comentario*. Tradução de N.-L. Cordero e M. D. Ligato. Buenos Aires: Paidós, 2007.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón, 2. Teoria del conocimiento e de la naturaleza*. Tradução de A. Torán e J. C. Armero. Madrid: Alianza, 1979. Reimpressão 1988.

DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la Dialectique dans dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

FRONTERROTA, F. L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste. *Les Études Philosophiques*, 3, p. 311-353, 1995.

GONZÁLEZ, F.J. Being as power in Plato's Sophist and beyond. In: HAVLÍČEK, A. e KARFIK, F. *Plato's Sophist. Proceedings of the seventh symposium Platonicum pragensis*. Praga: PRAHA, 2011.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy, IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Reimpressão 1996.

KAHN, C. *Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

LA FRANCE, Y. *La Théorie Platonicienne de la Doxa*. Montréal; Paris: Bellarmin-Belle Lettres, 1981.

MALCOLM, J. Plato's analysis of τὸ ὄν and το μὴ ὄν in the Sophist. *Phronesis*, v. 12, n.2, p. 130-146, 1967.

MORAVCSIK, J. M. E. The Anatomy of the Divisions. In: LEE, E. N. e tal. (eds.). *Exegesis and Argument*. Assen: Van Gorcum, 1973.

MOVIA, G. *Apparenze, essere e verità*. Comentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone. Milano: Vita e Pensiero, 1991. Reimpressão 1994.

NOTOMI, N. *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PLATÃO. *Banquete, Fédon, Sofista e Político*. Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Junior e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATON. *Le Sophiste*. Tradução, introdução e notas por Néstor-Luis Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.

ROSS W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

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

SELIGMAN, P. *Being and Not-being: an introduction to Plato's Sophist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

SOUILHÉ, J. *Études sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*. Paris: Felix Alcan, 1919.

SILVA, J. L. P. *O Sofista de Platão: uma revisão da hipótese das Formas*. 2005. 181 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Campinas, Campinas, 2005.

TREVASKIS, J. R. The *megista gene* and the vowel analogy of Plato. *Phronesis*, 11, p. 99-116, 1966.

VLASTOS, G. An ambiguity in the Sophist. In: \_\_\_\_\_. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.