

A árvore platônica das Formas: Uma visão comparativa das concepções das Formas na *República* (V-VII) e no *Sofista*

Nazareno Eduardo de Almeida
nazarenoeduardo@gmail.com
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Resumo: O intento deste ensaio é mostrar que o diálogo *Sofista* nos apresenta a concepção madura das Formas na filosofia de Platão. Essa concepção difere em vários aspectos importantes da concepção inicial das Formas presente nos chamados diálogos médios, em especial nos Livros V-VII da *República*. Para tanto, minha estratégia retórica e argumentativa consiste em contrastar a imagem da linha segmentada explicitamente proposta por Platão na *República* como símbolo dessa concepção inicial com a imagem da árvore das Formas enquanto imagem simbólica da concepção madura. Embora não diretamente proposta por Platão, essa imagem clássica, derivada da *Isagoge* de Porfírio, remonta diretamente ao método de divisão operado no *Sofista*. Através do contraste entre essas duas imagens simbólicas, apresento inicialmente as diferenças entre as concepções das Formas inscritas na imagem da linha segmentada e a imagem da árvore das Formas. Em seguida, apresento duas diferenças fundamentais entre essas concepções. A primeira diz respeito a duas distintas imagens da dialética presentes na *República* e no *Sofista*. A segunda delas consiste no apagamento da diferença entre *dianoia* e *nous* fundamental na *República*, dando lugar à supremacia da *dianoia* no *Sofista*.

Palavras-chave: Platão; Formas; linha segmentada; árvore das Formas

The platonic tree of Forms: a comparative vision on the conceptions of Forms in the Republic (V-VII) and in the Sophist

Abstract: The aim of this essay is to show that the dialogue *Sophist* displays to us the mature conception of Forms in Plato's philosophy. Such a conception differs in several important aspects from the initial conception of Forms presented in the so-called middle dialogues, especially in the Books V-VII of the *Republic*. In order to do so, my argumentative and rhetorical strategy consists in making the contrast between the image of the divided line explicitly proposed by Plato in the *Republic* as a symbol of that initial conception with the image of the tree of Forms as the symbolic image of the mature conception. Although not directly proposed by Plato, such an image, derived from Porphyry's *Isagoge*, directly stems from the division method worked out in the *Sophist*. Through the contrast between these two symbolic images, I present initially the differences between the conceptions of Forms inscribed in the image of the divided line and the image of the tree of Forms. Next, I present two fundamental differences between these conceptions. The first concerns two distinct images of the dialectic present in the *Republic* and in the *Sophist*. The second consists in the erasure of the fundamental difference between *dianoia* and *nous* in the *Republic*, giving place to the supremacy of the *dianoia* in the *Sophist*.

Keywords: Plato; Forms; divided line; tree of Forms

Recebido em 21 de fevereiro de 2024. Aceito em 27 de maio de 2024.

Introdução

Platão é conhecido como tendo desenvolvido o que se costuma denominar de teoria das Formas ou Ideias.¹ No último meio século, cresce o número de intérpretes que assumem a tese geral segundo a qual Platão – nos chamados diálogos tardios – realizou uma transformação de sua concepção inicial das Formas – exposta nos denominados diálogos médios. Meu intento neste ensaio é apresentar uma visão comparativa entre dois diálogos para mostrar alguns aspectos gerais dessa transformação e das diferenças entre a concepção inicial e a concepção modificada das Formas. Em especial, tomarei o diálogo *Sofista* como aquela obra da fase tardia que melhor representa essa transformação.² Como diálogo da fase intermediária que melhor representa a concepção inicial das Formas, tomarei em atenção os Livros V-VII da *República*. A peculiaridade de minha proposta consiste em fazer essa comparação por meio de duas imagens diagramáticas e simbólicas que representam cada uma dessas concepções. Uma imagem é apresentada pelo próprio Platão ao longo dos Livros V-VII da *República* e geralmente denominada de imagem da linha segmentada. Tal imagem diagramática simboliza em torno de si a concepção inicial das Formas. A outra imagem não é propriamente apresentada por Platão, mas provém diretamente de seus diálogos, em especial do diálogo *Sofista*: trata-se da imagem diagramática e simbólica da árvore das Formas, que dá título a este ensaio. Essa imagem provém de uma reapropriação do que a tradição filosófica chama – desde o final do medievo – de ‘árvore de Porfírio’. Há duas razões que justificam a pertinência da aplicação dessa imagem como capaz de simbolizar a concepção modificada das Formas elaborada nos diálogos tardios, em particular no diálogo *Sofista*. Vejamos rapidamente quais são elas.

A primeira razão se encontra no fato de a expressão ‘árvore de Porfírio’ ter sua origem justamente no que se convencionou chamar de método platônico de divisão, em especial como ele é operado e exposto nos diálogos-irmãos *Sofista* e *Político*.³ É justamente este o método usado pelo neoplatônico Porfírio de Tiro (*Intr.* 233-305) em sua mui influente interpretação das *Categorias* de Aristóteles exposta no tratado *Isagoge*. Nesta obra, o método platônico de divisão cumpre um papel central para a interpretação de Porfírio sobre a estrutura hierárquica das categorias aristotélicas segundo o esquema conceitual que correlaciona gênero, espécie e diferença específica.⁴ Foi esse uso do método platônico de divisão que veio a ser conhecido pelo

¹ Doravante, adoto a convenção terminológica mais difundida entre os/as intérpretes recentes que usam a expressão ‘Forma(s)’ para denominar os objetos inteligíveis propostos por Platão, objetos mais comumente chamados de ‘Ideias’. Além disso, minha posição é a de que Platão não possui propriamente uma *teoria* das Formas na acepção comum do termo ‘teoria’, ou seja, como um conjunto fechado de proposições primárias e suas consequências imediatas. Antes, *uma parte* de seus diálogos apresenta uma contínua e multifacetada *teorização* da *hipótese* das Formas, que se apresenta mais como um horizonte metodológico-conceitual de fazer filosofia e, em particular, de fazer metafísica. Sobre esta posição, veja-se DE ALMEIDA, 2019.

² A compreensão do *Sofista* como uma reformulação da concepção inicial das Formas é assumida por diversos/as intérpretes. Duas referências que tenho como pano de fundo de minha interpretação neste texto são aquelas apresentadas em CORDERO, 2013 e MORAVCSIK, 2006 (esp. parte dois), embora com algumas divergências pontuais em relação às suas abordagens. Outras abordagens nesta direção se encontram em SCHIPPER, 1965; DE RIJK, 1986; ACKRILL, 1997a; KAHN, 2018.

³ Neste ensaio, dada a limitação necessária à forma-artigo, deixarei completamente de lado o tratamento do diálogo *Político* e outros diálogos geralmente considerados como tardios nos quais este método é também operado e discutido.

⁴ Porfírio remete sua perspectiva de interpretação diretamente ao método platônico de divisão na seguinte passagem da *Isagoge*: “É por essa razão [*sc.* o fato de os indivíduos serem em número infinito] que Platão recomendava que, descendo até às espécies mais gerais, nos detivéssemos nas espécies mais especiais, procurando realizar esta descida através de termos intermediários e procedendo com divisões em conformidade com suas diferenças específicas; quanto aos [indivíduos] em número infinito, é preciso, dizia ele, deixá-los de lado, por não haver para eles uma ciência possível.” (*Isag.*, II, 11) Apesar dessa



nome de ‘árvore de Porfírio’. Contudo, nem o diagrama, nem a metáfora conceitual da árvore aparecem na *Isagoge*. A primeira representação diagramática conhecida aparece na tradução latina e comentário de Boécio (*Isag.* 480-525), difundindo-se a partir do século IX. O “batismo” do diagrama ramificado com o nome ‘árvore de Porfírio’ acontece no mais célebre tratado de lógica da primeira escolástica, as *Summules logicales* de Pedro Hispano (séc. XIII).⁵ Assim, embora a imagem diagramática e simbólica da árvore de Porfírio como método de organização hierárquica de gêneros e espécies seja historicamente uma construção do fim do medievo e da modernidade, sua origem se encontra precisamente no método de divisão operado por Platão nos diálogos tardios, em particular no *Sofista*.⁶

A segunda razão que justifica a aplicação dessa imagem como organizadora da concepção modificada das Formas no *Sofista* se encontra no fato de a própria noção de categoria instaurada por Aristóteles ter justamente no diálogo *Sofista* um de seus antecedentes diretos. Em particular, na medida em que Platão propõe neste texto a noção de gêneros supremos como um sinônimo filosófico das Formas mais básicas. Também Aristóteles concebe as categorias como gêneros mais elevados do ser, embora haja incontornáveis diferenças entre o sentido e o uso das noções de gênero supremo, gênero e espécie/forma no *Sofista* e nas *Categorias* de Aristóteles.⁷ De todo modo, essa “afinidade eletiva” na concepção e uso do célebre esquema gênero-espécie por parte de Platão e de Aristóteles nos mostra de modo mais claro que a aplicação da noção de árvore de Porfírio à concepção modificada das Formas tem sua origem no próprio uso do método de divisão no diálogo *Sofista*.

Diante disso, penso que minha proposta de aplicar retrospectivamente a imagem da árvore para simbolizar a concepção tardia das Formas exposta no *Sofista* se resguarda das possíveis acusações de cometer algum tipo de violência hermenêutica ao texto de Platão. Ao contrário, seu intento é tão-somente oferecer uma imagem diagramática e simbólica originada diretamente do *Sofista* como um tipo de instrumento heurístico de interpretação e como imagem intuitiva e subjacente que organiza a concepção tardia das Formas em contraste com a imagem intuitiva da linha segmentada apresentada por Platão nos Livros V-VII da *República* enquanto imagem organizadora de sua concepção inicial das Formas. De modo geral, esse contraste é o seguinte: em lugar da linha segmentada que ao mesmo tempo liga e separa epistemológica e ontologicamente o sensível e o inteligível (como na imagem delineada da *República*), a *imagem subjacente* que

aproximação, é necessário marcar que há diferenças consideráveis no tratamento do método da divisão por parte de Platão e de Aristóteles. Sobre este tema, veja-se PELLEGRIN, 1991; AMBUEL, 2007, cap. 1. Na literatura especializada recente, a imagem da árvore de Porfírio associada ao método platônico da divisão aparece (ainda que em sentido negativo) em RYLE, 1966, cap. 4, p. 136-37; ACKRILL, 1997b.

⁵ Depois do tratado de Pedro Hispano, a transposição deste esquema a outros domínios ocorre inicialmente através de sua incorporação na obra de Raimundo Lúlio (séc. XIII-XIV), recebendo nova difusão a partir de Petrus Ramus (séc. XVI). Sobre a história da árvore de Porfírio no medievo, veja-se ECO, 2001, p. 104-118; ECO, 2013, p. 14-28; VERBOON, 2014. Sobre a história da incorporação do método de arborização dos fins do medievo até o século XVII, veja-se ROSSI, 2004; ECO, 2013, p. 365-400.

⁶ Pelas limitações de espaço da forma-artigo, deixarei de lado a discussão da noção de imagem diagramática e simbólica nas três acepções possíveis dentro do quadro conceitual desse ensaio: (a) como instrumento conceitual constitutivo da retórica filosófica que Platão opera na construção de seus argumentos; (b) como perspectiva legítima de interpretação dos textos de Platão (algo já realizado nas interpretações neoplatônicas dos mesmos, especialmente por Proclo); e, sobretudo, (c) como dimensão semiótica e cognitiva constitutiva (embora até recentemente negligenciada) da relação entre pensamento, linguagem e mundo.

⁷ A relação entre os gêneros supremos apresentados no diálogo *Sofista* e as *Categorias* de Aristóteles é explicitamente feita por Plotino nas *Enéadas* VI, 1-2. Dado que foi Porfírio quem editou essa obra, é altamente provável que essa seja sua motivação *implícita* na aplicação do método de divisão para interpretar as *Categorias* na *Isagoge*. Uma leitura recente sobre a relação entre o *Sofista* e as *Categorias* de Aristóteles é apresentada em WOLFF, 1996.

podemos delinear a partir do diálogo *Sofista* (e em outros da mesma fase) mostra que Platão compreende de modo mais complexo as relações entre o sensível e o inteligível. Em suma, o contraste é entre a imagem de uma linha reta e a imagem de múltiplas linhas ramificadas, simbolizada na expressão ‘árvore das Formas’. Assumindo hipoteticamente esta diferenciação e para simplificar, vou falar doravante da concepção linear das Formas como sinônimo da concepção inicial por contraste com a concepção arborizada das Formas como sinônimo de sua concepção modificada e tardia.

Para facilitar a exposição da estrutura comparativa e contrastiva das duas imagens, este ensaio se divide em duas partes. Na primeira, apresento inicialmente o sentido geral da linha segmentada nos Livros V-VII da *República*, também através de três imagens diagramáticas. Em seguida, apresento três razões textuais para aplicar ao *Sofista* a imagem da árvore das Formas: (a) o uso do método de divisão; (b) a introdução do conceito de ser como potência de agir e/ou padecer, com o qual o texto realiza uma crítica explícita à concepção linear das Formas; e (c) a resolução do problema da multiplicidade de predicções verdadeiras sobre uma única e mesma “coisa” através das relações entre as Formas e, em última instância, entre as Formas fundamentais (os “gêneros supremos”). Na segunda parte do ensaio, apresento duas consequências interpretativas que mostram a modificação da concepção arborizada em relação à concepção linear das Formas: (a) a mudança na imagem do método dialético tal como exposto no Livro VII da *República* e a imagem do método dialético como se apresenta no *Sofista*; e (b) o apagamento da distinção entre *dianoia* (entendimento/compreensão) e *nous/noêsis* (intelecto/apreensão) que se encontra na parte superior da linha segmentada da *República*, dando lugar a uma supremacia da *dianoia*, a qual indica tanto (i) uma radicalização do caráter finito e provisório do entendimento humano e do próprio discurso filosófico, quanto (ii) a radicalização da relação entre pensamento (*dianoia*), discurso/diálogo (*logos/dialogos*) e a realização do método dialético da filosofia.

PRIMEIRA PARTE: FUNDAMENTAÇÃO TEXTUAL

2. O sentido geral da linha segmentada nos Livros V-VII da *República* e as raízes textuais e argumentativas para a árvore das Formas no *Sofista*

2.1. Sobre o sentido geral da linha segmentada nos Livros V-VII da *República*

Esta seção será propositalmente escrita em estilo taquigráfico, tanto para nos mantermos nos limites necessários a um artigo quanto porque há uma ampla literatura especializada que trata dessa imagem diagramática e simbólica, o que não é caso da imagem da árvore que estou tentando apresentar aqui. Além disso, em momentos posteriores do texto retornaremos a elementos mais específicos que estão associados à explanação platônica da imagem da linha segmentada.

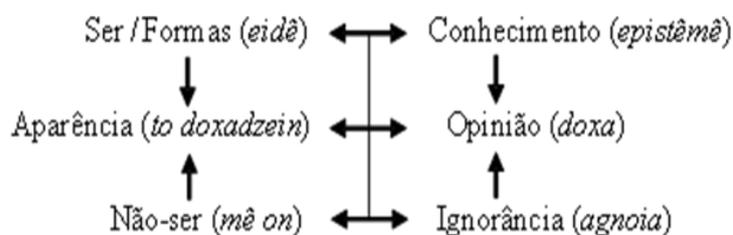
A mudança da imagem da linha para a imagem da árvore marca um conjunto de mudanças na concepção sobre a relação entre o âmbito sensível e o âmbito inteligível do mundo.⁸ Inicialmente, é importante marcar para as pessoas não habituadas com a leitura minuciosa da *República* que a imagem da linha segmentada não está restrita ao final do Livro VI e início do Livro VII, onde é “revestida” pela Alegoria da Caverna. Bem antes, este é apenas o momento final de sua elaboração. Essa elaboração começa efetivamente no final do Livro V. Neste contexto do diálogo, a seguinte passagem está na base da formação desta imagem filosófica:

⁸ Embora não possa explicar este ponto aqui, utilizo as expressões neutras ‘âmbito sensível’ / ‘objetos sensíveis’ e ‘âmbito inteligível’ / ‘objetos inteligíveis’ em lugar das expressões correntes ‘mundo sensível’ e ‘mundo inteligível’ ou ‘mundo das Ideias’, as quais não se encontram nos diálogos de Platão, mas provêm da interpretação do pensamento platônico elaborada no médio-platonismo e, sobretudo, no neoplatonismo.

Sócrates – Uma vez que o belo é o contrário do feio, eles são dois. **Adimanto** – Como não? **Sócrates** – Portanto, uma vez que são dois, também cada um deles é um. **Adimanto** – Também. **Sócrates** – E o mesmo discurso/ raciocínio (*logos*) <se aplica ao caso> do justo e do injusto, do bom e do mau e *de todas as Formas* (*pantôn tôn eidôn*): cada qual, em si mesma, é uma/una (*auto men hen hekaston einai*), mas por *aparecerem em toda parte em comunidade* (*koinônia(i) pantachou phantadzomena*) com ações, corpos, e *umas com as outras* (*allêlôn*), cada qual delas *aparenta ser múltipla* (*polla phainesthai hekaston*). (R. V, 475e - 476a, trad. minha, grifos acrescentados)⁹

Essa passagem se encontra exatamente no início do momento em que se formará a primeira versão da linha segmentada. Primeiramente, a passagem enfatiza a unidade e identidade das Formas como suas principais características. Através dessas características se estabelece a necessidade da *separação* das Formas em relação aos modos como como ações e corpos (simbolizando, aqui, os objetos sensíveis) *participam* destas mesmas Formas. Note-se, porém, que um dos modos de participação listado é justamente a *participação das Formas umas com as outras*. Será justamente este modo de participação que o diálogo *Sofista* explorará como tão fundamental quanto a participação dos objetos sensíveis nas Formas. Já no contexto da *República*, como ainda veremos depois, uma das tarefas da dialética (filosofia) consiste em ser capaz de “desemaranhar” cada uma das Formas dessas participações (incluindo o modo de participação entre elas) para concebê-las em si mesmas e por si mesmas.

A discussão que envolve essa passagem é motivada pela necessidade de definir quem é o/a filósofo/a, uma vez que Sócrates propôs – em resposta ao questionamento sobre a possibilidade da cidade ideal – que somente quando filósofos/as governarem a cidade real ela pode *se aproximar* daquela cidade ideal que foi apresentada *discursivamente* ao longo dos Livros II-V. Na sequência da tese postulada na passagem citada, Platão apresenta a primeira versão da linha segmentada. Convém esquematizarmos visualmente esta primeira versão, que se apresenta desde o trecho citado até o final do Livro V. Eis a sua representação visual e esquemática:

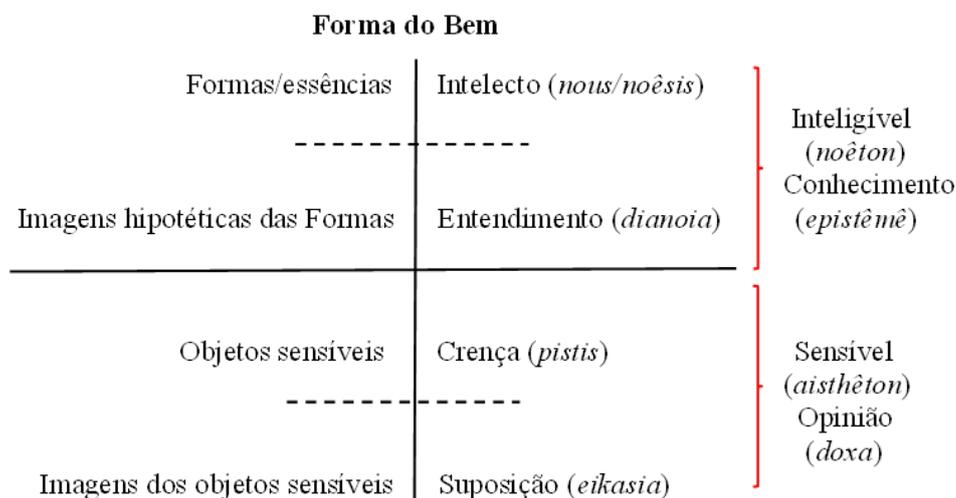


Essa visualização diagramática também é importante para termos em vista que tal versão inicial também será retomada em novas bases na parte central do diálogo *Sofista*. Em primeiro lugar porque para manter a posição segundo a qual a aparência e a opinião são instâncias intermediárias (uma ontológica e outra epistemológica) nas quais, de algum modo, ser e não-ser, bem como conhecimento e ignorância (erro) “se misturam”, será necessária uma mudança no sentido dos conceitos que estão nas pontas extremas desta linha, modificação que não é cogitada no contexto da *República*. Em segundo lugar, essa visualização diagramática nos mostra que sua versão mais célebre, por assim dizer, corta esta primeira figuração na

⁹ As referências aos trechos citados dos diálogos de Platão serão feitas de modo distinto das demais por duas razões. Primeiramente, porque a maioria das citações nas quais reporto as traduções de outrem não apenas são cotejadas com o original grego (introduzindo termos e expressões-chave), mas também são várias vezes modificadas em detalhes em função de opções filosóficas de minha parte. Em segundo lugar porque várias das traduções são de minha autoria. As traduções usadas são: para a *República*, a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira; para o *Sofista*, a tradução Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos; ambas especificadas nas referências bibliográficas. Além disso, uso aqui o sistema de transliteração mais simples, comum na tradição anglófona de helenistas.

parte superior, deixando de considerar os conceitos de não-ser e ignorância, os quais serão retomados no diálogo *Sofista*, em especial através da discussão sobre as “condições de possibilidade” da falsidade e do erro no âmbito do pensamento e da linguagem, uma vez que sem a correta justificação destes conceitos não é possível manter a definição da técnica sofística como produtora de imagens discursivas enganosas.

Novamente, tanto para entendermos melhor como esse “corte” na primeira versão da linha segmentada é feito quanto para abreviarmos a exposição, convém apresentar uma representação visual e esquemática da versão mais conhecida desta imagem diagramática e simbólica, discursivamente desenhada no final do Livro VI (509d-511e). Essa segunda versão é antecedida imediatamente pela elaboração da complexa analogia entre a Forma do Bem e o Sol (506d-509d). Sobre esta complexa analogia, convém lembrar que é justamente através dela que se estabelecem as correlações analógicas que tornam possível “vestir” a segunda versão da linha segmentada na célebre Alegoria da Caverna que governa toda a discussão do Livro VII. A representação visual que desenharei não está isenta de questões interpretativas que não poderei explicitar aqui, em especial no tocante ao segmento que representa o âmbito inteligível, naquilo que estou aqui chamando de ‘imagens hipotéticas das Formas.’¹⁰ Eis a representação visual dessa segunda e mais conhecida versão da linha segmentada:



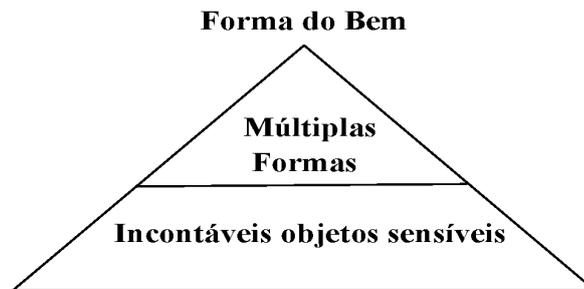
Tendo em vista esta imagem, note-se que sua parte inferior começa justamente no “meio” da primeira versão da linha, ou seja, o caminho de ascensão intelectual (“ilustrado” na Alegoria da Caverna) inicia-se no nível da aparência e da opinião. Além disso, como na primeira versão, o lado esquerdo representa o nível metafísico (e ontológico) enquanto o lado direito representa o nível epistemológico. Note-se ainda o papel que o esquema conceitual da relação entre imagem e original desempenha no todo desta estrutura conceitual, papel que torna possível estabelecer a analogia entre a imagem dos objetos sensíveis e as imagens hipotéticas das Formas, assim como entre os objetos sensíveis propriamente ditos e as Formas (consideradas como essências (*ousiai*)) propriamente ditas.

Por fim, importa notar que esse esquema – como já indicado na passagem citada há pouco – se desenvolve em uma estrutura piramidal de correlação crescente entre a *multiplicidade* indefinida das imagens dos objetos sensíveis e a *unidade* absoluta das Formas, em especial a primeira dentre elas no topo da linha: a Forma do Bem. Por conta disso, a interpretação neoplatônica deste trecho tem boas razões textuais para considerar essa estrutura conceitual como dando primazia para a henologia (teorização centrada na correlação entre unidade e multiplicidade), colocando em segundo plano a ontologia (centrada na correlação conceitual

¹⁰ Sobre minhas posições acerca dessas questões, veja-se DE ALMEIDA, 2019.



entre ser e não-ser). Tal subordinação se justifica especialmente através da caracterização da Forma do Bem como estando “para além do ser/da essência” (*epekeina tês ousias*; R. 509b), uma vez que ela é causa do ser e do conhecer para todas as demais, assim como o Sol no âmbito sensível é causa do ser e do conhecer de todos os objetos sensíveis. Este sentido henológico da estrutura piramidal subjacente na linha segmentada pode ser representado esquematicamente do seguinte modo:



As duas últimas representações visuais explicitam claramente como a Forma do Bem é concebida como uma Forma máxima e, por assim dizer, solitária em sua unidade e identidade, servindo por isso como ponto final da ascensão intelectual cuja realização se encontra na passagem do exercício do método hipotético das matemáticas (que se vale da *dianoia* (entendimento/compreensão)) para o exercício da dialética (que se vale do *nous/noêsis* (intelecto/apreensão)), como veremos logo mais. *A Forma do Bem, portanto, representa, como que por metonímia, a identidade e unidade perfeitas de cada uma das demais Formas, características estas que se exprimem em suas definições.*

Feita essa apresentação sobre o sentido geral da linha segmentada, podemos passar a apresentar as razões pelas quais o diálogo *Sofista* faz a passagem da concepção linear das Formas para uma nova concepção arborizada das mesmas.

2.2. As raízes textuais e argumentativas da árvore das Formas

2.2.1. O método de divisão e a árvore das Formas

A primeira e mais geral raiz textual que nos conduz à imagem da árvore das Formas está presente no uso peculiar do método da divisão tanto no *Sofista* quanto no *Político*. Embora tal método já seja mencionado e rapidamente operado no *Fedro* (237c ss.), há diferenças consideráveis entre o seu sentido e papel nestes diálogos. Além disso, o método da divisão também desempenha papel decisivo no diálogo *Filebo* e mesmo no *Timeu*. Sobre todos estes temas, não nos é possível falar aqui.¹¹ O que importa ter em vista neste momento é o papel organizador que este método desempenha no todo do diálogo *Sofista*. Inicialmente, ele é proposto pelo Estrangeiro de Eleia como um método de definição, capaz de nos dar um caminho filosófico para definir o sofista e sua técnica. Contudo, antes de aplicar este método à definição

¹¹ Para uma interpretação lógico-analítica do método platônico de divisão como um tipo de mereologia intensional, veja-se MORAVCSIK, 1973. Para uma visão geral do método de divisão como parte do método dialético, veja-se FOSSHEIM, 2012. Para uma análise das diferenças entre o método de divisão tal como operado no *Fedro* e o mesmo método tal como operado no *Sofista* e no *Político*, veja-se PELLEGRIN, 1991; AMBUEL, 2007, cap. 1. Para uma análise detida do papel central do método da divisão no *Sofista*, veja-se DORTER, 2013. Sobre as possíveis relações do método de divisão e a noção de definição no *Sofista*, veja-se BROWN, 2010; GILL, 2010. Sobre o papel do método da divisão no *Filebo*, veja-se MORAVCSIK, 2006, cap. 6; AMBUEL, cap. 1. Sobre o método da divisão no *Político* em comparação com os usos deste método no *Fedro*, no *Sofista* e no *Filebo*, veja-se SAYRE, 2006.

desejada, o Estrangeiro se propõe a aplicá-lo à técnica da pesca com anzol. A busca de tal definição parece à primeira vista estranha. Contudo, esse exemplo comezinho não apenas serve, conforme nos diz o diálogo, como um tipo de *paradeigma* (exemplo/modelo) para aplicar o mesmo método na definição do sofista (e, posteriormente, do político), mas também e talvez sobretudo para nos indicar a *amplitude do poder deste método enquanto capaz de nos permitir encontrar a definição de qualquer tipo de objetos, desde os mais comuns (como a técnica da pesca com anzol) até os mais elevados e abstratos (como as corretas relações entre as Formas mais fundamentais)*.

De modo geral, aquilo que resulta deste método é o reconhecimento das *ramificações* (não necessariamente apenas binárias) dos subtipos de objetos nos quais se divide um tipo mais amplo. Em outras palavras, o percurso da correta operação deste método nos exhibe sempre uma estrutura *arborizada* de diferenciações que passa sempre de um tipo mais *geral* a tipos mais *específicos*. É justamente graças a este método de definição que Platão poderá formar a sinonímia conceitual entre as Formas e os gêneros que se dividem em espécies.¹² O método de definição por divisão que se realiza por meio do esquema conceitual gênero-espécie, portanto, é sinônimo de um método de arborização. Todavia, como veremos logo mais, para que este método não recaia em uma regressão ao infinito, é necessário estabelecer quais são os gêneros mais básicos que representam o que chamaremos de raízes da árvore das Formas.

Não obstante esta presença já nos primeiros momentos do diálogo, é somente em sua parte central que se apresentam os dois momentos que explicitam a necessidade desta nova imagem diagramática e simbólica: de um lado, o momento em que se introduz a noção do ser como potência de agir e padecer; e, de outro, o momento em que se levanta o problema da predicação, para o qual Platão apresentará como resposta a teoria dos gêneros supremos. Tomemos em atenção cada um desses dois momentos.

2.2.2. A árvore das Formas, o ser como potência e a crítica aos amigos das Formas

O primeiro momento textual específico em que se apresenta a necessidade de estabelecer um tipo de arborização das Formas se encontra na introdução da noção de ser como potência (*dynamis*) de algo agir e/ou padecer da ação de outro algo (*Sph.* 248b ss.). Essa noção é introduzida ao final da exposição da célebre “luta de gigantes pelo ser” (*gigantomachia peri tês ousias*; *Sph.* 246a 4-5). Nessa exposição, Platão apresenta quatro tipos gerais de concepções sobre o conceito de ser: (1) a dos monistas e imobilistas; (2) a dos pluralistas e mobilistas; (3) a dos materialistas; e (4) a dos “amigos das Formas” (*eidôn philôn*; *Sph.* 248a 4-5). Na realidade, a noção do ser como potência para agir e/ou padecer já traz implícita a necessidade de conceber os seres em geral – quer no âmbito sensível, quer no âmbito inteligível – *sempre em certos tipos de relação (sejam de união, sejam de separação) a partir da noção segundo a qual eles devem poder agir sobre outros ou padecer a ação de outros*. É justamente a partir da noção de ser como potência que Platão apresenta a autocrítica à sua concepção anterior sobre a natureza das Formas. Esta concepção é assim descrita, tomando Teeteto como um de seus adeptos:

Estrangeiro – Tendo distinguido *o ser em separado* (*ousian chôris*), falais da geração (*genesin*)? Não é? **Teeteto** – sim. **Estrangeiro** – E que, de um lado, pelo corpo (*sômati*) estamos em comunhão (*konônein*) com a geração, e, de outro lado, através da parte racional na alma (*dia logismou psychê(i)*) <temos> relação **com o que realmente é** (*pros tèn ontôs ousian*), o qual, afirmas, *se comporta sempre do mesmo modo por sua identidade* (*aei kata tauta hôsautôs echein*), enquanto a geração <se comporta> como uma constante alteração (*allote allôs*). (*Sph.* 248a 7-13; trad. minha; grifos acrescentados)

¹²Notemos, de passagem, que este é provavelmente o primeiro momento textual em que o esquema/dispositivo conceitual gênero-espécie – difundido a partir de Aristóteles e tão comum para nós – se apresenta de modo explícito na história da filosofia. Aliás, é justamente a “aproximação” semântica do termo grego ‘*eidōs*’ com o termo ‘*genos*’ que torna possível ou mesmo obriga a traduzi-lo não por ‘forma’, mas por ‘espécie’.



A sequência imediata nos apresenta a argumentação crítica às premissas expostas na passagem citada, em particular de um dos pressupostos básicos da concepção linear das Formas: a separação rígida entre ser (*einai; to on; hê ousia*) e devir (*gignesthai*). Nesta concepção (exposta explicitamente no *Crátilo* e no *Teeteto*), o conceito de ser se aplicaria corretamente apenas às Formas, enquanto às coisas do âmbito sensível, em sentido estrito, se aplicaria apenas o conceito de devir ou tornar-se (*gignesthai*). A postulação do ser como potência “apaga” essa distinção, obrigando que aquilo que se move e se transforma também seja colocado no campo semântico do conceito de ser. O exemplo mais importante apresentado para criticar a distinção entre ser e devir é justamente aquele da relação entre o conhecimento e a coisa conhecida, a qual necessita lançar mão do ser como potência de agir ou padecer. O seguinte trecho encerra dramaticamente esta crítica:

Estrangeiro – Então, o quê, por Zeus?! Seremos facilmente persuadidos de que, verdadeiramente, movimento, vida, alma e pensamento (*phronêsin*) não estão presentes no <âmbito do> ser em sentido pleno (*pantelôs onti*), que este não vive, nem pensa (*phronein*), mas fica venerável e sagrado, não tendo intelecto (*noun*), fixo e imóvel? (*Sph.* 248e 7-249a 2; trad. modificada; grifo acrescentado)

Ora, aquilo que se está dizendo não é que as Formas possuem as características listadas, mas que o conceito de ser em toda sua amplitude semântica *precisa abarcar* não apenas as Formas (objetos inteligíveis), mas também todos os objetos sensíveis, incluindo tudo aquilo que é animado e racional como nós. Uma concepção correta sobre o conceito de ser, portanto, precisa explicar essa amplitude de significação, sem restringi-la ao âmbito das Formas em si mesmas. Na realidade, a crítica atinge um nível ainda mais profundo: é o próprio ser das Formas que deve conter o sentido do ser como potência e não apenas aquelas entidades que manifestamente pertencem ao âmbito sensível.

É por conta disso que aquele modo de participação das Formas entre si – apenas mencionado ao lado dos outros na passagem do Livro V da *República* antes citada – deve assumir agora um lugar de destaque, pois *o ser das Formas não se encontra em sua unidade e identidade separadas de todas as outras, mas na unidade e na identidade que se encontram em suas múltiplas e mútuas correlações*. Justamente essas correlações são simbolizadas na imagem da árvore, na qual se representam as correlações de união e as correlações de separação entre as ramificações das Formas, como veremos melhor abaixo.

Para além desses aspectos ligados ao sentido do ser como potência, importa percebermos que a descrição crítica dos “amigos das Formas” *os aproxima* dos monistas e imobilistas que “separam tudo de tudo”, de modo análogo a como a descrição crítica dos materialistas *os aproxima* dos mobilistas e pluralistas “que juntam tudo com tudo”. Essas posturas extremadas são criticadas *ou porque abusam do sentido do ser como potência (como os materialistas) ou porque o desconsideram completamente (como os amigos das Formas)*. É para a via média – na qual se procura determinar o que *pode* estar em relação e o que *não pode* – que o diálogo se encaminhará após esse momento.

Em uma cena posterior do diálogo, quando a teoria da comunidade dos gêneros supremos já está estabelecida, Platão reitera a crítica aos que unem tudo a tudo e retoma em novas bases a crítica aos que separam tudo de tudo, indicando que a concepção defendida pelos amigos das Formas recai na separação de todas as coisas. O trecho relevante é o seguinte:

Estrangeiro – Pois então, meu caro, procurar separar tudo de tudo o mais não só não é apropriado, como ainda por cima é de alguém alheio às Musas (*amousou*) e não filósofo (*aphilosophou*). **Teeteto** – E por quê? **Estrangeiro** – É que desligar cada coisa de todas é a mais perfeita obliteração de todo o enunciado/discurso; pois é através do entrelaçamento das Formas entre si que o enunciado/discurso se gera em nós (*tên allêlôn tôn eidôn symplokên ho logos gegonen hêmin*). **Teeteto** – É verdade. **Estrangeiro** – Observa, então, como precisamente há pouco lutávamos contra esse tipo de teses e as forçávamos a permitir que uma outra coisa se misturasse com outra. **Teeteto** – Em relação ao quê? **Estrangeiro** – Avancemos com vista a estabelecer para nós o enunciado/discurso (*logos*) **como um dentre os gêneros <de ser>**. **Pois, privados dele, ficaríamos privados da filosofia, que é o mais importante**, e ainda mais, é preciso que cheguemos *agora a acordo em relação ao que é o enunciado/discurso*; e que não seríamos capazes de dizer coisa nenhuma se decidíssemos que ele não é absolutamente nada; e que seríamos privados dele se concordássemos que não há em nada mistura nenhuma em relação a nada. (*Sph.* 259d 9-260b 2; trad. modificada; grifos acrescentados)



Note-se que a tese da separação de tudo em relação a tudo é uma das implicações da concepção linear esposada pelos amigos das Formas. Essa versão é incompatível com aquilo que torna possível em nós a gênese do discurso: o *entrelaçamento das Formas* (*eidôn symplokê*).¹³ Se não levarmos a sério esse entrelaçamento, segundo a passagem, perdemos a possibilidade da própria filosofia. Logo mais, veremos que essa íntima relação entre a filosofia e o discurso está associada a uma outra concepção da dialética, diversa daquela encontrada no Livro VII da *República*. Neste momento, basta dizermos que embora não haja dúvida de que a noção de discurso (*logos*) sempre teve um papel fundamental na filosofia de Platão, é somente no diálogo *Sofista* que a possibilidade da filosofia é explicitamente condicionada à admissão explícita do discurso como um gênero de ser que precisa ser determinado em sua estrutura geral e suas causas. Todavia, a perspectiva platônica de “análise da linguagem” não se restringe apenas à análise da estrutura *semântica* do discurso, mas fundamenta esta em uma análise *metafísica* tanto da estrutura do pensamento (*dianoia*) e, em última instância, *do que torna possível as relações do discurso e do pensamento com o âmbito do ser em geral*: as estruturas de união e separação dos objetos sensíveis pertencentes a classes de Formas e, as estruturas de união e separação das próprias Formas entre si. Essa indicação nos remete ao próximo momento do diálogo que justifica chamar a nova concepção das Formas como uma concepção arborizada e não mais linear: a comunidade dos gêneros supremos.

2.2.3. O problema da predicação e os gêneros supremos como as raízes da árvore das Formas

Antes de começarmos, é preciso dizer que esta seção será apenas esquemática e geral, tanto pela complexidade envolvida no tema quanto porque retomaremos posteriormente alguns de seus aspectos de outros pontos de vista. O que importa neste passo da argumentação é delinear os traços gerais que fundamentam a imagem diagramática e simbólica da árvore para captar a nova concepção sobre as Formas inscrita no diálogo *Sofista*.

O segundo momento do diálogo que revela a necessidade de passarmos da concepção linear para a concepção arborizada das Formas se apresenta no que se costuma chamar de problema da predicação. Neste momento, o diálogo evoca um fato comum presente em nosso discurso cotidiano: encontramos *múltiplas e distintas* predicações *verdadeiras* ditas de *uma única e mesma coisa* (cf. *Sph.* 251a ss.).¹⁴ Notemos que esse problema de ordem lógico-linguística já necessariamente remete a uma problemática ontológica, pois se reconhecemos múltiplas predicações distintas e verdadeiras (correspondentes aos fatos) ditas de uma mesma coisa, o que nos permite pressupor a unidade desta coisa e não simplesmente diluí-la na soma aleatória de todas essas características? O problema da predicação, portanto, é a antessala de um extraordinário problema metafísico que se esconde no próprio funcionamento do discurso ordinário.

¹³ Outra imagem que aparentemente capta o sentido do uso platônico do termo ‘entrelaçamento’ (*symplokê*) – por sua relação com o verbo *plekô* (trançar, tramar, enlaçar) – é a imagem da rede (*web*) usada por Charles Kahn (cf. KAHN, 2018, p. 136 ss). Contudo, embora esta imagem insinue uma estrutura ordenada, não se preserva nela a noção de um ordenamento hierárquico, algo necessário para entender adequadamente a noção de entrelaçamento das Formas presente no *Sofista*, algo que pode ser captado no entrelaçamento das partes da imagem da árvore.

¹⁴ Na gramática filosófica do diálogo, a questão é colocada em termos de múltiplos nomes (*onomata*) para uma mesma coisa: “**Estrangeiro** – Digamos então como, de cada vez, chamamos a mesma coisa com muitos nomes (*pollois onomasi*)” (*Sph.* 251a 5-6). A noção de predicação só emerge de modo mais claro com Aristóteles, especialmente pela noção de categoria, termo grego que passa justamente a significar filosoficamente ‘predicação’ ou ‘predicado’. Mesmo assim, pelo contexto geral da discussão do *Sofista*, aquilo que está em jogo é já a questão sobre o fundamento das múltiplas predicações verdadeiras ditas de um mesmo sujeito (lógico e ontológico).



Para situar este fato lógico-linguístico dentro de um quadro conceitual *metafísico/ontológico* adequado, o Estrangeiro estabelece três possibilidades exaustivas: (1) a hipótese de que nada se relaciona com nada; (2) a hipótese de que tudo se relaciona com tudo; e (3) a hipótese de que algumas coisas se relacionam com outras e outras coisas não podem se relacionar.

De um lado, aqueles que defendem que nada se relaciona com nada negarão a possibilidade de múltiplas predicções verdadeiras ditas de uma única e mesma coisa, defendendo que as únicas predicções verdadeiras admissíveis seriam tão-somente as tautológicas do tipo ‘o bom é bom’, ‘o humano é humano’ etc. Note-se que, para além da provável referência implícita à concepção de predicção que teria sido defendida por Antístenes, esta hipótese também parece se aplicar a uma das teses que compõem a concepção linear das Formas, segundo a qual o sentido instanciado primariamente por uma Forma seria aplicável de modo absoluto apenas a ela mesma. Tal tese é conhecida como a tese da auto-predicção das Formas.

É importante lembrar que tal tese recebe um duro golpe no início do diálogo *Parmênides*, onde a auto-predicção das Formas é um dos elementos causadores do mui controverso “paradoxo” denominado ‘problema do terceiro homem’ e que, resumidamente, resulta da multiplicação ao infinito de Formas na relação de participação entre uma Forma inicial e os objetos sensíveis que a exemplificam (*Parm.*, 132a ss.). Sem poder entrar em detalhes a respeito desse problema, cumpre notar duas coisas. Primeiramente, esse paradoxo é gerado justamente no quadro teórico da concepção linear das Formas. Em segundo lugar, a multiplicação ao infinito das Formas *na relação linear de participação entre uma única Forma e seus exemplares* obriga Platão a rever sua concepção inicial em direção de uma concepção sobre *a multiplicidade das Formas*, sem recair em um regresso ao infinito. Parece-me que essa revisão já começa implicitamente na “ginástica” do pensamento hipotético desenvolvida na segunda parte do *Parmênides* (*Parm.*, 135c ss.) e, de modo inequívoco, se torna explícita na noção de entrelaçamento das Formas no *Sofista* e no *Político*, com visíveis relações com o método da divisão operado também no *Filebo*, com possíveis ecos em partes do *Timeu*. De modo geral, parece-me que a concepção arborizada das Formas estabelece que é somente ao assumir *a multiplicidade dos tipos de relações mútuas entre as Formas e com os objetos sensíveis que se torna possível manter a tese da auto-predicção sem cair no problema do terceiro homem*. Mas, como já indicado há pouco, essa mudança não cabe mais na imagem diagramática e simbólica que governa a concepção linear das relações de separação e participação entre os âmbitos inteligível e sensível.

De outro lado, porém, aqueles que defendem que tudo se relaciona com tudo *necessariamente* se comprometeriam com a tese segundo a qual *todas as predicções são verdadeiras*, chegando ao absurdo de dizer, no exemplo do texto, que ‘o movimento é repouso’. Para além de reenviar aos problemas e paradoxos em que recaem as concepções pluralistas, mobilistas e materialistas sobre o conceito de ser, essa tese parece apontar implicitamente para a própria tese sofística contra a qual o diálogo, entre outras coisas, apresenta a necessidade de se contrapor à tese parmenídica que separa completamente ser e não-ser, tornando este último indizível e impensável. A paradoxal negação da possibilidade do discurso falso por parte da sofística que é enfrentada no diálogo é ainda mais paradoxal porque, de um lado, se aproxima dos mobilistas, pluralistas e materialistas radicais, mas, por outro, provém da assunção de uma tese de Parmênides, evidentemente colocado nas fileiras dos monistas e imobilistas.

Reduzidas ao absurdo as duas primeiras hipóteses, resta viável apenas a terceira para podermos explicar adequadamente a multiplicidade de predicções *verdadeiras* acerca de uma mesma coisa. Mas uma vez que as predicções (afirmativas ou negativas) são verdadeiras na medida em que “correspondem” ao modo como as coisas efetivamente são ou não são¹⁵, as combinações adequadas (verdadeiras) entre sujeito e predicado nos

¹⁵ Lembremos que, no contexto do diálogo, o discurso foi determinado como resultado de uma capacidade/técnica de produzir imagens verbais que imitam ou copiam de algum modo aquilo a que as palavras se referem (*Sph.* 234c ss.). Notemos que a capacidade “mimética” do discurso é a primeira *metáfora conceitual*



enunciados precisam estar fundamentadas na estrutura da realidade. No horizonte platônico, esta estrutura se fundamenta nas Formas e, no diálogo *Sofista*, na correlação entre as Formas primárias ou gêneros supremos.

Deixando de lado muitos detalhes que não são aqui relevantes, o diálogo estabelece que, em última instância, a correlação estrutural da realidade “imitada” nos enunciados predicativos verdadeiros deve estar fundamentada em uma correlação estrutural mais básica das Formas primárias, nomeadas ‘gêneros supremos’ (*megista genê*; *Sph.* 254d 4). São cinco esses gêneros: o ser (*to on*), o movimento (*hê kinêsis*), o repouso (*hê stasis*), a identidade (ou o mesmo (*to tauton*)) e a diferença (ou o outro (*to heteron*)). Dentre eles, apenas os gêneros do movimento e do repouso não podem se associar diretamente, embora cada um deles se associe com o ser, com o mesmo e com o outro. Seguindo a analogia da imagem diagramática e simbólica da árvore, *esses cinco gêneros são, por assim dizer, suas raízes*, das quais algumas estão entrelaçadas e outras não. Será primeiramente na relação entre o ser e a diferença que o diálogo chega à sua primeira conclusão desejada: determinar a Forma do não-ser e, a partir dela, chegar a capturar a técnica do sofista *ao fundamentar a existência real do discurso falso enquanto aquele que diz as coisas que são como não sendo ou as que não são como sendo*.

Em primeiro lugar, o que importa enfatizar nesta tão discutida concepção se encontra no fato de ela não estabelecer, como na linha segmentada da *República*, **uma única** Forma primária acima de todas as demais, no caso, a Forma do Bem. Em contraste, no *Sofista* são determinadas **várias** Formas primárias, as quais não podem ser concebidas em completa separação umas das outras, embora sua identificação pura e simples gere confusões e absurdos denunciados ao longo do diálogo. É justamente esta *multiplicidade* de Formas primárias que coloca a participação entre as Formas (e não apenas dos objetos sensíveis nestas) como uma condição básica a ser reconhecida de saída na nova concepção arborizada. Em uma parte da literatura especializada, propõe-se a ideia de que o *Sofista* estaria enfatizando ou pondo em pé de igualdade a participação *vertical* entre os objetos sensíveis e os inteligíveis – reiterada nos diálogos médios, dentre os quais está a *República* – e a participação *horizontal* entre as Formas. Do ponto de vista que estou defendendo aqui, o contexto se afigura de um modo algo mais complexo: *só pode haver algum tipo de participação vertical dos objetos sensíveis nos inteligíveis se estes últimos mantiverem uma participação mútua, a qual também se apresenta tanto de modo horizontal (como pode se ver na “comunidade dos gêneros supremos”) quanto vertical (como se torna visível na “derivação” da Forma do não-ser a partir da mencionada comunidade)*. Em suma, se alguma participação vertical ainda é mantida, ela é dependente da e secundária em relação à participação tanto horizontal quanto vertical das Formas entre si.

Em segundo lugar (mas intimamente relacionado ao que se acaba de dizer), cumpre notar que a aplicação da Forma do não-ser ao pensamento e ao discurso que o exprime no final do diálogo *Sofista* mostra que a separação das Formas em relação aos objetos sensíveis não parece mais ser de ordem vertical ou linear. Antes, essa separação se apresenta através de múltiplas perspectivas (“linhas”) possíveis, embora todas elas devam remeter a um conjunto finito de Formas primeiras e seus tipos de relações mútuas. De todo modo, as relações instanciadas no par conceitual separação-participação se tornam muito mais complexas e mais próximas do que na imagem da linha segmentada. Em outras palavras, *a relação de separação e participação entre o sensível e o inteligível não pode mais ser percorrida em uma única linha reta, mas se apresenta em um conjunto aberto e mesmo infinito de linhas bifurcadas – ou “n-furcadas” – que perfazem sempre algum caminho sinuoso que vai dos objetos sensíveis até uma mesma raiz composta pelos gêneros supremos*.¹⁶

que marca a mais difundida concepção da verdade como *correspondência* ou *adequação*. O *Sofista*, por isso, é considerado o primeiro texto a expor com clareza essa concepção na história da filosofia. Somente de passagem, vale notar que tal teoria da correspondência (depois consolidada por Aristóteles) só pode se instaurar ao criticar a teoria da verdade parmenídica, que pode ser *aproximada* das recentes teorias da verdade como identidade, mas não é possível nos determos neste tema.

¹⁶ A divisão “n-furcada” não aparece explicitamente no *Sofista*, mas no *Político* e no *Filebo*. Sobre este ponto, veja-se SAYRE, 2006, caps. 5-6; MORAVCSIK, cap. 6.



SEGUNDA PARTE: DUAS DIFERENÇAS ENTRE AS CONCEPÇÕES DAS FORMAS

Nesta segunda parte do texto, quero apontar dois contrastes importantes que marcam essa mutação da concepção linear para a concepção arborizada das Formas. O primeiro deles é a mutação na imagem da dialética: enquanto em *República VII* a dialética aparece na acepção de um tipo de *meta-matemática* das Formas, no diálogo *Sofista* ela aparece na acepção de um tipo de *gramática* das Formas.¹⁷ O segundo contraste que analisarei rapidamente é o seguinte: enquanto a concepção linear das Formas na *República* estabelece uma diferenciação epistêmica e cognitiva entre o nível da *dianoia* (entendimento/compreensão) e o nível do *nous/noêsis* (intelecto/intelecção/apreensão) como contrapartida da diferenciação entre o método das matemáticas e o método da dialética, no caso do *Sofista* tal distinção parece-me ser apagada, restando apenas a identificação entre a capacidade cognitiva da *dianoia* e o método dialético.

3. A mutação da imagem da dialética

3.1. A imagem da dialética na concepção linear das Formas em *República VII*: a dialética como meta-matemática das Formas

Embora seja possível defender que a dialética – como sinônimo platônico do conceito de filosofia – esteja presente direta ou indiretamente na maioria dos diálogos, dentro de certo ordenamento aproximado nas três fases (inicial, intermediária e final), é provável que o Livro VII da *República* seja o primeiro texto a fazer uma descrição desse método. Essa descrição, porém, tanto por sua brevidade quanto por algumas lacunas e ambiguidades terminológicas, gerou diversas controvérsias entre os/as intérpretes do texto ao longo dos séculos. Meu intento nesta seção é tão-somente apresentar o que considero serem os *traços mais gerais* do que se pode chamar de *imagem* da dialética no bojo da concepção linear das Formas, sem poder justificar as posições implícitas nesta apresentação dentro do quadro das controvérsias interpretativas.¹⁸ Além disso, essa imagem da dialética é bem mais difundida do que a imagem da dialética no diálogo *Sofista*, na qual, por isso, nos deteremos um pouco mais. Eis a apresentação sinóptica desses traços gerais:

1. Na ordem da aprendizagem dos saberes (*mathêmata*), a dialética é a última das ciências porque, na ordem epistemológica, é a primeira dentre elas. Como ciência suprema, deve ser aprendida apenas depois de se obter a perícia nas ciências ou artes matemáticas (aritmética, geometria, astronomia e harmonia). Somente desse modo ela pode ser usada corretamente na “conversão” da alma em direção à *jornada teórica de ida e volta* que se dá entre o âmbito sensível e o inteligível (jornada simbolizada na Alegoria da Caverna), evitando assim que recaia no uso erístico e mesmo sofístico desse saber metodológico, algo que ocorre quando ele é aprendido antes do treinamento nas matemáticas.

2. Enquanto as ciências ou técnicas matemáticas exercitam o entendimento/compreensão (*dianoia*), a dialética é a única ciência que nos permitiria o exercício e a perícia do intelecto/apreensão (*nous/noêsis*). É por isso que a imagem resultante da dialética pode ser caracterizada como um tipo de “meta-matemática”, tanto no sentido etimológico de um saber que está para além do saber matemático, quanto, sobretudo, no sentido filosófico do saber que é capaz de dar as razões e alcançar de modo correto as definições das Formas sobre as quais as técnicas matemáticas apenas nos fornecem “imagens” através do método hipotético-dedutivo.¹⁹

¹⁷ Leituras que convergem na constatação dessa mutação se encontram em SCHIPPER, 1965; KAHN, 2018, cap. 4.

¹⁸ Para recentes interpretações detalhadas sobre a dialética na *República*, veja-se BENSON, 2015, esp. caps. 8-9; BRODIE, 2021.

¹⁹ Sobre a relação e a distinção entre a metodologia matemática e a metodologia dialética, veja-se CORNFORD, 1967; MÜLLER, 2013.

3. Em contraste com o método hipotético operado pelas matemáticas ao nível do entendimento (que, conforme o texto, é exercitado muitas vezes sem consciência de seu caráter ainda provisório e falível), a dialética procede pela destruição das hipóteses, tomadas apenas como pontos de partida que precisam ser testados para se chegar à apreensão *definitiva* da essência em si de cada uma das Formas (*auto ho estin hekaston*; R. 532a-534c).

4. Intimamente entrelaçado com o traço geral anterior, enquanto o exercício do método hipotético no nível do entendimento parece ser incapaz de nos fazer atingir a Forma do Bem (dado que ela é caracterizada como “o mais elevado <princípio> que não pode ser atingido por meio de hipóteses” (R.511a 5-6) e, por isso, “não-hipotética” (R. 511b 6)), a finalidade última da dialética não é apenas nos permitir o conhecimento *stricto sensu* da essência de cada uma das Formas, mas principalmente nos dar a capacidade

(...) de **distinguir pelo discurso** (*diorisasthai tō(i) logo(i)*), de modo simples/direto, a *Ideia do Bem* (*agathou idean*) de todas as outras <Ideias>; e como em uma batalha, examinando em detalhe/perpassando (*diexiōn*) todas as refutações/provações (*pantōn elenchōn*), *ardorosamente dar prova* (*prothumoumenos elenchein*) – não segundo a aparência, mas segundo a essência (*mē kata doxan alla kat’ousian*) – *de tê-la apreendido em todas essas <discussões> por meio do discurso* (*tō(i) logo(i)*), tendo percorrido todo o caminho <investigativo> (*diaporeuētai*). (R. 534b 8-c 3; trad. minha; grifos acrescentados)

Esta última citação – que exhibe a exuberante retórica platônica das analogias e as dificuldades para traduzi-la adequadamente – nos permite tanto fazer uma conclusão sinóptica sobre a imagem da dialética no Livro VII da *República* quanto perceber a impertinência da concepção neoplatônica da intelecção (*noēsis*) e da dialética como se consistissem em uma apreensão não-discursiva da Forma do Bem.²⁰ Outrossim, a dialética é uma técnica que exercita a intelecção dentro do elemento do discurso racional e argumentativo que se apresenta nas refutações dialógicas. Como veremos logo mais, essa característica da dialética não somente é mantida no *Sofista*, mas é sobretudo radicalizada.

No entanto, a passagem é clara sobre a capacidade da dialética poder distinguir a Forma do Bem de todas as demais, que dela dependem ontológica e epistemologicamente. Essa capacidade de distinção, por certo, é o corolário da própria capacidade de distinguir (segundo a essência e não segundo a aparência) cada uma das Formas umas das outras, *mostrando-as em sua unidade e identidade para além de suas relações de participação com os objetos sensíveis e, sobretudo, para além de suas mútuas relações de participação*. Em suma, a dialética se apresenta no Livro VII da *República* como um método superior ao método hipotético das matemáticas (embora não deixe de usar hipóteses), justificando assim a denominação geral dessa imagem pelo termo ‘meta-matemática’.²¹

3.2. A imagem da dialética no *Sofista*: a dialética como gramática das Formas

Distinta é a imagem da dialética delineada no diálogo *Sofista*, embora possua certas semelhanças fisionômicas com aquela que acabamos de vislumbrar a partir do Livro VII da *República*. De modo similar ao que foi dito no caso da seção anterior, esta também se limitará apenas a apresentar os traços mais gerais que desenham a imagem não detalhada da dialética no *Sofista*, tema de copiosa literatura especializada.

²⁰ Devo render aqui um especial agradecimento a Maicon Engler por ter me dissuadido de uma anterior adesão a essa interpretação neoplatônica, tendo apontado o caráter discursivo presente nesta importante passagem, mas também em outras do Livro VII..

²¹ Embora não possa me deter neste ponto, é interessante notar que a imagem da dialética que acabamos de vislumbrar terá um análogo na *meta-física* de Aristóteles, na medida em que a filosofia primeira (ou sapiência (*sophia*) em sentido pleno) é caracterizada como estando acima ou para além não apenas da filosofia física, mas também da filosofia matemática. Neste sentido retrospectivo e analógico, podemos dizer que a dialética descrita no Livro VII da *República* representa a “metafísica” (“filosofia primeira”) de Platão.

Mas neste caso, procurarei apresentar esses traços em contraste com aqueles que compõem a imagem da dialética na concepção linear das Formas.

Inicialmente, importa frisar que no Livro VII da *República* o amplo e variegado rol das técnicas é dividido entre aquelas que se voltam para o nível das aparências, opiniões e produções humanas e aquelas que seriam as técnicas mais básicas para todas as demais, estas últimas que são justamente as matemáticas. No caso do *Sofista* não acontece tal delimitação. Ao contrário, o diálogo inicia e termina mirando panoramicamente a *totalidade das técnicas humanas*, dentro da qual situará o sofista como aquele cuja arte é a “do imitador das coisas que são/dos entes” (*mimêtês tôn ontôn*; *Sph.* 235a 1-2), imitação esta que não respeita as proporções do original discursivamente mimetizado e que, por isso, produz simulacros (*phantasmata*) destes entes.

Embora ao final do diálogo a metáfora conceitual do Demiurgo (o artesão divino, que já aparece no Livro X da *República*) seja retomada em novo contexto para contrastar a técnica suprema deste com as técnicas humanas, cumpre assinalar que no *Sofista* não se estabelece um leque de técnicas que seriam superiores às demais como preparação para o aprendizado e exercício da dialética. Mesmo assim, implicitamente, a técnica dialética é colocada acima de todas as demais, uma vez que seu objetivo é produzir *imagens teóricas e discursivas (parciais) da estrutura total do mundo, incluindo a delimitação e a competência da totalidade das artes humanas*. Trata-se, portanto, de uma técnica/ciência cujo saber se lança em direção à universalidade, algo que é vetado a qualquer outra técnica humana, *embora a técnica sofística possua com ela similaridades*, sobre as quais falaremos brevemente depois.²²

Posto este quadro geral diante dos nossos olhos, é interessante notar que a imagem da técnica/ciência dialética não será mais decalcada por meio de uma analogia com a metodologia hipotético-dedutiva das técnicas/ciências matemáticas, mas justamente com aquela técnica/ciência mais evidentemente relacionada com a análise das condições de sentido das estruturas encarnadas no discurso: a gramática. Com isso, percebemos melhor algo já indicado antes e que retomaremos abaixo, a saber: a ligação já indicada na *República* entre a dialética e a capacidade do discurso dialógico é radicalizada no diálogo *Sofista*, radicalização que envolve também certa transformação dessa ligação.

Essa analogia entre dialética e gramática é apresentada na seguinte passagem, na qual se assume como unicamente defensável a hipótese intermediária (já mencionada antes) segundo a qual certas coisas (dentre elas as Formas) se relacionam umas com as outras e outras coisas não:

Estrangeiro – Quando então umas coisas aceitam agir assim [*sc.* se relacionar] e outras não, quase estariam sujeitas à mesma afecção que as letras; com efeito, umas delas se ajustam de algum modo às outras, e outras não se adaptam. **Teeteto** – Como não? **Estrangeiro** – As vogais, diferentemente das outras, ocupam um espaço tal qual um liame (*desmos*) através de todas, de forma que sem alguma delas é impossível ajustar (*harmotein*) até uma com a outra das outras todas. **Teeteto** – É mesmo; impossível. **Estrangeiro** – Então, todos sabem quais com quais são capazes de comungar, ou é preciso arte àquele que vai fazer isso com competência? **Teeteto** – Precisa de arte. **Estrangeiro** – De qual delas? **Teeteto** – Da **gramática/arte das letras** (*grammatikês*). (*Sph.* 252e 9-253a 12; trad. modificada, grifo acrescentado)

²² Apenas de passagem, cabe mencionar a hipótese segundo a qual a noção de técnica, nos chamados diálogos tardios, parece substituir a chamada teoria da reminiscência (*anamnêsis*) como teoria que explicaria nosso acesso epistemológico às Formas. Em lugar de uma reminiscência de *imagens* das Formas inconscientemente inscritas em nossa alma, o desenvolvimento e operação das técnicas já parece nos colocar em contato implícito com as Formas, pois sem elas, na visão platônica, essas técnicas não teriam condições de realizar os seus feitos, em particular aquelas técnicas mais elevadas e diretamente relacionadas com as práticas discursivas. Mas sobre esta hipótese especulativa não é possível nos aprofundarmos aqui. De qualquer modo, o *Sofista* sugere (como indicado em ACKRILL, 1997a) que é por meio de um tipo de análise das estruturas conceituais pressupostas no funcionamento de nossas práticas linguísticas (sempre ancoradas em nossas técnicas, acrescente-se à indicação do estudioso) que temos um meio de acesso às Formas.

A metáfora conceitual das letras (e, com elas, da noção de paradigma (exemplo, modelo)) não está presente apenas no diálogo *Sofista*, mas nele tem um uso proeminente no tocante à própria determinação da dialética como sinônimo platônico da filosofia.²³ É justamente a partir desta passagem que a literatura especializada sobre o diálogo forjou a expressão ‘Formas-vogais’ para se referir ao que o texto chama de ‘gêneros supremos’. Para além dessa metáfora conceitual, importa perceber que a noção das vogais como as letras mais básicas que permitem a ligação de todas as demais – e, assim, a formação de qualquer palavra e de todos os discursos – nos aponta já, de modo velado, para a necessidade do que antes chamamos de raízes da árvore das Formas.

Note-se ainda que – diferentemente de *uma única* Forma acima de todas as demais (a Forma do Bem) – a noção das Formas-vogais nos apresenta um fundamento básico constituído por *múltiplas Formas*. Mais ainda, para que certas “coisas” possam se associar e outras não possam, é preciso primeiro determinar aquelas que, no fundamento (“nas raízes”) *estão associadas a todas as demais porque permitem todas as associações e todas as diferenciações*. Em outras palavras: as Formas primárias, ao modo das vogais, devem ser aquelas que estão presentes implicitamente em todas as outras Formas secundárias (as ‘Formas-consoantes’) e em todas as tramas complexas que associam ou dissociam as Formas e os objetos sensíveis que são visados por nós através das técnicas. Dentre as cinco Formas-vogais que são listadas no diálogo, três delas possuem essa universalidade máxima: a Forma do ser, a Forma do mesmo ou da identidade e a Forma do outro ou da diferença. A Forma do movimento e a do repouso se revelam, *por meio das outras*, como as primeiras que têm sua universalidade restringida, pois não podem ter participação direta uma na outra. De qualquer modo, não é mais uma única (como na *República*), mas são ao menos três as Formas mais fundamentais. Seguindo a lógica da analogia inscrita na imagem heurística aqui proposta, aquilo que se chama de Formas-vogais poderia ser rebatizado como as *Formas-raízes* da árvore das Formas.²⁴

Deixando essas ponderações para trás, eis a passagem clássica sobre a ciência dialética que segue pouco abaixo da citada acima:

Estrangeiro – E então? Dado termos concordado que os gêneros mantêm relações uns com os outros segundo algumas misturas/associações (*meixeôs*), acaso não há necessidade *de uma certa ciência (epistêmê) que nos conduza através dos discursos (dia tôn logôn)* se quisermos apontar corretamente (a) quais dos gêneros concordam (*symphônei*) com quais e (b) quais não se coadunam (*ou dechetai*) uns com os outros? Assim como <mostrar> (c) se há alguns deles que têm continuidade (*synechont(a)*) através de todos <os outros>, de tal modo que tornam possível o combinar-se <dos demais> (*symmeignysthai dynata einai*); e também, inversamente, nas divisões, (d) se há outros <gêneros> que, através dos conjuntos (*di'holôn*), são a causa da divisão (*tês diareseôs aitia*)? **Teeteto** – De que modo não haveria tal ciência, que também talvez <seja> a mais elevada <de todas>? **Estrangeiro** – E então, Teeteto, de que modo denominaríamos esta <ciência>? *Por Zeus, não estaremos, sem sabê-lo, nos dirigindo à ciência dos <homens> livres, e não corremos o risco de, procurando o sofista, ter primeiro descoberto o filósofo?* **Teeteto** – O que queres dizer? **Estrangeiro** – *O dividir por gêneros, não tomando uma mesma Forma (eidos) como <se fosse> uma outra nem <esta> outra como sendo a mesma <que aquela>: acaso não diríamos ser isto <próprio> da ciência dialética (dialektikês epistêmês)?* **Teeteto** – Sim, diríamos. **Estrangeiro** – Aquele que é capaz de fazer isso discerne com a clareza suficiente (*hikanôs diaisthanetai*) (i) uma única Ideia (*mian idean*) completamente repartida (*diatetamên*) por muitas, cada uma <delas> permanecendo separada <das outras>; e também <é capaz de discernir> (ii) muitas <Formas> distintas umas das outras abarcadas exteriormente (*exothern periechomenas*) por uma única <Forma>; assim como (iii) uma única <Forma> conectada na unidade (*en heni synêmmenên*) de um conjunto de muitas <Formas>; bem como (iv) muitas <Formas> distintas completamente separadas <umas das outras> (*pollas choris pantê(i) diôrismenas*). É próprio deste [sc. filósofo ou dialético] o saber discriminar (*diakrinein...epistasthai*) *por gênero cada uma das <Formas> que pode entrar em comunidade (koinônein) <com as outras> e quais não <podem>.* (*Sph.* 253b 9-e 2; trad. minha, ênfases e divisões acrescentadas)

²³ Para um minucioso estudo sobre a metáfora conceitual das letras no *Teeteto*, no *Sofista*, no *Político* e no *Filebo*, veja-se OBERHAMMER, 2016, esp. caps. 3-4.

²⁴ Neste ponto, é interessante lembrar que a metáfora conceitual da árvore como imagem do mundo já se encontra em Empédocles, na medida em que chama terra, fogo, água e ar de *raízes (rhidzômata)* de todas as coisas. Ademais, o termo ‘elemento’ – na expressão usual ‘os quatro elementos’ – é uma *metáfora conceitual* de origem aristotélica proveniente do termo ‘*stoicheion*’, cuja significação inicial era justamente ‘letra’.



Obviamente, não é possível analisar os detalhes e as partes correlativas dessa complexa passagem (para tal análise sumária, veja-se DE ALMEIDA, 2019). Tendo o seu todo em vista, o que gostaria de enfatizar é a correlação entre a teoria da comunidade dos gêneros e a dialética como um tipo de *gramática das Formas* capaz de estabelecer quais são as correlações aceitáveis ou necessárias e quais as inaceitáveis ou impossíveis. Essa correlação de analogia entre dialética e gramática é reforçada pela descrição da dialética como a ciência que é capaz de nos “conduzir através dos discursos” (*dia tôn logôn poreuesthai*). Note-se, aqui, o jogo linguístico e filosófico entre a expressão ‘*dia tôn logôn*’ (‘através dos discursos’) e o termo grego ‘*dialogos*’ (decalcado em nosso idioma pelo termo ‘diálogo’), bem como com o próprio sentido mais imediato do termo ‘*dialektiké*’, ou seja, a técnica do diálogo. É graças à elevação ao primeiro plano da noção de inter-relação (“entrelaçamento”) das Formas (colocada em segundo plano na *República*, como já vimos) que se torna possível estabelecer uma correlação mais clara entre dialética, diálogo e discurso (*logos*), precisamente através da analogia com a gramática.

A imagem da dialética na *República* nos conduz a pensar o exercício da dialética como um procedimento e processo investigativo que se encerra em um tipo de discurso capaz de exprimir em definições completas a identidade do ser em si mesmo das Formas (e a identidade absoluta do “meta-ser” da Forma do Bem).²⁵ Aqui, por contraste, a dialética só é capaz de exprimir a identidade de cada uma das *várias* Formas-raízes através da expressão discursiva de suas mútuas relações e também das *infinitas* relações que as outras Formas e os objetos sensíveis mantêm entre si, a começar pela Forma do não-ser, que se infiltra entre todas as Formas e todos os objetos sensíveis, condicionando a possibilidade do dizer com verdade a identidade e a diferença de todas as combinações possíveis e das que não podem ocorrer. Mesmo assim, é importante notar que a dialética permanece sendo considerada como a ciência suprema e como sinônimo conceitual do que significa realmente fazer filosofia; mas agora o conteúdo que preenche essa sinonímia se altera indiscutivelmente.

4. Da distinção entre entendimento (*dianoia*) e intelecto (*nous*) na *República* à supremacia do entendimento no *Sofista*

4.1. A distinção entre entendimento e intelecto na *República*

O último tópico sobre o qual gostaria de falar é um tipo de corolário de todos os anteriores. Se as diferenças apresentadas acima estão corretas, então o diálogo *Sofista* nos apresenta um outro tipo de revisão da linha segmentada apresentada e discutida na *República*. Podemos descrever essa diferenciação como um tipo de *apagamento da distinção entre entendimento e intelecto*, que marcava a subdivisão “cognitiva” da parte superior da linha.

Embora haja certa dificuldade de compreender de modo direto a diferença entre essas capacidades cognitivas na *República*, ela é indiretamente compreensível pela distinção de teor mais epistemológico entre o método hipotético das matemáticas e o método de definição da dialética, uma vez que esses diferentes métodos correspondem, na ordem ascendente da linha segmentada, ao exercício da *dianoia* e ao do *nous/noêsis*. Em *República* VII (253b-d), Platão estabelece o contraste (por meio de uma analogia negativa) entre as *imagens hipotéticas* das Formas obtidas pelas matemáticas e a *apreensão segura* das Formas em si mesmas por parte da dialética. As imagens matemáticas das Formas, por serem *apenas* hipotéticas, são ainda vagas, imprecisas, parciais e provisórias, de modo que ainda não nos fornecem a certeza ideal que

²⁵ Esquecer o sentido de ideal regulador (“dever ser”) dessa descrição da dialética na *República*, pode levar ao erro de pensar que Platão estaria descrevendo um estado lógico e epistêmico efetivamente alcançado de modo pleno. Lembremo-nos que ao longo de boa parte da *República* a narrativa filosófica apresenta seus conceitos neste sentido ideal. Isso fica claro quando Platão indica claramente que não são todas as pessoas que chegam ao nível do estudo da dialética que conseguirão exercê-la de modo pleno ou próximo desse estado.

determina o conhecimento em sentido pleno. Em relação a essas características, a apreensão dialética das Formas em si mesmas – e, ao fim, da Forma do Bem – é cabal, precisa e *definitiva*, alcançando a certeza e a verdade do conhecimento *stricto sensu*. Seguindo a analogia que governa a imagem da linha segmentada, é razoável transpor tais características epistemológicas para as capacidades cognitivas da *dianoia* e do *nous/noêsis*. Com isso, embora o exercício do entendimento (*dianoia*) seja uma condição necessária para se chegar ao exercício do intelecto (*nous*), é também evidente que ele não é uma condição suficiente para tal.

Independentemente da posição que tomemos acerca da controversa e milenar questão sobre se são ou não os mesmos os objetos inteligíveis visados por essas duas capacidades cognitivas, parece claro que a distinção entre entendimento (*dianoia*) e intelecto (*nous*) na *República* desempenha não apenas o papel de diferenciação entre o método matemático e o dialético, mas também governa o sistema complexo de analogias que perpassa o texto desde a analogia entre o Sol e o Bem exposta no Livro VI até o final das consequências associadas à Alegoria da caverna ao longo de todo o Livro VII. Em outras palavras, embora controversa nos detalhes, essa distinção é fundamental na concepção linear das Formas apresentada na *República*.

4.2. A supremacia do entendimento (*dianoia*) no *Sofista*

Diferentemente da *República*, parece-me que a distinção entre entendimento e intelecto é simplesmente apagada no contexto do *Sofista*. Essa hipótese interpretativa pode ser corroborada pelas seguintes razões.

Em primeiro lugar, parece-me que o caráter hipotético que antes estava reservado apenas aos procedimentos metodológicos das matemáticas (e, *a fortiori*, para a capacidade do entendimento), passa também a ser o caráter da própria dialética. A descrição antes discutida da dialética como gramática das Formas não nos deve iludir: ela é uma descrição idealizada de uma capacidade que não é completamente finalizada na vida individual de um/a filósofo/a.

Lembremos que no *Sofista* a tese recorrente nos diálogos platônicos acerca da finitude e incompletude do saber humano em comparação com o divino ganha uma nova tonalidade. Transpondo as características epistemológicas do método dialético indicadas na *República* para a capacidade da apreensão intelectual (*nous/noêsis*), esta capacidade parece descrever um tipo de otimismo epistêmico-cognitivo segundo o qual o conhecimento em sentido pleno poderia ser obtido ao menos por algumas pessoas. Em lugar disso, no *Sofista*, quando se determina como a pretensão de saber universal arrogada ou suposta pelo sofista é uma *falsa aparência* de saber universal, essa determinação é acompanhada inicialmente pela tese segundo a qual é impossível para qualquer ser humano possuir em sentido estrito um tal saber, uma vez que ele equivaleria à capacidade de tudo produzir (*Sph.* 233d-e). Essa crítica irônica só revela seu pressuposto no final do diálogo, quando ao deus é atribuída a arte de produzir todas as coisas (*Sph.* 265b ss). No contexto mais específico da proposta de se definir a técnica sofística como a *falsa aparência* do saber universal (*Sph.* 233c 10-11), esta técnica é caracterizada como aquela que produz simulacros discursivos dos entes sobre os quais fala. Contudo, dá-se um passo atrás e se reconhece a existência de uma classe mais geral da técnica de produção de imagens (*eidolopoiikê*), que se divide entre uma técnica de produção de imagens fiéis (*eikastikê*) e a técnica de produção de imagens distorcidas ou simulacros (*phantastikê*) (*Sph.* 235c-d). É esta última que se assinala como a técnica das imagens produzidas pelos sofistas. Contudo, o diálogo deixa de lado a primeira divisão: a da técnica de produzir imagens fiéis. Uma vez que o diálogo expressamente atribui a posse do saber universal em sentido estrito apenas ao deus, parece-me que é nesta divisão deixada em segundo plano que encontramos o lugar ocupado por certa técnica de produção das **imagens** discursivas fiéis enquanto **técnica filosófica**.

O final do diálogo parece corroborar essa hipótese, na medida em que divide as técnicas de produção entre divinas e humanas (*Sph.* 265b ss). E cada uma delas se divide na técnica de produção do que é (*to*

on) e de produção de semelhanças/imagens (*homôiomata*) dessas coisas que são (*Sph.* 266d 5-8). Dentro dessa recapitulação das divisões iniciais, Teeteto relembra a classe geral da técnica de produção de imagens (*eidôlopoiikês*, *Sph.* 266d 4; *eidôlourgikês*, *Sph.* 266d 8) que se divide entre a técnica da produção de imagens fiéis (*eikastikon*, *Sph.* 266d 10, e a técnica de produção de imagens distorcidas ou simulacros (*phantastikon*, Idem). Pouco abaixo, o Estrangeiro propõe neologismos para determinar conceitualmente cada uma dessas duas técnicas do seguinte modo: “para melhor discernimento, daremos à imitação feita com opinião (*meta doxan*) o nome de *imitação opinativa* (*doxomimêtikês*) e à feita com saber/ciência (*met’epistêmês*) *uma certa imitação investigativa* (*historikên tina mimêsín*)” (*Sph.* 267d 9-e 3; trad. modificada, grifos acrescentados). Se a hipótese aqui em jogo está correta, então o discurso filosófico seria justamente esta imitação investigativa dos entes aludida aqui. Em suma: o discurso filosófico produz imagens icônicas (verdadeiras, verossímeis ou com ciência) das coisas que são, enquanto o discurso sofístico produz imagens fantasmáticas (falsas, errôneas ou com opinião) dessas mesmas coisas.

Essa proximidade entre a sofística e a filosofia como dois tipos de técnica de produção de imagens dos seres – distinguidas por sua “verdade” (fidelidade) ou “falsidade” (infidelidade) em relação ao original – se confirma primeiramente na motivação inicial do *Sofista* e do *Político*: ao ser apresentado ao Estrangeiro de Eleia como filósofo pertencente ao círculo parmenídico, Sócrates pede ao convidado de Teodoro e Teeteto que defina a filosofia, pois no senso comum da época a figura do filósofo é confundida com a do sofista e a do político (*Sph.* 216 c). Além disso, no âmbito das tentativas iniciais de definição do sofista, aquela do refutador aproxima o método de Sócrates (figura por excelência do filósofo para Platão) ao de Protágoras (a mais recorrente figura que caracteriza a sofística nos diálogos) (*Sph.* 226a-231a), algo que causa várias perplexidades para os/as intérpretes. Por fim, na descrição da dialética antes citada e na sua sequência, mostra-se que a “caça” à técnica sofística acaba por revelar a técnica filosófica (a dialética), uma “presa” somente possível pela proximidade entre ambas (*Sph.* 253b-254b).²⁶

Essas três evidências corroboram a hipótese aqui em análise. E se ela está correta, então o que distingue o sofista do filósofo é o tipo de imagem discursiva que eles produzem. Se na *República* cabia ao entendimento exercitado pelos matemáticos a produção de imagens hipotéticas das Formas e ao intelecto exercitado pelo dialético (filósofo) apreendê-las em si mesmas, no *Sofista* também o filósofo produz imagens das estruturas constituídas pelas Formas em suas múltiplas relações de participação e separação. No contexto da concepção arborizada das Formas inscrita no *Sofista*, a filosofia enquanto dialética se mostra como **a verdadeira aparência do saber universal**, e não mais como a posse plena desse saber, que cabe apenas ao deus (Demiurgo). Mesmo assim, mantém-se em outro registro a tese já presente na *República* de acordo com a qual o fazer filosofia seria o *assemelhar-se* ao divino.

Por fim, parece-me que no *Sofista* nossa única capacidade cognitiva de acesso às Formas é o entendimento justamente *por conta de sua identificação com o discurso e este, por sua vez, com o diálogo*. Como já vimos antes, o texto é explícito ao dizer que a correlação das Formas é tanto condição de possibilidade do discurso/enunciado (*logos*) quanto, por isso, da própria filosofia enquanto dialética. Quando o texto retorna da teorização sobre a comunidade dos gêneros supremos para aplicar a recém justificada Forma do não-ser ao discurso e ao pensamento (*dianoia*), encontramos a seguinte passagem:

²⁶ Em uma direção *similar* à hipótese aqui defendida veja-se DIXSAUT, 2001, p. 335-42 (embora a autora apresente dúvidas sobre se a filosofia seria identificada com a mimética sábia); e SCHUR, 2013, p. 341-358. Interessa notar que em um passo do Livro IV da *Metafísica*, Aristóteles muito provavelmente retoma essa aproximação platônica entre o dialético e o sofista, dizendo que ambos tratam do ser (*to on*), diferindo apenas quanto ao seu método e à sua intenção (cf. *Metaph.* IV 2, 1004b 17-26).

●
●

Estrangeiro – *Pensamento/compreensão* (*dianoia*) e *enunciado/discurso* (*logos*) são *idênticos* (*tauton*), porém, de um lado, o *diálogo* (*dialogos*) da alma consigo mesma, que ocorre em seu interior, a isto mesmo é que chamamos “*com-preensão/pensamento*” (“*dia noia*”). **Teeteto** – Perfeitamente. **Estrangeiro** – Mas, de outro lado, aquela corrente de ar (*rheuma*) que sai da boca através da língua, não foi ela denominada *enunciado/discurso* (*logos*)? **Teeteto** – É verdade. (*Sph.* 263e 3-8; trad. minha, grifos acrescentados, aspas na edição de Burnet)

Toda a injunção conceitual da passagem se realiza através da partícula ‘*dia*’, a qual, diga-se de passagem, é uma partícula essencialmente relacional. Usando a gramática filosófica aristotélica, entendimento / compreensão / pensamento (*dianoia*) é *essencialmente* idêntico ao enunciado/discurso (*logos*), diferindo deste último apenas de modo *acidental* pelo fato de ser um discurso interno, o *diálogo* da alma consigo mesma, enquanto o enunciado/discurso (*logos*) é a exteriorização vocal desse diálogo interior. Mas o diálogo não é somente o sentido primário do pensamento. Ele é também o campo em que pode se realizar a filosofia mesma, a dialética, a qual, como já vimos, é a “*ciência que nos conduz através dos discursos* (*dia tôn logôn*)”. Também já vimos antes que o entrelaçamento das Formas é aquilo que gera o discurso/enunciado (*logos*) e que a determinação de sua estrutura subjacente é uma das tarefas fundamentais da filosofia (cf. seção 2.2.2).

Sendo assim, no *Sofista*, a dialética não é mais, como na *República*, a superação do entendimento pelo intelecto. Agora, a dialética é simplesmente o estágio máximo do entendimento (*dianoia*): a compreensão e figuração discursivas das estruturas que compõem a gramática das Formas, gramática esta que descreve as múltiplas ramificações em que as Formas se entrelaçam mutuamente e com as classes de objetos sensíveis que delas dependem para serem o que são e como são. Em suma, o entendimento é agora a capacidade humana que *mimetiza discursivamente a complexidade do emaranhamento das Formas entre si e com os objetos sensíveis, embora essa compreensão seja sempre finita e incompleta, tal como aquela que era atribuída ao método hipotético das matemáticas.*

Conclusão

Na *Apologia de Raymond Sebond*, a fina ironia filosófica de Montaigne agrupa Platão ao lado de Pitágoras e Epicuro como alguém inteligente demais para acreditar no que pensava. Antes, como os outros dois, teria encontrado hipóteses que lhe pareceram verossímeis (prováveis), explorando-as até onde lhe foi possível. Neste ensaio, procurei também estabelecer uma hipótese interpretativa verossímil e explorá-la nos limites de um texto breve. Se ela está correta, então aquilo que chamamos usualmente de *teoria* das Formas é muito mais uma hipótese filosófica que se configura como um *horizonte metodológico-conceitual aberto* e que foi posto à prova (“ensaiado”) e reconfigurado por Platão ao longo de muitos de seus diálogos (cf. DE ALMEIDA, 2019). Procurei indicar alguns aspectos fundamentais de como a *teorização* dessa hipótese passou por uma transformação entre os chamados diálogos médios (dentre os quais a *República*) e os diálogos tardios (dentre os quais o *Sofista*). A imagem heurística da árvore das Formas é um modo de mostrar mais intuitivamente essa transformação em relação à imagem explícita da linha segmentada, pela qual a assim-chamada teoria das Formas ainda é majoritariamente conhecida, em especial pela celebridade da Alegoria da caverna.

Talvez quem chegou até este momento se pergunte por que imagens diagramáticas foram propostas na reconstrução do sentido geral da linha segmentada e não no caso da árvore das Formas. Há várias razões para tanto, incluindo a limitação de espaço e o fato de encontrarmos diversas representações diagramáticas *de partes* dessa árvore na literatura especializada sobre o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*. Contudo, a principal razão está no fato de *não termos como fazer uma representação abrangente das infinitas possibilidades de correlação das Formas umas com as outras e com os objetos sensíveis que delas participam*. Se quisermos fazer uma descrição metafórica e *aproximativa* dessa árvore (para nós *infinita*), podemos dizer que: (a) suas raízes são os cinco gêneros supremos em suas mútuas relações de participação e separação; (b) a Forma do não-ser “derivada” diretamente dessas Formas fundamentais torna possíveis todas as relações de união e de separação (sem identificação ou contradição) entre todas as demais Formas e com os objetos sensíveis; (c) as *infinitas outras* Formas que dependem das Formas-raízes são as múltiplas fibras que formam o tronco



e os principais galhos da árvore; e, por fim, (d) as Formas que se “misturam” aos entes sensíveis são os inumeráveis ramos e folhas dessa árvore. Se tal imagem (de inspiração platônica) é um símbolo diagramático aceitável para representarmos a concepção madura das Formas, é preciso ter em mente que ela procura captar a necessária diferença que há entre a *multiplicidade potencialmente infinita* de **relações** das Formas entre si (e das Formas com os objetos sensíveis) com *nossa capacidade sempre limitada de figurar filosófica e discursivamente esta multiplicidade de relações*.

Com isso, quero dizer que esta imagem procura captar a intuição de Platão (não apenas no *Sofista* e no *Político*) segundo a qual para *prosseguirmos na busca pelo conhecimento da totalidade*, é preciso pressupor que essa totalidade é algo que *está além de nossa capacidade individual e finita de compreensão (dianoia)*, embora não esteja dela totalmente separada. Mas como não somos deuses, essa estrutura é um *ideal regulador final* que guia nossa capacidade sempre provisória e limitada de conhecimento. O “paradoxo” incrustado na imagem interpretativa da árvore das Formas, portanto, é o do reconhecimento de uma estrutura altamente complexa, ordenada e hierárquica do mundo em seu todo que é a “referência” que dá sentido ao nosso pensamento e à nossa linguagem, embora a figuração completa dessa ordem seja algo virtualmente impossível e, ao mesmo tempo, inevitável na busca do conhecimento do mundo e de nós mesmos. Usando uma metáfora conceitual de Aby Warburg, a “imagem sobrevivente” da árvore das Formas (como *símbolo* (pós-)platônico da *teorização* das Formas *implícito* no *Sofista*) é um *fantasma* que ainda nos assombra.²⁷

Referências bibliográficas

ACKRILL, J. L. 1997a. “*Symplokê eidôn*”. In ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford UP, p. 72-79.

_____. 1997b. “In defense of platonic division”. In ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford UP, p. 95-109.

AMBUEL, D. 2007. *Image & paradigm in Plato's Sophist*. Las Vegas/Atenas: Parmenides Publishing.

BENSON, H. H. 2015. *Clitophon's challenge: dialectic in Plato's Meno, Phaedo, and Republic*. Oxford: Oxford UP.

BROEDIE, S. 2021. *Plato's Sun-like Good: the dialectic in the Republic*. Cambridge: Cambridge UP.

BROWN, L. 2010. “Definition and division in Plato's *Sophist*”. In CHARLES, D. (ed.) *Definition in Greek philosophy*. Oxford: Oxford UP, p. 151-171.

CORDERO, N.-L. 2013. “The relativization of “separation” (*chorismos*) in the *Sophist*”. In BOZZI, B., ROBINSON, T. M. (eds.) *Plato's 'Sophist' revisited*. Berlim/Nova Iorque: De Gruyter, p. 187-201.

CORNFORD, F. M. 1967. “Mathematics and dialectic in the *Republic* VI-VII”. In ALLEN, R. E. *Studies in Plato's metaphysics*. Nova Iorque: Routledge/Kegan Paul, p. 61-95.

²⁷ Gostaria de manifestar aqui meu agradecimento às questões e às observações propostas pelos Professores Luís Felipe Ribeiro e Maicon Engler quando de uma primeira apresentação do tema deste texto no evento *Contra Platonem*, organizado pelos Programas de Pós-Graduação de Letras e de Filosofia da UFPR (especialmente pelos Professores Roosevelt Rocha e Maicon Engler) e ocorrido entre os dias 06 e 08 de dezembro de 2022. Agradeço também as sugestões e correções dos avaliadores anônimos à penúltima versão deste texto.

- DE ALMEIDA, N. E. 2019. A metafísica platônica como método das Formas. *Dissertatio*, v. 49, p. 175-245.
- DE RIJK, L. 1986. *Plato's Sophist: a philosophical commentary*. Amsterdã: North-Holland.
- DIXSAUT, M. 2001. *Le naturel philosophe*. Paris: Vrin.
- DORTER, K. 2013. "The method of division in the *Sophist*: Plato's second *deuteros plous*". In BOZZI, B., ROBINSON, T. M. (eds.) *Plato's 'Sophist' revisited*. Berlim/Nova Iorque: De Gruyter, p. 87-99.
- ECO, U. 2013. *Da árvore ao labirinto*; trad. Maurício S. Dias, Antonio B. de Brito Junior. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.
- _____. 2001. *Semiótica e filosofia da linguagem*; trad. Maria de Bragança. Lisboa: Instituto Piaget.
- FOSSHEIM, H. 2012. "Division as a method in Plato". In FINK, J. L. (ed.) *The development of dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge: Cambridge UP, p. 91-112.
- GILL, M. L. 2010. "Division and definition in Plato's *Sophist* and *Statesman*". CHARLES, D. (ed.) *Definition in Greek philosophy*. Oxford: Oxford UP, p. 172-199.
- KAHN, C. 2018. *Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza*; trad. Dennys G. Xavier. São Paulo: Paulus.
- MORAVCSIK, J. M. E. 1973. "Plato's method of division". In MORAVCSIK, J. M. E. (ed.) *Patterns in Plato's thought*. Dordrecht/Boston: Reidel, p. 158-180.
- _____. 2006. *Platão e platonismo*; trad. Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Loyola.
- MÜLLER, I. 2013. "Método matemático e verdade filosófica". In KRAUT, R. (org.) *Platão*; trad. Saulo Kriger. São Paulo: Ideias & Letras, p. 201-235.
- OBERHAMMER, A. A. 2016. *Buchstaben als paradeigma in Platons Spätdialogen*. Berlim/Nova Iorque: De Gruyter.
- PELLEGRIN, P. 1991. "Le *Sophiste* ou De la division: Aristote-Platon-Aristote". In AUBENQUE, P.; NARCY, M. (eds.) *Études sur le Sophiste de Platon*. Nápoles: Bibliopolis, p. 391-416.
- PLATÃO. 1995. *Platonis opera*, vol. 1; ed. John Burnet. Oxford: Clarendon.
- _____. 1982. *Platonis opera*, vol. 4; ed. John Burnet. Oxford: Clarendon.
- _____. 1996. *República*; trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- _____. 2011. *O sofista*; trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr., José T. Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- PORFÍRIO. 2002. *Isagoge*; introd., trad., coment. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar.
- ROSSI, P. 2004. *A chave universal*; trad. Antonio Angonese. Bauru: Edusc.
- RYLE, G. 1966. *Plato's progress*. Cambridge: Cambridge UP.



- SAYRE, K. 2006. *Metaphysics and method in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge UP.
- SCHIPPER, E. W. 1965. *Forms in Plato's later dialogues*. Dordrecht: Springer.
- SCHUR, B. T. 2013. "Von hier nach dort": der Philosophiebegriff bei Platon. Göttingen: V&R Unipress.
- VERBOON, A. R. 2014. "The medieval Tree of Porphyry: an organic structure of logic". In SALONIUS, P., WORM, A. (eds.) *The tree: Symbol, allegory, and mnemonic device in medieval art and thought*. Turnhout: Brepols, p. 95-116.
- WOLFF, F. 1996. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 179-225.