

Os laços entre a *aporía* do falso e a *atopía* das imagens no *Sofista*

Diogo Norberto Mesti

diogo.mesti@ufsc.br

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

"Dizem que sou o mais extraordinário de todos (atopiatós) e que deixo os outros homens em aporias" (Tht. 149a)

Resumo: O objetivo deste artigo é defender que o caráter ontológico da imagem no *Sofista* de Platão é uma solução estranha e extraordinária (ou atópica) para o paradoxo (*aporía*) do falso. E isso tem relação com o embate educacional sobre os fundamentos dos discursos filosóficos e o combate à tese radicalizada de alguns sofistas que defendiam a impossibilidade de dizer o falso. Será apontado que o ser do falso e o ser do não-ser possuem uma conexão com o ser da imagem e constituem o fundamento ontológico da linguagem contra aqueles que recusam ao mesmo tempo a possibilidade de existir e de dizer o falso, o não-ser e as imagens. Por isso, a existência estranha das imagens é responsável por oferecer um primeiro entrelaçamento entre ser e não-ser que será fundamental para enfrentar o paradoxo da impossibilidade do falso, como provaremos.

Palavras-chave: *Aporía*; *Atopía*; Educação; Falso; Imagens, *Sofista*

*The connections between the *aporía* of the false and the *atopía* of images in the *Sophist**

Abstract: The objective of this paper is to argue that the ontological character of the image in Plato's *Sophist* is a strange and extraordinary (or atopic) solution to the paradox (*aporía*) of the false. This is related to the educational confrontation regarding the foundations of philosophical discourses and the disagreement with the radicalized thesis of some sophists who defended the impossibility of saying what is false. It will be pointed out that the being of the false and the being of non-being have a connection with the being of the image and they constitute the ontological foundation of language against those who refuse at the same time the possibility of existing and saying the false, the non-being and the images. The strange existence of the images is responsible for offering a first intertwining between being and non-being that will be fundamental to face the paradox of the impossibility of the false, as we will prove.

Keywords: Education, *Aporía*; *Atopía*; False; Images; *Sophist*

Recebido em 23 de fevereiro de 2024. Aceito em 30 de abril de 2024.

Introdução

As *fake news* parecem ter assaltado o planeta no último decênio. Todos têm discutido sua disseminação, seus usos políticos, as manipulações das redes sociais, o desafio aos cientistas que pretendem combatê-las e o treinamento pedagógico nas escolas para evitá-las. Alguns intérpretes estão chamando tudo isso de *regime da pós-verdade* que herdamos do século XX. Apesar de mencionarmos as *fake news* no último decênio, bem como dicionários terem recentemente incluído palavras como pós-verdade e os principais jornais terem desenvolvido estratégias para “chechar os fatos” (*fact-checking*), não é exagero dizer que estamos lidando com alguns problemas de fundo filosófico que já eram discutidos na antiguidade. Por isso, sugerimos algumas questões: Será que tudo isso é efetivamente uma herança do século XX? Será que entramos só recentemente como em um ato inaugural em uma era posterior à verdade? Será que já não passamos há muito tempo por um regime discursivo em que a verdade é questionada filosoficamente?¹ A justificativa da inclusão do termo *post-truth* no dicionário de Oxford em 2016 como palavra do ano leva em consideração problemas inerentes à filosofia antiga, na medida em que a define como “circunstâncias em que os fatos objetivos são menos influentes em formar a opinião pública do que os apelos à emoção e à crença pessoal” (OXFORD, 2023).

Essa inclusão não deixa de ser “pós-antiga”, para brincarmos com as hipérboles da contemporaneidade. Mas por que isso seria uma tese “pós-antiga”? A tese a respeito da *impossibilidade de dizer o falso* defendida por alguns sofistas na antiguidade e apresentada por Platão em diversos diálogos é parte da historicidade incontornável do que hoje alguns chamam de pós-verdade, bem como da relação entre a falta de importância dos fatos e a influência das crenças, opiniões e emoções para o regime do que é verdadeiro ou não. Os disseminadores de *fake news* com certeza partem de um pressuposto muito próximo ao de alguns sofistas que radicalizam o paradoxo da *impossibilidade de dizer o falso*, pois com isso quaisquer opiniões ou expressões que produzem é considerada como instância última da verdade e infalível. Aquilo que chamam de era da pós-verdade poderia encontrar suporte na tese de que *tudo que dizemos, pensamos e percebemos é sempre verdadeiro* ou que *qualquer coisa dita é verdadeira*, o que já na antiguidade contraria os princípios básicos do que seria a verdade e a falsidade para a maioria das pessoas.

Devemos focar no que significa ser impossível dizer o falso. Por trás da *impossibilidade de dizer o falso* existe uma ontologia sofística que nega a diferença entre o que dizemos que alguma é (discurso) e aquilo que essa coisa é em si mesma (sua existência), de modo que o discurso criaria a realidade, assim como a expressão ou a interpretação criam os fatos para parte da política contemporânea.² Sendo impossível dizer

¹ Nessa mesma direção, ver El-Jaick, 2019. Sobre a relação entre *fake news* e retórica no pensamento platônico, em específico no diálogo *Górgias*, ver GUILHERME; ROCHA (2022). Em uma outra direção, Dunker tenta defender que a pós-verdade é um contra-efeito à pós-modernidade e um retorno à verdade cartesiana. Por isso, ela não é uma consequência do que se convencionou chamar de pós-modernismo, mas uma resposta a ele, que o autor acredita ter sido inaugurado com o ataque às torres gêmeas de 11 de setembro (2018). No entanto, essa argumentação tem problemas justamente em função da relativização promovida por uma retomada de aspectos da sofística executada pelos chamados pós-modernos, em diferentes graus. Com Foucault em seus últimos escritos, como *A coragem da verdade* (2011), seria possível compreender as barreiras que ele estabelece entre *parrêsia* e falsidade, mas isso não se aplica a todos os pós-modernos e há um embate interno.

² Não é casual que ao mesmo tempo em que discutimos isso estamos também sendo obrigados a discutir os limites da liberdade de expressão na nossa cultura e os riscos que a liberdade de expressão excessiva gera para as sociedades democráticas, ponto que também já estava na crítica de Platão à democracia e que Foucault retoma. A falta de limite da liberdade de expressão era na antiguidade, e ainda parece ser hoje, a cama democrática em que se deita a tirania e o autoritarismo. Aqui é interessante lembrar que o próprio Foucault a partir de alguns escritos lida com esses mesmos excessos da *parrêsia*. Seus cursos do *Collège de France*



o falso, qualquer discurso pode criar a realidade, a narrativa, os fatos, o mundo, os dados e os valores, de modo que com a ausência do critério de realidade o critério passa a ser o efeito do discurso e a busca pela vitória em um debate. Sendo impossível dizer o falso, estamos diante de discursos infalíveis.

A impossibilidade de dizer o falso no *Sofista*

Sócrates aparece no diálogo *Sofista* tratando inicialmente da questão da diferença entre o sofista, o político e o filósofo, que será levada adiante por Teeteto, com quem ele próprio havia dialogado no dia anterior (no *Teeteto*). Mas ele não prossegue dialogando e abre espaço para um novo interlocutor: o Estrangeiro de Eleia. Os significados dramáticos e teóricos desse lance movimentam grande parte das discussões e dos intérpretes platônicos no século XX. Não é nenhum exagero dizer que o *Sofista* é o diálogo do nosso tempo, pelo qual grande parte das interpretações tiveram que passar para decidir qual caminho tomar enquanto interpretam Platão ou produzem sua própria filosofia.

A discussão da *impossibilidade de dizer o falso*³ no *Sofista* é o miolo filosófico do texto pois envolve, por um lado, as heranças da reflexão de Parmênides e dos Eleatas a partir de um personagem de Eléia e, por outro, o uso que os sofistas fazem do eleatismo. A reflexão platônica está nesta encruzilhada e através dela será possível decidir se seguimos para além do eleatismo ou se seremos obrigados a retornar a ele. Mas em que consiste essa encruzilhada que pode levar a filosofia platônica para além do eleatismo ou de volta para ele? Como o eleatismo se relaciona ao problema do falso? Qual relação existe entre a impossibilidade de dizer o não-ser do eleatismo e a impossibilidade de dizer o falso para os sofistas?

A interpretação mais aceita atualmente é que o diálogo *Sofista* pretende revisitar as consequências da tese eleata sobre a impossibilidade de dizer o não-ser para combater o argumento sofístico sobre a impossibilidade de dizer o falso, sendo fundamental reabilitar o não-ser para tornar possível o falso. Em resumo, se a possibilidade de dizer o falso depende da possibilidade de dizer o não-ser, então é preciso ir além do eleatismo e refutá-lo também para conseguirmos refutar a sofística. E a imagem surge no meio dessa refutação como um elemento atópico, pois sendo impossível dizer o não-ser e o falso, seria impossível

organizados sobre o livro *A coragem da verdade* tratam exatamente deste ponto, primeiro diferenciando radicalmente *parrêsia* da retórica e da lisonja e depois compreendendo seus riscos em contextos democráticos, distanciando-se do uso que os sofistas fariam da *parrêsia*. Sobre isso ver FOUCAULT, 2011, p. 31 ss.; ver também FLORES-JÚNIOR, 2009/10. Esse é o argumento platônico na *República* quando fala da *parrêsia* e da *exousia*, ou seja, a liberdade de expressão e a licenciabilidade, que indica como que a crítica à democracia consiste em uma crítica aos exageros da *parrêsia* sobretudo quando a liberdade de dizer o que se quer nos leva diretamente a um dos maiores problemas do convívio em sociedade que é: fazer o que se quiser (*R. IX 557 ss.*). É nesse contexto que Platão critica a tirania como o regime de um só que diz e faz o que bem entende.

³ Essa questão merece nossa atenção em outros diálogos também. Em específico, quando se manifestam no *Eutidemo*, no *Crátilo* e no *Teeteto* diferentes versões da impossibilidade da falsidade na crença e na opinião, no nome e na sensação. Para uma abordagem desse problema na *República*, ver GILL, 1993. Não temos condições de no presente artigo fazer a retomada temática dos argumentos defendendo a impossibilidade do falso e suas respectivas críticas por parte de Platão em diálogos como *Eutidemo* (286c-d), *Crátilo* (429d-e), *Teeteto* (187c-200c) e *Sofista*. No futuro, merece desenvolvimento maior como que nesses textos aparecem também a questão das imagens em contextos parecidos com os da tentativa de refutar os sofistas no *Sofista*, mas para isso é preciso outro texto. Para uma relação entre essa discussão, esses textos e o *Parmênides*, ver OWEN, 1971. Para uma discussão sobre a impossibilidade do falso, deixada em aporia no *Teeteto* e enfrentada no *Sofista* através da imagem, ver MARQUES, 2006, p. 157; AMBUEL, 2007, p. 90; AMBUEL, 2011. Para uma discussão sobre a questão da impossibilidade do falso em específico, ver PALMER, 1999.



também termos imagens para os sofistas. Nosso argumento é que a possibilidade do falso e do não-ser estariam condicionadas à possibilidade ou impossibilidade de uma ontologia da imagem.⁴

Esses argumentos apresentados acima são em certa medida platonizados, ou seja, estamos inseridos no meio das estratégias retóricas de Platão quando ele coloca as imagens como algo que precisa ser revitalizado para se contrapor às interpretações sofisticas de Parmênides. Não se trata de disputar o texto do poema de Parmênides, tampouco os textos de Górgias, mas compreender a figura deveras retórica de um “parmenidianismo sofisticado” (como defende Palmer, 1999) ou uma sofística parmenídica criada por Platão para ser refutada no *Sofista*.

Platão cita em 237a do *Sofista* o fragmento B7 1-2 do poema de Parmênides em que este nos convida a afastar nossos pensamentos enquanto pesquisamos a possibilidade do não-ser ser: “Pois nunca isto será demonstrado, que são as coisas que não são: mas afasta desta via de investigação o teu pensamento” (PARMÊNIDES, frag. B7 1-2). Teríamos três caminhos apresentados pela deusa no poema: o do ser, o do não-ser e o do não-ser que é, onde estariam os homens confundidos com suas opiniões falsas e contrárias ao único e verdadeiro caminho, daquilo que é e não pode não-ser. O que Parmênides estaria defendendo é que a primeira via seria a via possível do ser, a segunda via seria a do não-ser absoluto e a terceira via seria a dos humanos, do engano, da falta de convicções verdadeiras, das opiniões dos mortais. Ele estaria negando qualquer qualificação (modularização) do ser do não-ser e do que compreendemos como aparências. E é nesse contexto que entram os sofistas, querendo unir a via das aparências ao nada absoluto, de modo que Górgias teria conectado a via da aparência de Parmênides a um não-ser indeterminado. Com isso, sempre que falamos do não-ser e da falsidade estaríamos próximos de dizer nada, porque o falso seria dizer o não-ser de algum modo (cf. PALMER, 1999).⁵

Como salienta Marques, estamos encurralados entre a argumentação sofisticada que defende a impossibilidade do falso e a interdição do ser do não-ser de Parmênides. Os sofistas desenvolvem sua tese sobre a impossibilidade do falso a partir de uma “tese eleata fundamental sobre a impossibilidade do não-ser” e criam uma barreira para a própria denúncia contra os argumentos, as opiniões, as crenças e os nomes falsos que estão envolvidos em dizer o não-ser (2006, p. 156).

4 Existem vários estudiosos também apontando para a relação entre *Parmênides* e *Sofista* a partir da contradição e *aporía* não só da questão envolvendo a impossibilidade do falso, mas também a questão da semelhança e da diferença, como se na perspectiva de *Parmênides* estivéssemos diante de uma hipótese da similaridade reduzida ao infinito que precisasse ser resolvida e enfrentada pelo *Sofista*. Sobre isso, ver: PLATON, 1993, n. 170.

5 Em seu clássico artigo “Plato on Not-Being”, Owen procura se opor à leitura que vislumbra em Platão um defensor da tese eleata de que não existe mudança e de que não se pode falar do não-ser, como se fosse impossível falar ou pensar o não-ser com o intuito de recusar o aparecer. Assim, Platão não conclui que negações do sentido existencial do verbo “ser” sejam ininteligíveis, incompreensíveis ou inefáveis. Seus argumentos partem de dois aspectos principais retirados do próprio diálogo. Primeiro, o Estrangeiro diz que esclarecer o ser das coisas é esclarecer também o não-ser delas (*Sph.* 250e), de modo que para Owen haveria um argumento da paridade, em que a explicação de um acompanha diretamente a explicação do outro. Owen destaca o também estabelecimento de distinções no diálogo entre coisas contrárias e coisas diferentes, buscando dizer que o nada absoluto seria o contrário do ser, mas que o não-ser seria algo diferente do ser. E passa a conectar isso à discussão da impossibilidade do falso, de modo que para Platão falar de coisas que não existem não é o mesmo que falar do nada. Essa é a separação crucial que precisa ser estabelecida, falar do que não é, como quimeras, centauros, unicórnios, não é falar do nada, mas falar de algo de algum modo. Isso se conecta ao argumento do falso porque falar do falso não é falar do nada, mas de algo e pode ser percebido quando Owen sustenta: “vamos sustentar que podemos falar de centauros míticos ou quimeras voadoras (o que eu penso que Platão não desejava negar) e que nós podemos também falar de nada sem cessar de falar (o que eu acho que Platão estava negando)” (1971, p. 227).

Os estudiosos sobre o *Sofista* parecem ter chegado a um consenso a respeito da sofística parmenídica contra a qual Platão está escrevendo, naquilo que é apresentado como uma radicalização da impossibilidade ontológica do não-ser de Parmênides por parte de Górgias. Górgias defende que o ser não é, mas se for não pode ser conhecido, mas se for conhecido não pode ser comunicado, ou seja, ele faz uma negação ontológica do ser reduzindo ao nada é, depois acrescenta uma impossibilidade epistêmica para reduzir ao absurdo a possibilidade de conhecer o ser e, por fim, arremata com uma impossibilidade linguística de comunicá-lo. Com isso, teremos a representação radical da finitude da linguagem no *Tratado do Não-Ser* de Górgias e todos seus paradoxos sobre ontologia, conhecimento e linguagem como um dos alvos da discussão do *Sofista* (Cf. PALMER, 1999).⁶

Foi dito acima que Platão pretende reduzir à contradição a tese da *impossibilidade de dizer o falso* e confrontar a ontologia sofística que nega qualquer diferença entre o que dizemos que alguma coisa é (discurso) e aquilo que essa coisa é em si mesma (sua existência). Isso é necessário porque é preciso combater a retórica discursiva performática do sofista que vive carregando para todos os lugares um espelho e ao mesmo tempo diz que não existem imagens ou formula posições falsas e diz ser impossível determinar a falsidade delas, porque o que interessa são as circunstâncias e os discursos necessários no momento. Esse é o paradoxo fundamental, negar a centralidade daquilo que eles mesmos fazem, dizendo que a linguagem não é um espelho e não reflete nada, constituindo a única dimensão mesma possível de apreensão.⁷

Estrutura argumentativa do *Sofista*: o falso e a imagem

Sendo a impossibilidade do falso o centro do diálogo, o problema das imagens é adjacente a ele, pois as principais passagens em que aparecem *pseûdos* no texto grego do *Sofista*⁸ estão ligadas ao problema das imagens, seja na tentativa de capturar o sofista no início ou da metade do diálogo em diante. Não é exagero dizer que o modo de refutar e combater os sofistas é através de uma investigação sobre a produção e a definição das imagens. Esse é o motivo pelo qual todo o esforço no *Sofista* se dirige para tentar definir pelo menos três vezes as imagens ao longo do diálogo, até chegar ao fim e admitir então que foi possível atingir o ser mesmo do que é falso em função de todas essas definições de imagens. Falando de modo retrospectivo, o Estrangeiro também afirma, na mesma direção:

Estrangeiro de Eleia: Estávamos em um impasse fruto de uma vertigem ainda maior que nos acometia com os argumentos sobre a aparição, segundo o qual tudo era colocado em discussão, pois, segundo ele [o sofista], nem ícone, nem imagem, nem reflexo existiriam de modo algum, de tal modo que o falso também não existe, nunca, em lugar algum. (*Sph.* 264c-d)⁹

Ele repete em uma passagem final esses mesmos laços depois de falar da arte divina de produzir imagens envolvendo sonhos e coloca o sofista sob a técnica de produção de imagens: “vamos lembrar que, se devemos

6 Como salienta Marques também se referindo a uma interpretação sofística de Parmênides: “podemos dizer que a resposta à questão relativa ao que significa ou àquilo que pode se referir à expressão “não-ser”, compreendido (como aquilo que não é de modo algum), em perspectiva aporética parmenídica, parece ser que esse termo não tem nenhum referente: nem do ponto de vista “ontológico”, nem do ponto de vista “semântico”; ele se referiria a algo que não teria nenhum caráter essencial. Assim concebido, o não-ser não é atribuível a nada» (2006, p. 163).

7 Aqui seguimos os passos argumentativos sobre a dimensão reflexiva da linguagem de VASILIU, 2001.

8 Cf. *Sph.* 236e, 240d, 240e, 241a, 241e, 260c, 260d, 260e, 261a, 261b, 261c, 263b, 263d, 266d-e.

9 Ξένος καὶ τοῦθ' ἡμῶν ἀπορουμένων ἔτι μείζων κατεχύθη σκοτοδινία, φανέντος τοῦ λόγου τοῦ πᾶσιν ἀμφισβητοῦντος ὥς οὔτε εἰκὼν οὔτε εἶδωλον οὔτε φάντασμι' εἴη τὸ παράπαν [264δ] οὐδὲν διὰ τὸ μηδαμῶς μηδέποτε μηδαμοῦ ψεῦδος εἶναι. Cf. PLATO, 1903, 264c-264d.

mostrar que aquilo que é realmente falso e que isso assim se tornou um ser dentre os seres, é necessário provar que, na técnica de produção de imagens, havia dois gêneros: a icástica e a fantástica” (*Sph.* 266d-e). Não se trata apenas do problema do falso, mas do problema da existência do falso como dependente e condicionado pelos dois tipos de artes de produção de imagens. Mas o que significa isso?

Ao negar as imagens, o sofista tenta escapar da classificação que recairia sobre ele envolvendo a arte de produzi-las, por isso ele precisa rejeitar a técnica de produção e também seus produtos ao mesmo tempo em que defende duas outras impossibilidades: a do não-ser ser e a de dizer o falso. O argumento de que não existem imagens (*Sph.* 264c-d) faz parte da coerência argumentativa do sofista na defesa da impossibilidade do falso ser. Desse modo, o apego à negação das imagens acontece para negar que o não-ser seja e negar a possibilidade do falso.¹⁰ Essa é a complexidade do problema, que reflete a conexão desses três argumentos envolvidos em uma negação-impossibilidade: do não-ser ser, do falso e das imagens.

O sofista evita ser aprisionado, delimitado e definido ao negar a imagem como um produto de sua arte porque a imagem constitui a possibilidade de um tipo de não-ser que não é o que é, mas que é de algum modo. A imagem é a articulação do problema do não-ser com o problema do falso e sua negação implica em compreender que o *lógos* não é uma imagem de algo. O modo de aprisionar o sofista é reafirmar a existência de uma técnica de produção de imagens, pois a busca pelo exame dos discursos, julgamentos e opiniões pode nos levar a encontrar uma comunicação com o não-ser e assim então será possível demonstrar que o falso existe (*Sph.* 260 ss.).¹¹

Platão apresenta o argumento das imagens como uma estratégia argumentativa para reduzir os argumentos dos sofistas ao absurdo. Nesse sentido, a possibilidade das imagens articula uma resposta ao paradoxo do falso e do não-ser contra os sofistas e permite compreender que a linguagem é ela mesma estruturada por esses tipos de imagens. Como veremos adiante, isso tem implicações para a visão proposicionalista do *Sofista* de Platão.

A famosa frase envolvendo uma grande contradição que perpassa o diálogo aparece logo depois de decidirem sobre a arte de produção de imagens em icástica e fantástica: “Estrangeiro de Eléia - Como pois é preciso falar para dizer e pensar que o falso é realmente, sem que, ao pronunciar isto, se chegue a uma contradição?” (*Sph.* 236e3-237a1).

O esforço argumentativo desenvolvido aqui consiste em tentar defender que a resposta para evitar essa contradição ocorre a partir da conexão entre a *aporía* do falso, que implica na contradição inerente à tentativa de definir o falso e sua existência, e a *atopía* da imagem, que resolve de modo estranho e extraordinário a contradição e permite pela primeira vez que algo que não é (a imagem) aquilo que é, seja de algum modo, entrelaçando pela primeira vez no diálogo ser e não-ser. Pode-se defender que a reflexão ontológica sobre a existência do falso está atrelada à reflexão ontológica sobre a existência de imagens, que é justamente aquilo que os sofistas negam que exista. Assim, o ser do falso só é possível quando passamos pelo ser da

10 Na mesma linha de raciocínio temos a defesa de Ambuel, em que ele defende a conexão entre o sofista e o eleatismo, quando afirma que: “Uma definição do sofista capaz de demonstrar a possibilidade de imagem e falsidade envolve uma reavaliação do eleatismo” porque no final das contas falar de uma imagem é falar de que é o que não é (2007, p. xiv). Tendo em vista que os sofistas acabam tentando se defender dizendo que não existem imagens, porque percebem que defender sua existência implica em dizer que o não ser é, então “a rejeição eleata do não-ser precisa ser revista” (p. xiv).

11 Como salienta Marques: “Ao estabelecer a imagem como outra, alguma coisa outra que aquilo que é, e, ainda, em um segundo momento, ao considerar a imagem como podendo ser outra do que o que é verdadeiro, o Estrangeiro agarra o sofista ali mesmo onde ele acreditava poder esconder-se. Para poder falar das relações entre imagem e coisa, devemos antes de tudo aceitar sua diferença” (2006, p. 173).

imagem icônica, como veremos no item adiante “O ser de algum modo atópico da imagem”.¹² Antes de chegar a isso, faremos uma digressão sobre um debate entre os comentadores mostrando duas posições antagônicas sobre o debate do falso no *Sofista*, “A interpretação semântico-proposicional” e, depois, “A proposta semiótico-representacional”. Na medida em que defendemos os argumentos aqui apresentados sobre a imagem como estratégia refutativa dos sofistas estaremos mais próximos da perspectiva semiótico-representacional.

A interpretação semântico-proposicional

Podemos relembrar aqui do exemplo dos professores e professoras de filosofia: a garrafa de água. Nosso intuito é apresentar uma crítica à leitura que estamos chamando de semântico-proposicional e seu comprometimento com uma teoria da correspondência que não parece ser o caso dos exemplos utilizados no *Sofista*. Vejamos: (1) a verdade é dizer que a garrafa de água comprada na cantina é uma garrafa de água (dizer que é, o que é), (2) como também é verdade dizer que a garrafa de água não é uma mesa (dizer que não é, o que não é); por outro lado, (3) a falsidade seria dizer que não é uma garrafa de água a garrafa de água (dizer que não é, o que é), (4) como também é falsidade dizer que é um copo a garrafa de água (dizer que é, o que não é). Temos quatro instâncias aqui para compreender a correspondência: verdade com afirmação, verdade com negação, falsidade com negação e falsidade com afirmação. Alguns intérpretes acreditam que Platão escolhe uma teoria proposicional para dar conta dessas questões como se a verdade e a falsidade fossem relações binárias envolvendo apenas as sentenças apresentadas em (1) e (3)¹³ e para esses mesmos intérpretes (2) e (4) não significam nada. Contudo, mesmo em situações em que se está negando que algo é, pode-se estar falando a verdade (quando por uma verdade com negação diz-se que essa garrafa não é um carro), bem como em situações afirmando que algo é, pode-se estar mentindo (quando por uma falsidade com afirmação diz-se que é um copo a garrafa de água).¹⁴

Em geral, as interpretações do *Sofista* de Platão ficam restritas a uma teoria da verdade como correspondência, conectando-a a uma perspectiva que chamaremos de semântico-proposicional. Muitos vislumbram o problema do falso como *dependente* do paradoxo do conhecimento no interior da argumentação do *Sofista*, de modo que as aporias e paradoxos do *Sofista* seriam solucionados pela descoberta da proposição. Charles Kahn (2013) pode ser visto como um dos defensores da tese da *dependência* do paradoxo do falso em relação ao paradoxo do conhecimento, ignorando assim a discussão das imagens.¹⁵ Em seu mais recente livro *Plato and the post-socratic dialogue* ele apresenta sua interpretação do *Sofista* indicando que o alvo desse

12 Como destaca Marques, o núcleo da investigação aporética do diálogo implica em refletir sobre “como” falar do não ser, dissolvendo assim o impasse. E isso acontece através do exercício reflexivo a respeito da existência da imagem, que só é negada por aqueles que não querem permitir a possibilidade do discurso falso. A “autonomia ontológica da imagem” interessa a todos que querem, portanto, permitir a possibilidade do falso contra os sofistas e pensar em outro modo de falar do não-ser através das imagens (2006, p. 156; 171).

13 Aqui seguimos por exemplo Crivelli, ele mesmo vinculado a uma corrente analítica e que chega a elaborar a formulação de argumentação lógica ao final de seu livro com linguagem simbólica para resumir o *Sofista*. Ele defende que o problema no *Sofista* não é um problema proposicional (2012).

14 Sobre a relação entre afirmações e negações positivas e negativas ver CRIVELLI, 2012, p. 4 ss. Ele tenta responder à objeção de que a solução de Platão para falas falsas englobaria apenas *sentenças afirmativas* e não *as sentenças negativas*.

15 A tese da dependência do paradoxo do conhecimento pode ser vista com clareza nas seguintes palavras de Kahn: “O diálogo então tem um alvo definido: para apresentar uma posição sobre o Ser, segue pela análise das cinco formas, que poderiam clarificar as noções de Não-ser, da predicação negativa e do falso julgamento. (...) Não existe qualquer intenção de apresentar algumas considerações – seja negando-as

diálogo seria corrigir Parmênides a respeito do não-ser. A questão central do diálogo para Kahn não teria um caráter metafísico ou físico, mas estaria envolvida com a formulação de uma teoria geral da predicação proposicional e da verdade. Assim, o comentador retoma as três dimensões do verbo *eínai*: existencial, instanciamento e veritativo, que poderiam servir como comprovação de que algo que existe é o caso realmente, combinando as duas primeiras dimensões. Os paradoxos surgem quando essas dimensões linguísticas aparecem em sua forma negativa, pois começam a flertar com coisas não existentes, sem instanciamento e falsas. O problema da sua interpretação é ignorar completamente o papel da imagem como condição para resolver o problema do falso e promover o entrelaçamento entre ser e não-ser. Ele prefere resumir a questão do verdadeiro e do falso à proposição neutra em um ambiente abstrato sem as incongruências, reflexividades e estranhezas inerentes ao *lógos*. Essa interpretação ignora que a impossibilidade de dizer o falso é primeiramente enfrentada pela existência das imagens, as quais são ignoradas, excluídas e relegadas ao campo das aparências, das superficialidades e do engano.

Segundo Crivelli, muitos intérpretes assumiram as teses de Kahn quando ele estabelece diferentes sentidos do verbo ser envolvendo uma suposta categoria ontológica de coisas existentes que “seriam o alvo unitário de atos ou estados da fala ou da crença (ou do conhecimento, ou da suposição): as proposições” (2012, p. 3). É comum a esses intérpretes ignorarem a questão ontológica das imagens e seu envolvimento no paradoxo do falso. O motivo disso pode ser porque elas fragmentam essa instância proposicional envolvida na correspondência simples, como argumentaremos a seguir.

Assim, uma teoria proposicional pura em que tudo que há são proposições não consegue resolver o paradoxo do falso porque afinal de contas não se estabelece uma diferença forte entre realidade e linguagem, diferença essa que seria possível somente quando se postula a ontologia da imagem como um corolário necessário a essa relação. Ao ignorarmos o papel das imagens e da reflexividade do *lógos* corremos o risco, inclusive, de mantermos um tipo de logicismo ou formal-proposicionalismo que agradaria inclusive aos sofistas, pois a defesa da impossibilidade de dizer o falso se manteria como resultado de uma certa tautologia em que dizer o não-ser é dizer nada. A proposição precisa resolver o paradoxo envolvido na impossibilidade de dizer o falso, mas em geral isso não é levado em consideração porque isso implica na consideração da ontologia da imagem que essa perspectiva acaba ignorando. Platão não está fundando uma discussão sobre a ontologia das proposições, como poderia ser o caso dos estoicos, mas uma ontologia das imagens.¹⁶

A proposta semiótico-representacional

ou afirmando-as – sobre os níveis de realidade e cognição apresentados na *República* V – VII e reconhecidas no *Filebo* e *Timeu*.” (KAHN, 2013, p. 95)

16 Crivelli tenta responder à pergunta sobre os motivos de Platão não adotar a estratégia envolvendo proposições e diz que só podemos imaginar quais seriam os motivos. Talvez, segundo Crivelli, ele evita entidades que existam independentemente de pensadores ou falantes que sejam falsas porque não haveria falsidade sem mentes para errarem. Evitar proposições tem seus custos sobretudo para falas descrevendo coisas. Aqui, argumentamos que Platão recorre à existência de imagens para tentar resolver o problema da *aporía* do falso. E claramente o custo é a estranheza, a dificuldade e a diferença, ou a *atopía*. Nesse sentido, em vez de reduzir tudo às proposições ele faz uma analogia com a representação e as imagens, por isso a conexão com a produção de imagens é tão relevante do início ao fim do *Sofista*. Como indica o próprio Crivelli quando sustenta que “a imagem não pode ser definida sem estranhamento, um estranhamento ontológico, já que é um problema do ser que é realmente (*ontōs on*). Estranho (*atopía*) entrelaçamento (*symplokē*) do ser com o não-ser impede que “não ser algo” seja ligado ao “não existir”: “se algo não é (a), não segue que isso não exista” (2015, p. 51).



Em oposição a essa perspectiva interpretativa, que consideramos limitada para explicar o texto platônico porque não dá conta das questões importantes vinculadas à semelhança e à similaridade, pretendemos compreender outros elementos além da discussão sobre a correspondência, analisando os trechos do diálogo por uma perspectiva semiótico-representacional e desenvolvendo uma espécie de modularização dessa representação através da similaridade, similitude e semelhança. Isso é importante para tentar equilibrar os intérpretes que dizem que o diálogo é sobre lógica e os que dizem que é sobre ontologia.¹⁷ No centro dessa discussão queremos reavaliar a questão das imagens no *Sofista* que o primeiro grupo de intérpretes ignora e que o segundo não consegue resolver. Primeiramente, é preciso argumentar que o paradoxo do falso não é um problema de autorreferência como os lógicos estoicos e seus intérpretes logicistas do XIX e XX irão propor envolvendo sentenças verdadeiras, nem tampouco é um problema envolvendo conjuntos. Platão parece estar interessado em um tipo de compreensão do verdadeiro e do falso que não lida com uma referência direta e tautológica sobre si mesma, mas com um tipo de heterorreferência em que se insere um terceiro elemento além da relação entre realidade e linguagem.¹⁸

Ao atribuir um papel articulador para a imagem na argumentação envolvendo não-ser e falso, Platão parece indicar que a estrutura da linguagem é imagética (e não como uma proposição abstrata¹⁹). Somente desse modo é possível o exercício da diferença entre, de um lado, o ser e não-ser absolutos e, de outro, o ser de algum modo do não-ser. A linguagem não é o que é em si mesmo como poderiam defender alguns sofistas quando transformam o instrumento do pensamento e da comunicação em instância da realidade, tampouco é somente uma proposição que seria em si mesma como defendem nossos contemporâneos (mantendo certa coesão com a sofística). A linguagem estruturada como imagem pode ser vista como instrumento de compreensão dos seres, possuindo algum tipo de existência, sendo de algum modo, mas não exatamente aquilo que é em si mesmo.

17 Podemos dizer que temos dois grandes grupos de intérpretes do problema do falso no *Sofista*: um grupo discute por uma via ontológica apresentando o problema do não-ser e da imagem, enquanto outro grupo representa a discussão por uma via da filosofia da linguagem apresentando o problema da predicação do não-ser. Se observarmos as principais coletâneas de filosofia antiga sobre o *Sofista* de Platão dos últimos 30 anos em francês e inglês, podemos perceber também essa oposição em termos de interpretação a respeito do *Sofista*. Isso inclusive pode nos colocar diante de duas traduções distintas do *Sofista*: a francesa de Nestor L. Cordero da Flammarion (1993), importante para pensar a questão da imagem que se conecta ao primeiro grupo. E por outro lado, a portuguesa de Henrique Murachco, Juvio Maia e José Trindade dos Santos, da Fundação Calouste Gulbenkian (2011a), que explicitamente defende algo na direção do segundo grupo quando assim apresenta sobre a tradução: “A tradução procurou captar a frescura e a naturalidade do diálogo casual entre amigos, tentando respeitar as exigências do vocabulário actual, particularmente no domínio da terminologia da Filosofia da Linguagem”.

18 Adotamos a definição de semiótica a seguir: “A teoria semiótica deve apresentar-se inicialmente como o que ela é, ou seja, como uma teoria da significação. Sua primeira preocupação será, pois explicitar sob forma de construção conceitual, as condições de apreensão e da produção do sentido” (GREIMAS, COURTÉS, 1983, p. 415). Isso implica que uma perspectiva semiótica para analisar o *Sofista* é a única que dá conta do problema da apreensão e da produção de sentido elaborada pela arte sofística e sua analogia com a escultura para elaborar uma teoria da linguagem. O *Sofista* detalha todos os meandros de uma teoria da significação que acaba retratando um complexo jogo de relações de linguagem conectados à produção e à apreensão das semelhanças.

19 Adotamos a definição de um semioticista sobre a proposição: “Em lógica, entende-se por proposição um enunciado suscetível de ser chamado de verdadeiro ou falso: tal definição é restritiva (ela exclui, por exemplo, as frases interrogativas e as imperativas) e não permite a utilização do termo proposição como sinônimo de enunciado” (GREIMAS, COURTÉS, 1983, p. 356-357). Em oposição à proposição, é importante associar o *dizer* à enunciação e ao discurso na perspectiva semiótica.

Uma teoria representacional da verdade nos interessa em função da sua complexidade e pelo seu envolvimento com a teoria da significação e da enunciação²⁰, na medida em que coloca em questão aquilo que chamamos de modularização da relação entre discurso e realidade pela semelhança. Em outras palavras, estamos defendendo que “todo enunciado é uma imagem” (PALUMBO, 2013, p. 269). Em geral, estamos acostumados com a discussão sobre ser e aparência, mas é preciso entender que a linguagem se constitui como um aparecer que exige ou que disputa semelhanças com aquilo que é, sem se confundir com aquilo que é. A grande crítica aos sofistas é confundirem justamente o que é com o que aparece, substituindo este por aquele, assim como confundem o que é com a linguagem, enquanto negam as imagens e as semelhanças. A partir dessa crítica é preciso reforçar a diferença entre ser e aparecer na medida em que a linguagem é uma imagem e então graduar a semelhança ou dessemelhança dos discursos com as coisas.

Quando Platão insere no meio da discussão sobre ser e não-ser a analogia com o escultor, ele envolve o receptor, o intérprete e como as coisas parecem semelhantes ou dessemelhantes. Ele não está lidando apenas com a relação entre uma suposta dimensão abstrata chamada proposição e sua correspondência com o que as coisas são ou não são na direção da verdade ou falsidade dos discursos. Ele está tentando lidar também com aquilo que parece ser semelhante à verdade e não parece ser semelhante no meio de nossa produção discursiva ou enunciativa. Assim, o modelo acima da garrafa interessa como parte do problema, mas não como a totalidade do problema, porque não estamos diante de uma correspondência simples, mas uma representação. Teríamos que inserir ali na relação entre enunciado e mundo (garrafa) a noção de representação como uma pintura ou uma escultura da garrafa e então começar a investigar como o enunciado, a garrafa e a representação (pictórica, escultural ou mental) dessa garrafa estão conectadas por uma relação de ser ou não algo e parecer ou não semelhante ou dessemelhante com algo para alguém observando. Então, além da clássica relação entre ser e aparecer, precisamos pensar na relação entre ser, aparecer e semelhança, sem deixar que a semelhança seja subsumida à aparência ou destruída pela inexistência das imagens.

A teoria semântico-proposicional apresentada acima que estamos rejeitando está preocupada com a relação denotativa entre as proposições e o mundo, mas a teoria platônica se preocupa com a dimensão conotativa da linguagem, orientando sua investigação pelos efeitos que o parecer-ser têm para os diferentes modos de ver algo. O problema da análise semântica no caso do *Sofista* é que o sofista questiona até mesmo a possibilidade da relação entre proposições e o mundo (ou o ser ou o que é) a partir da impossibilidade de que o não-ser possa ser dito, de modo que dizer qualquer coisa de falso seria dizer nada, segundo essa perspectiva.

Nesse sentido, enquanto a teoria semântica do discurso elabora suas discussões em um nível abstrato de um emissor de proposições ideais que denotam algo, seria impossível refutar os sofistas e teríamos que concordar com a tese de que quando enunciamos alguma coisa envolvendo não-ser não estaríamos dizendo nada (*Sph.* 237e) e o mesmo em relação ao que é falso, sendo impossível dizer o não-ser e o falso. É grande o risco que os contornos de uma interpretação proposicional do *Sofista* seja oferecida a partir dos pressupostos dos sofistas que negam as imagens e a possibilidade do falso. A refutação da impossibilidade de dizer o falso só é efetivamente possível a partir de uma teoria semiótica que se envolva com emissores, intérpretes e com as distorções envolvidas em todas essas camadas de semelhança da enunciação, de modo

20 Adotamos também a compreensão de que o dizer algo não é uma proposição, mas uma enunciação e um discurso: “O discurso pode ser identificado com o enunciado. A maneira pela qual é, mais ou menos implicitamente, concebido ou enunciado (= aquilo que é enunciado) determina suas atitudes” (GREIMAS, COURTÉS, 1983, p. 126). Além disso, é imprescindível lembrar que o drama textual platônico é um diálogo, que somente uma perspectiva discursiva e não proposicional poderia dar conta, inclusive abrindo-se para dinâmicas comunicativas fundamentais envolvendo refutação, redução ao absurdo, *aporía* e *atopía*. (*ibidem*, p. 128)

que o contexto importa. A aparência não pode ser ignorada como um conjunto de elementos desprezados na hora em que estamos dizendo algo, pois sendo a linguagem uma imagem ela também entra em um processo produtivo de se assemelhar ou não às coisas em si mesmas. Em outras palavras, não estamos diante apenas de uma relação direta entre linguagem e mundo, mas diante de uma relação complexa entre o mundo (ou o ser ou o que é) que se manifesta na linguagem de modo semelhante ou dessemelhante (nível semiótico do *fazer-parecer*).

A divisão das imagens e a escultura

Depois da introdução, da localização do problema do falso e das duas interpretações apresentadas acima podemos discutir agora a questão das imagens. É na divisão da produção de imagens e no exemplo do escultor que podemos observar essa perspectiva defendida acima. No contexto da primeira divisão da arte de produção de imagens (*Sph.* 235a-236e) a escultura emerge como horizonte de compreensão da arte *icástica* e da *fantástica*. A primeira leitura nos leva a uma separação entre a produção que preserva as proporções belas verdadeiras daquela que não preserva essas proporções. Mas uma segunda leitura se impõe e tendo como perspectiva a visão de quem olha de baixo obras monumentais colocadas no alto teremos uma mistura, pois aquela obra do artista que preserva as proporções belas e verdadeiras parecerá disforme (pés muito grandes e cabeça muito pequena) e aquela obra que não preserva essas mesmas proporções irá gerar uma proporção aparente da beleza, caso em que os pés e as cabeças não parecem disformes. E o ser e o aparecer são mais complexos do que uma teoria da correspondência e se envolvem em uma teoria cujo critério é a proporção.

O que está em jogo é algo que nenhuma teoria proposicional da verdade poderia dar conta, pois a estátua com proporções verdadeiras pode parecer disforme mesmo sendo proporcional a partir de quem olha uma estátua muito grande de baixo. Em um trecho bem complexo, Platão defende que a mudança de perspectiva ou posição de um observador permite mudar a percepção que teríamos sobre a proporcionalidade da obra ser verdadeira ou aparente. No momento em que esse observador se encontra em uma posição adequada para ver, seria possível então perceber que aquilo que parece belo apresenta só uma proporção aparente, sendo um *phántasma* e aquilo que não parece belo adota uma proporção verdadeira, sendo uma *eik n*. Isso será caracterizado assim:

Estrangeiro: Como devemos chamar aquilo que se manifesta parecido com o que é belo quando visto por uma perspectiva ruim para a visão, mas que se for visto por alguém com uma capacidade de ver claramente deixa de ser semelhante, mesmo sendo parecido? Se ela é parecida, mas não similar, não deveríamos chamar de simulacro (*phántasma*)?

Teeteto: Com certeza.

Estrangeiro: E isso é muito comum na pintura e em todas as imitações. (*Sph.* 236b5)²¹

Isso nos coloca diante do seguinte dilema: existe uma fragmentação no interior da aparência em função da possibilidade de algo que parece ser belo não ser similar ao belo e algo que é similar ao belo não parecer belo. Uma escultura monumental proporcional que caracteriza a imagem *icástica* pode ser disforme e não aparentar bela em função de uma incapacidade de ver e da posição que se ocupa. Isso acontece porque a estátua proporcional não leva em conta o efeito da altura da estátua e parece disforme quando vista de baixo. Nesse sentido, quando algo se manifesta parecido sem ser semelhante é um *phántasma* e quando parece

21 Ξένος τί δέ; τὸ φαινόμενον μὲν διὰ τὴν οὐκ ἐκ καλοῦ θεᾶν εἰκέναι τῷ καλῷ, δύναμιν δὲ εἶ τις λάβοι τὰ τηλικαῦτα ἱκανῶς ὁρᾶν, μὴδ' εἰκὸς ὃ φησιν εἰκέναι, τί καλοῦμεν; ἄρ' οὐκ, ἐπεὶ φαίνεται μὲν, εἰκε δὲ οὐ, φάντασμα; Θεαίτητος τί μὴν; Ξένος οὐκοῦν πάμπαν καὶ κατὰ τὴν ζωγραφίαν τοῦτο τὸ μέρος ἐστὶ καὶ κατὰ σύμπασαν μιμητικήν; Cf. *Sph.* 236b.

semelhante mas pode gerar deformidade dependendo da posição de quem vê é uma *eikōn* (*Sph.* 236b). Em outras palavras, é preciso superar as aparências para ver a falta ou a presença da proporcionalidade e a proporcionalidade não acompanha, necessariamente, a beleza aparente. As imagens são uma modularização do aparecer em graus de semelhança ou dessemelhança que não são absolutos, mas aparentes para qualquer espectador, tenha ele capacidade de ver ou não. Ou seja, alguém pode parecer ser justo de longe, mas de perto mostra-se injusto, assim como alguém pode parecer injusto de longe e mostrar similaridade com a justiça de perto. Trata-se em outros termos de uma modularização da proporção existente entre nosso discurso e as coisas, a partir de suas respectivas proporções verdadeiras ou aparentes. A imagem é sempre vinculada ao contexto e à interpretação e não a uma categoria anterior à experiência como seria no caso de uma teoria semiótico-proposicional. Por isso precisamos de uma teoria semiótico-representacional. Até então não estamos discutindo o valor de verdade ou falsidade dessas manifestações porque o que está em jogo não é só a correspondência simples, mas a ilusão ou engano do parecer semelhante ou dessemelhante em função das perspectivas e das capacidades de quem vê.

Ainda que esses escultores abandonem as proporções verdadeiras quando produzem obras monumentais com o intuito de que elas pareçam belas e que a maioria da escultura e pintura siga isso, Platão não parece estar defendendo que eles deixem de fazer isso no caso de obras monumentais. Ou Platão quer que eles sigam as proporções reais de uma técnica icástica e construam monumentos que se apresentam disformes para quem olha de baixo só para provar o ponto de um realismo estético ingênuo? A questão é que devemos saber disso, saber que ela não é proporcional e que pela proporção aparente algo parece belo aos olhos de quem olha de baixo, ao mesmo tempo que é importante saber que a beleza aparente não é exatamente a mesma coisa que a beleza proporcional, no caso das obras monumentais.

A complexidade disso está em não simplesmente atribuir ao produto da arte icástica e fantástica adjetivos de verdadeiros ou falsos quando são colocados no alto, pois a verdade não é adjetivo do produto mas do método (proporcional ou não). Nessa ocasião, a arte fantástica irá parecer bela não sendo semelhante pois distorce algo e a arte icástica irá parecer dessemelhante e deformada pois justamente preserva a proporcionalidade e não leva em conta a perspectiva do alto-baixo, pois além das proporções reais estamos diante de proporções aparentes (*doxoûsa symmetría*) (cf. OLIVEIRA, 2014).

Voltando à discussão sobre a linguagem, podemos dizer que o que está em jogo não é só um aparecer. É uma manifestação (acontecimento) de algo (objeto: o quê) que aparece como (modo: maneira) sendo semelhante ou dessemelhante (intensidade: muito ou pouco semelhante) no discurso (lugar: meio) para alguém (contexto). Algo extremamente difícil, como aparece na fala do Estrangeiro prestes a defender que o não-ser é, pois envolve a possibilidade de algo parecer e aparentar (*dokéō*), sem ser.

Nós estamos, prezado amigo, engajados em uma investigação muito difícil; pois é o assunto do aparecer e do aparentar envolvendo coisas que contudo não são, como quando dizemos algo, mas não as coisas verdadeiras, tudo isso agora e desde sempre causa muita perplexidade (*aporía*). Veja Teeteto, é extremamente difícil entender como um homem possa pensar que a falsidade possa realmente existir e sustentar que isso não envolveria nenhuma contradição. (*Sph.* 236e)²²

A noção semiótico-representacional de discurso precisa de uma instanciização não apenas quantitativa e descritiva ou denotativa das coisas ou dos fatos, mas de uma instanciização da representação daquele que vê ou ouve o que é dito e por isso envolve não simplesmente uma teoria simples da correspondência atrelada a um binarismo da verdade ou da falsidade das proposições, simplesmente porque temos proporções

22 Ξένος ὄντως, ὃ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασι χαλεπῇ [236ε] σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθὴ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρὴ ψευδῇ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγγόμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὃ [237α] Θεαίτητε, χαλεπόν. Cf. *Sph.* 236d-237a.

verdadeiras que parecem disformes (ou proposições verdadeiras que parecem falsas) e proporções aparentes que parecem conformes (ou proposições falsas que parecem verdadeiras). Muito se fala da relação entre ser e aparecer em Platão, mas é preciso incluir aqui também todo o vocabulário da semelhança, da similaridade e da similitude.²³ Não é só um discurso ou enunciado que se parece com um estado de coisas²⁴, é um discurso que se manifesta parecendo semelhante ou dessemelhante com um estado de coisas para alguém que está vendo de pontos de vistas distintos (ou com capacidades distintas) e mesmo nessas circunstâncias uma estátua monumental pode aparecer parecendo bela sem ser semelhante ao belo e pode ser disforme sendo semelhante e proporcional ao belo.²⁵ Esse é o problema filosófico da imagem e marca a ruptura entre ser, aparência e semelhança, bem como entre correspondência e representação. O problema da linguagem não existe somente a partir da relação entre ser e aparecer, mas entre ser e modos do aparecer.

No estudo do *lógos* e da linguagem o *Sofista* não está focado no componente proposicional que fornece o sentido das palavras e a possibilidade de interpretação das sentenças pela via semântica de uma verdade e falsidade simples. O texto apresenta uma teoria geral das representações que poderia ser compreendida pela via do estudo de como os signos (nos casos deles as imagens) podem ser interpretados. Uma perspectiva semântica é inapropriada para compreender o paradoxo do falso, pois se trata de um contrassenso ignorar as imagens enquanto os sofistas ignoravam a própria possibilidade das imagens, de modo que discutir o falso sem levar em consideração as imagens é algo ilógico. Além disso, se Platão se interessasse tanto assim pela proposição, ele utilizaria o exemplo de um gramático e não de um escultor para tentar resolver o problema do falso. É inegável que a linguagem quando faz o mundo aparecer em enunciados aponta para uma distorção originária em si mesma, por isso sua posição (*tópos*) ou contexto merecem investigação.

O ser de algum modo atópico da imagem

Esse artigo é longo. Por isso é fundamental retomar como chegamos aqui.

Começamos com uma introdução discutindo a impossibilidade de dizer o falso que é defendida pelos sofistas e indicamos a relação disso com a sofística parmenídica. Nesse contexto, apresentamos a relação entre negar o falso, o ser do não-ser e as imagens. Defendemos que esses argumentos estão condicionados entre si e que a *atopía* das imagens ajudam a resolver o paradoxo do falso. Antes de detalhar a *atopía* percorremos duas interpretações sobre o *Sofista* com o intuito de marcar uma posição a favor de uma perspectiva semiótico-representacional. Fizemos aqui uma longa digressão passando pela impossibilidade

23 Conforme FLOREZ, 2013.

24 Como destaca Crivelli (2012), muitos intérpretes tentaram explicar esse trecho por uma perspectiva proposicional e fundada em uma espécie de semântica. Em geral, são autores vinculados a uma tradição lógico-analítica. Esses autores não tiveram sucesso porque não incluem a dimensão da manifestação em suas análises (do parecer / não-parecer) que é incluída nas discussões de Platão sobre o não-ser.

25 Nenhum autor está empenhando em encontrar uma explicação coerente para os usos que Platão faz das diferentes imagens e isso gera inúmeras consequências, em geral limitadoras, para suas respectivas interpretações sobre o pensamento platônico e a relação do *Sofista* com teorias de outros diálogos. Sobre isso, ver nossos estudos anteriores MESTI, 2017a, 2017b, 2018a, 2018b. Defendemos que Ambuel (2011) e Notomi (2021) não são bem sucedidos na sua tentativa de explicar as imagens, sendo necessário aprofundar isso em outro momento. Em resumo, eles tentam compreender a discussão sobre as imagens pela oposição entre ser e aparência e isso acaba reduzindo a complexidade das similaridades que são evidenciadas no *Sofista*. Quase nenhuma interpretação das imagens no *Sofista* leva em questão esses elementos enquanto tenta compreender as imagens e suas diferenças e por isso fracassam seja na generalização, seja na tentativa de especificar o discurso platônico sobre as imagens. É muito comum transporem conceitos de contextos e usos distintos de outras obras para explicarem alguma semelhança meramente etimológica ou filológica bruta a respeito das imagens pelo *corpus*, digamos assim.

de dizer o falso e sua relação com as imagens, pela crítica à perspectiva semântico-proposicional que não dá conta da semelhança e pela defesa da perspectiva semiótico-representacional envolvendo a relação entre ser, aparecer e semelhança, apontando a relevância da consideração da linguagem como imagem. Depois de discutir os exemplos da escultura, agora podemos abordar a discussão sobre as imagens icônicas no *Sofista* e sua relação com o problema do falso, porque é justamente nesse contexto argumentativo que o diálogo apresenta a *atopia* das imagens icônicas. Em outras palavras, estamos reforçando que a solução atópica para o problema do falso envolve uma modularização da semelhança e do aparecer das imagens.

A prova textual que corrobora nossos argumentos até o momento é que a primeira *symplokē* entre ser e não-ser no *Sofista* aparece durante a discussão sobre a divisão da produção de imagens em fantástica e icônica, sendo compreendida como a primeira tentativa de solucionar a *aporía* do falso de um modo atópico²⁶ (*átapos*, *Sph.* 239c). Marcado por essa dualidade conceitual do que é estranho e atípico, o Estrangeiro, logo depois de indicar que o sofista defende que o não-ser seria inexplicável, impronunciável e indizível, tenta encontrar uma linguagem para falar do não-ser sem se contradizer. Teeteto então manifesta que seria extraordinária (*átapos*, *Sph.* 239c) a disposição (*prothymía*) necessária para ajudar o Estrangeiro a realizar tal tarefa. O Estrangeiro então convoca Teeteto para ajudá-lo, lado a lado, enquanto não encontram ninguém com tamanha disposição e entusiasmo, assumindo que o sofista estava em um lugar sem saída (*áporos*, *Sph.* 239c) quando tenta defender que imagens não existem simplesmente porque ele não as vê. Não adianta fingir cegueira.

É nesse contexto que eles defendem que uma imagem (*eídōlon*) é uma coisa “produzida como” (*aphomoiōō*, *Sph.* 240a) aquilo que é verdadeiro. Isso não seria a verdade, mas algo semelhante (*éōika*, *Sph.* 240b) à verdade. E aqui entra a solução para o problema do falso, pois sendo semelhante à verdade a imagem não seria aquilo que verdadeiramente é, mas tampouco seria completamente inexistente (*nada*), de modo que essa imagem produzida como a verdade e semelhante a ela, existe de algum modo:

Estrangeiro: Afirmas que o verdadeiro é aquilo que existe realmente. Teeteto: Sim.

Estrangeiro: E então, o que não é verdade, não seria o contrário do verdadeiro?

Teeteto: Sim.

Estrangeiro: Dizes então que o que semelhante não existe, se ele não é verdadeiro. Mas ele existe.

Teeteto: De qual modo?

Estrangeiro: Assim estás dizendo que ele existe verdadeiramente.

Teeteto: Certamente não! Exceto que ele é realmente um ícone (*oy gār oún: plēn g' eikōn óntōs*).

26 *Átopos* tem vários sentidos em grego, podendo significar fora de lugar ou do caminho, incomum, extraordinário, atípico, estranho, paradoxal, não natural, nojento, tolo, monstruoso, maravilhoso e não espacial. Isso aparece em diversos contextos de diversos autores gregos e indica uma certa dualidade que está em jogo aqui envolvendo surpresa e desconfiança daquilo que parece estranho e desconhecido. Diante de um alimento exótico, por exemplo, pode-se dizer que é absurdo que ele seja tão saboroso ou o inverso que um alimento comum seja tão ruim ou nojento. Há um elemento dúbio inclusive nos casos em que poderíamos pensar em uma carga negativa para o conceito. Aquilo que pode ser atípico pode ser ao mesmo tempo maravilhoso e nojento, monstruoso e espantoso. Em outros termos, é estranho, porque ele carrega consigo uma dualidade, assim é estranho que um alimento exótico seja tão bom, chega a ser absurdo, assim como um alimento tão bonito seja tão ruim. Com isso, nos opomos à maioria dos intérpretes-tradutores que utilizam-se do termo absurdo em um sentido carregado por uma marca negativa e meio logicista até mesmo, sendo que *átapos* pode ser compreendido por outra perspectiva já que desde o começo da passagem no *Sofista* está ligado a uma coragem extraordinária ou absurda (no bom sentido). (Cf. LIDDELL, SCOTT, JONES, *ad. Loc.*)

Estrangeiro: Assim o que dizemos ser realmente um ícone, não existe realmente!

Teeteto: Pode bem ser que, de uma maneira extraordinária (*mála átopon*), uma certa ligação desse tipo entrelace o não-ser ao ser. Estrangeiro: Como não seria extraordinária? Ao menos veja que ainda agora e graças a esse entrelaçamento o sofista de múltiplas cabeças nos forçou a concordar, contra nossa vontade, que o não-ser existe de uma certa maneira.

Teeteto: Vejo e muito bem. (cf. *Sph.* 240b-c)²⁷

Logo no final desse trecho, Teeteto irá reafirmar que o não-ser existe “*de algum modo*” (*pōs*). Ou seja, ele inicia uma modularização da existência do ser tentando evitar a todo custo que o não-ser da imagem caia no inexistente ou no nada absoluto. Destaca-se também que em geral traduzem *atopía* como absurdo, porém com o advérbio de intensidade aqui apresentado (*mála*), é possível entender como algo extraordinário, retirando o peso lógico (em certa medida da perspectiva proposicionalista) do absurdo. Assim, ele afirma: “Se for permitido, se puder ser assim, para falar falsamente, é necessário afirmar que as coisas que não são existem de uma certa maneira” (*Sph.* 240e). Essa será a tônica de todo o diálogo: mostrar que de algum modo o não-ser é a partir da iconicidade da imagem, contra o sofista que alega cegueira para não aceitar que existam imagens. Em determinado momento, mais para o final do diálogo, essa questão é retomada retrospectivamente, como já salientamos acima, pois o impasse é gerado pela negação que o sofista faz da existência de imagens: “pois nem ícone, nem imagem e nem reflexo existiriam de modo algum, de tal modo que o falso também não existe, nunca, em lugar algum”²⁸.

Em outros termos, só tem sentido discutir a alteridade no *Sofista* se essa discussão passar pela ontologia da imagem, que funda esse não-ser de algum modo. A existência do falso, na medida em que pesquisa o que ele é, se ele é e se falar dele não implicaria em contradição, é devedora da ontologia das imagens, também investigando se ela é e se falar dela não implicaria em contradições. A imagem cria a primeira alteridade que será fundamental para pensar a diferença sem reduzi-la a uma oposição existencial forte entre coisas absolutas, permitindo ao não-ser ser de algum modo em uma espécie de estrato das similaridades. E isso é o primeiro passo para pensar na própria alteridade como categoria ontológica do outro, na discussão sobre os gêneros maiores que se envolvem nas apresentações do mesmo, do outro, do movimento e do repouso e na retomada da discussão que irá também encontrar como o falso realmente existe (*ei tò pseûdos óntōs òn*, *Sph.* 266d-e)²⁹.

27 Ξένος ἄρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν λέγων; Θεαίτητος οὕτως. Ξένος τί δέ; τὸ μὴ ἀληθινὸν ἄρ' ἐναντίον ἀληθοῦς; Θεαίτητος τί μήν; Ξένος οὐκ ὄντως οὐκ ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκότως, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. Θεαίτητος ἀλλ' ἔστι γε μήν πως. Ξένος οὐκ οὐκ ἀληθῶς γε, φῆς. Θεαίτητος οὐ γὰρ οὐκ; πλὴν γ' εἰκὼν ὄντως. Ξένος οὐκ ὄν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα; [240ξ] Θεαίτητος κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλῆχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον. Ξένος πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον; ὁρᾷς γοῦν ὅτι καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπαλλάξεως ταύτης ὁ πολυκέφαλος σοφιστής ἡνάγκακεν ἡμᾶς τὸ μὴ ὄν οὐχ ἐκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πως. Θεαίτητος ὁρᾷ καὶ μάλα. Cf. *Sph.* 240b-240c.

28 *hōs oúte eikōn oúte eidōlon oúte phántasma eîē tò parápan oudèn dià tò mēdamōs mēdepote mēdamōu pseûdos einai* (*Sph.* 264c-d).

29 Como salienta Marques, é “preciso mostrar que alguma coisa não é a mesma”, “deve-se mostrar que há diferença onde se acreditava que só havia identidade”, buscando encontrar um não-ser “que não é, em certo sentido, e um certo modo, ou seja, um não-ser relativo”. E no final da página o autor conclui: “A solução última do filósofo, no *Sofista*, consiste em mostrar que essas relações devem ser reguladas ontologicamente pelo entrelaçamento do não-ser ao ser, tornado possível pela forma do outro. Ora, a imagem é este ser que reúne em seu modo de ser justamente os elementos necessários para formular o problema do discurso falso e da contradição: o discurso falso é algo que não é justamente aquilo que pretende ser. A imagem é esta aparência de contradição tornada tangível. Para que o Estrangeiro possa estabelecer o discurso falso, é necessário que compreenda a imagem, que mostre que ela é e que ela só é contraditória em aparência, que

Nesse sentido, temos que diferenciar melhor o que seria ser e não-ser de modo absoluto e de modo relativo. Como destaca Owen (1971), devemos pensar que entre ser e não-ser o que existe é uma diferença e não uma oposição absoluta como entre, por um lado, ser e tudo (ser absoluto) e, por outro lado, ser e nada (não-ser absoluto). Estamos lidando não somente com figuras míticas e fantásticas, como destaca Owen, pois investigamos a questão das imagens, seu estatuto ontológico, sua condição discursiva e epistêmica. Esse é o contexto da discussão e as imagens representam o enfrentamento do paradoxo entre ser e não-ser, na medida em que a diferença de ambos convivem nelas e geram certo estranhamento ou *atopía*³⁰.

A consequência do entrelaçamento entre ser e não-ser tal como ocorre nas imagens é capaz de impedir a conexão direta entre “não ser algo” e “não existir”³¹. Em outros termos, não é apenas o uso positivo do verbo ser que tem sentido e pode ser pensado ou dito. A existência da imagem se dá como um argumento de fundação que não pode ser abandonado e essa existência implica em uma duplicidade de atributos porque a imagem é algo (ou seja, existe), mas *não é* aquilo que ela representa (ou seja, é diferente). Elabora-se uma articulação em que os sentidos de ser transitam de uma dimensão existencial no sentido forte e uma dimensão existencial modularizada por alguma forma de diferença e semelhança, argumento esse que é ignorado por Kahn. É no centro dessa discussão que aparece a ideia de parricídio de Parmênides, porque seria preciso impedir sobretudo as interpretações que sofistas como Górgias fizeram da tese sobre ser e não-ser, compreendendo ambos no sentido de existência ou inexistência absolutos. Nessa direção, não se trata exatamente de tentar corrigir Parmênides³², mas revisar a interpretação sofística dele que radicaliza a via do não-ser considerando-a como impossível e que sustenta a tese comum a vários sofistas sobre a *impossibilidade do falso*. A possibilidade do falso é mediada pela possibilidade mesma da semelhança do discurso e pela existência das imagens.

o discurso é possível enquanto uma de suas espécies e que ele só é falso quando confunde o que é mesmo como o que é outro” (2006, p. 172).

30 A *atopía* socrática já foi bem abordada por Hadot em seus trabalhos. Sobre isso, ver ALMEIDA-JÚNIOR, 2016 e 2017. Mas é preciso apontar outro aspecto desta *atopía*, quando ela aparece designando os produtos discursivos socráticos e não exatamente sua pessoa. Isso ocorre na *República*, naquela mais famosa imagem de todas: a imagem da caverna, ou melhor, a estranha imagem de prisioneiros em uma caverna. Vale citar aqui para provar também esse argumento: “Estranho (*atopós*) o ícone que descreves, disse Glaucon, e estranhos também esses prisioneiros” (R. VII, 515a). Além de complementar esse aspecto do conceito de *atopía* em relação aos produtos do discurso socrático, é preciso a partir disso compreender também o significado da *atopía* da própria imagem (e não só o estranhamento pelo seu uso). Estamos diante de três níveis de estranhamento, um que se refere ao próprio Sócrates, outro que acontece mediado pelo estranhamento de Glaucon sobre o uso que Sócrates faz de ícones e outro ainda que diz respeito às próprias imagens em si mesmas em um contexto em que Sócrates não é personagem principal, mas um Estrangeiro de Eléia empenhado em fundá-las. A discussão sobre essas diferenças sobre a *atopía* pode contribuir inclusive para o famigerado problema da personagem Sócrates.

31 Conforme indica Crivelli, quando sustenta que: “O argumento que Platão deve fazer para desarmar o paradoxo é indicar que ele depende de uma referência inválida de uma conjunção de uma predicação afirmativa e uma negativa em relação a diferentes termos gerais (ex. “uma imagem de um gato é uma cópia e não um gato” para uma contradição envolvendo o conceito de existência (ex. “uma imagem de um gato existe e não existe” (o passo falacioso é facilitado pelo fato de que na versão colocada pelo sofista os complementos de “ser” são omitidos). Especificamente, Platão deve demonstrar que se algo não é (a), não segue que isso não exista. Na medida em que isso é exposto, a invalidade da inferência se torna clara: o lado negativo da inferência (do ‘não é um gato’ para ‘não existe’) fica bloqueado” (2012, p. 51).

32 Como parece defender KAHN, 2013.

Conclusão

O problema da imagem no *Sofista* articula o problema central da impossibilidade de dizer o falso apresentado e sua relação com o ser do não-ser. Se o diálogo fosse um labirinto, as articulações ou passagens desse paradoxal labirinto do falso que nos leva a um lugar sem saída sobre o não-ser seriam as imagens. Sem a ontologia das imagens, muito se perde dos argumentos do diálogo em questão. Nossa proposta aqui foi observar o problema do falso e da imagem como um labirinto que se conecta a um outro maior, que envolverá a gigantomaquia, os gêneros maiores e a *aporía* do conhecimento³³.

Encontrar as articulações que permitem vislumbrar uma estranha (*atopía*) saída desse labirinto (*aporía*) sobre o falso não nos permite sair completamente de todo o labirinto argumentativo resolvendo os problemas do *Sofista*. Estamos diante de uma saída da *aporía* com a imagem icônica que é um pouco absurda, um pouco extraordinária, um pouco atípica, um pouco monstruosa, um pouco maravilhosa, um pouco assustadora, um pouco atópica. Por isso, antes de enfrentar outros tipos de argumentos, sobre a arte, sobre a relação do *Sofista* com outras obras, sobre a lógica, o conhecimento, os gêneros, devemos enfrentar a articulação que as imagens promovem no diálogo carregar essa chave de leitura para outros espaços porque ela define o sofista e revisita o eleatismo. É claro que inúmeras questões sobre a possibilidade de diferenciarmos as imagens especificamente no *Sofista* ainda permanecem, mas voltaremos a elas em outra oportunidade e estudos futuros.

Em resumo, o *Sofista* apresenta as imagens para fundamentar a possibilidade do falso enquanto revisa parte dos intérpretes sofísticos do eleatismo. A primeira questão colocada por Sócrates ainda está sendo respondida: como diferenciar os sofistas dos filósofos? Ao pensarmos na ontologia das imagens, eles se diferenciam, mas ao pensarmos na iconicidade do discurso e da retórica, talvez eles se aproximem, pois precisamos investigar melhor a iconicidade do discurso em Platão e a relação com a iconologia da retórica.

Steve Fuller, no livro *Post-truth: Knowledge as a Power Game*, levanta uma importante discussão sobre “O que a filosofia ensina ou não sobre a condição da pós-verdade” e sustenta uma posição que precisa ser revista sobre a proximidade entre filósofos e sofistas. Ele apresenta as disputas entre continentais e analíticos a respeito de suas proximidades e distâncias com os fatos e levanta o embate entre Sócrates e sofistas para discutir a pós-verdade, a partir de uma diferença entre retórica e filosofia, tentando superar a ingênua distância entre o Sócrates que defende a verdade e os sofistas que defendem a persuasão. Porém, ele acaba defendendo a identidade entre eles considerando ambos “vendedores de pós-verdade” na antiguidade (2019, p. 29). Seu argumento retoma o debate entre Schiappa e Poulakos. Schiappa defende que o termo retórica é inventado por Platão no *Górgias* e isso implica na identificação de um grupo de sofistas e retóricos pelo antagonismo de um de seus maiores críticos, de modo que o comentador chega a antever em Platão a

33 Crivelli, em sua investigação sobre o falso no *Sofista*, indica que o argumento a respeito da impossibilidade da imagem ser definida sem contradição é um problema não somente ligado ao falso, mas um problema ontológico e procura diferenciar isso de um problema epistemológico sobre o engano e a crença falsa (2012, p. 48). Por isso, podemos separar aquilo que chamamos de paradoxo do falso e paradoxo do conhecimento que será enfrentado pela gigantomaquia e pelos gêneros maiores. Porém, essa discussão não busca responder mais somente ao problema do falso, que é resolvido pela possibilidade do entrelaçamento entre ser e não-ser presente na imagem, mas responderá sobretudo ao problema do conhecimento, na medida em que inclui na discussão os conceitos de movimento e repouso, os quais pouco importam ao problema da imagem e do falso, mas que são fundamentais para o problema do conhecimento. O problema do conhecimento está diretamente conectado à questão do movimento e do repouso. No final do diálogo *Crátilo*, isso aparece, mas também no próprio *Teeteto*. No *Sofista*, o problema será, como conhecer algo imutável como a forma sem afetá-la? Em outros termos, como conhecer algo imutável e imóvel como a forma sem movimentá-la tendo em vista que a alma é movimento?

defesa da inutilidade da retórica e das imagens como os analíticos defendem no século XX, como se Platão fosse alguém interessado na perspectiva semântico-proposicional que recusamos assim. Ao contrário de Schiappa, Fuller quer unir Platão aos sofistas como vendedores de pós-verdade da antiguidade.

Ambos os argumentos parecem irrazoáveis seja para que lado forem. Primeiro, Platão não é nem um analítico na antiguidade que defende uma teoria semântico-proposicional (no máximo os estoicos poderiam ser), que abandona ao mesmo tempo a retórica e as imagens, tampouco é um sofista, ainda que as semelhanças entre a prática deles sejam enormes e tenhamos uma retórica filosófica.

Inclusive a sexta definição do sofista (*Sph.* 226a-231b) de que ele seria um refutador que purifica a alma de sua pretensão de saber se aproxima bastante da prática da maiêutica socrática, mas aqui é preciso inúmeras ponderações. Desde o início do *Sofista* (216d1), afirma-se que os filósofos algumas vezes se parecem com os sofistas, mas tem algumas coisas que os diferenciam radicalmente: a tentativa de superação da impossibilidade do falso, a fundação da imagem e a revisão de Parmênides. Se os sofistas purificam a alma, os filósofos purificam a alma da falsidade: das opiniões, crenças e fantasias falsas, inclusive da fantasia daqueles que acham que sabem alguma coisa. No *Teeteto* é exatamente isso que faz a maiêutica: purifica e purga a alma de uma gravidez fantasiosa cujos filhos e opiniões eram imagens (*eídōla*, *Tht.* 150 ss.).

Como então aproximar Platão dos sofistas que ele tanto critica sem confundi-los? Os argumentos do *Sofista* caminham nessa direção. Platão está atacando e reduzindo à contradição a tese da *impossibilidade de dizer o falso* que poderia ser atribuída a uma radicalização da sofística ou que pode ser percebida como um desdobramento direto das teses defendidas por Górgias no *Tratado do não-ser*. É preciso salientar que o esforço platônico consiste em discutir dialeticamente as implicações da tese da impossibilidade de dizer o falso para a formação humana em geral, para os fundamentos que tornem possíveis o conhecimento e a ciência e para a possibilidade mesma da relação entre linguagem e realidade. Estamos diante de um embate educacional e político no *Sofista*, onde somos envolvidos em paradoxos e *atopía* sobre o conhecimento e a linguagem por uma abordagem ontológica em que é preciso defender a existência do não-ser, do falso e das imagens. Por isso, a discussão sobre a impossibilidade de dizer o falso é atravessada pela questão ontológica do ser das coisas, do ser da linguagem (do falso) e do ser das imagens, para se contrapor às teorias sofísticas que o ser não é (como Górgias³⁴), a linguagem não existe (como o radical Crátilo) ou até mesmo as imagens não existem (como aparece no *Sofista*).

Aquilo que seria útil aos sofistas, as imagens, acabam sendo negadas por esse sofista que está sendo refutado no *Sofista* e transformadas em um instrumento filosófico e metafilosófico da dialética platônica. Além de usar reiteradamente ícones em vários contextos, Platão funda a possibilidade da linguagem e da instância falsa do discurso mediante a existência das imagens, resolvendo a *aporía* do falso pela *atopía* das imagens icônicas. Então, Platão provavelmente não está sendo um analítico anacrônico na antiguidade, nem tampouco está vendendo o exercício da retórica como a arte mais poderosa de todas, flertando com a pós-verdade ao abandonar as imagens. Ele tenta construir um espaço e um local para a filosofia utilizando-se de ícones em vários momentos da sua obra e através disso elabora um amplo uso de imagens para exercitar a sua dialética, defendendo que o ser é, pode ser compreendido e pode ser comunicado a partir dos laços entre a verdade e todo o campo semântico da semelhança (*eikós*), dos ícones (*eikóna*) e do provável (*eikōtos*).

Nesse contexto, sobre a verdade, também precisamos compreender que a filosofia platônica não constituiu uma fala de uma posição interior à verdade, como uma en-verdade, ou uma hiper-verdade como se estivéssemos dentro da verdade, nem mesmo uma sin-verdade, como se houvesse simultaneidade

34 *Tratado do não-ente* de Górgias apresenta essa tese quando defende que o ser não é, se fosse não seria compreensível e se fosse compreensível não seria comunicável.

entre discurso e verdade. A resolução do problema do falso no *Sofista* se dá por uma estranha existência de imagens icônicas, que realmente existem. São imagens, similaridades, similitudes e semelhanças que acompanham todo o discurso relevante dos diálogos socráticos-platônicos e que carregam consigo uma etimologia de probabilidade (*eikōtos*) e semelhança (*eikós*), cuja raiz indo-europeia é *weik-*, que se associam o uso reiterado do “como se”³⁵.

Para compreender o *Sofista* temos que enfrentar o relativismo que abole as imagens e que defende que os discursos são eles mesmos sempre verdadeiros, como se o discurso fosse adjacente ou contíguo à realidade. Isso implica em se opor ao discurso como performance contínua, como se sempre estivéssemos em um campo de desenvolvimento da ficção porque o discurso e a imagem carregam o mundo consigo. Além disso, é preciso encontrar a alternativa não na certeza de uma proposição, mas na consciência da diferença e das distorções inerentes ao jogo representativo e semiótico da linguagem. A diferença entre filosofia e retórica na instância discursiva portanto seria feita com arte: ainda que a retórica sofística faça um amplo uso de imagens, só acredita nelas como um estatuto ontológico da identidade com o que as coisas são, de modo que nesse contexto o falso e a imagem não existem porque seriam sempre a coisa verdadeira que não existe em si mas apenas no discurso. Por outro lado, a filosofia faz uso das imagens consciente da diferença e dos limites dos instrumentos de que dispõe para o exercício da dialética e das contradições, indicando a diferença entre as coisas em si mesmas e o discurso. Por isso, o que está em jogo no *Sofista* é um resumo da mais refinada disputa ontológica, linguística e epistêmica sobre a possibilidade ou impossibilidade do discurso atingir, compreender e comunicar o ser.

Referências bibliográficas

ALMEIDA JÚNIOR, G. M. 2016. *Atopía* em Pierre Hadot (parte 1). *Archai*, Brasília, nº 18, sept. - dec., p. 347 -386.

_____. 2017. *Atopía* em Pierre Hadot (parte 2). *Enunciação*, Seropédica, v. 2, nº 1, p. 140-157.

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

_____. 2011. The Coy Eristic: Defining the Image that Defines the *Sophist*. In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. *Plato's Sophist: Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*. PRAHA: OIKOYMENH, pp. 278-310.

BOSSI, B.; ROBINSON, T. 2013. *Plato's Sophist Revisited*. Gottingen : De Gruyter.

COELHO, M. C. M. N. 2011. Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão. *Discurso*, São Paulo, n. 41, p.185-222.

CRIVELLI, P. 2012. *Plato's Account of Falsehood: a study of the Sophist*. New York: CUP.

DUNKER, C. 2018. Subjetividade em tempos de pós-verdade. In: DUNKER, C. et al. *Ética e pós-verdade*. Editora Dublinense.

EL-JAICK, A. P. 2019. Verdade, ficção, fake-news. *Fragmentum*, Santa Maria, v. 53, p. 41-57, jan/jun.

GÓRGIAS. 1999. Tratado do não-ente – Elogio de Helena. Trad. Maria Cecília M. N. Coelho. *Cadernos de Tradução*, n. 4, DF/USP.

35 Aqui cf. MARQUES, 2006, p. 175.

FLÓREZ, A. 2012. Entre la semejanza y la apariencia. La reflexión sobre la imagen y la captura del sofista en el *Sofista* de Platón. *Pensamiento*, vol. 68, n. 256, pp. 357-371.

FOUCAULT, M. 2011. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes.

FLORES-JÚNIOR, O. 2009/10. Tersites esquecido (Nota sobre a *parrêsia* segundo Michel Foucault) *Kleós*, n. 13/14, , p. 93-109.

FULLER, S. 2018. *Post-truth: knowledge as a power game*. London, New York: Anthem Press.

GREIMAS, A.; COURTÉS, J. 1983. *Dicionário de semiótica*. Trad. port. Alceu Amoroso Lima et al. Tomo I. São Paulo: Cultrix.

GILL, C. 1993. Plato on Falsehood - not fiction. In: GILL, C.; WISEMAN, T. *Lies and Fictions in the Ancient World*. Texas: University of Exeter Press, p. 38-87.

KAHN, C. 2013. Being and Not-Being in the Sophist. In. *Plato and Post-Socratical Dialogue: the return to the philosophy on nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

LIDDELL, H. ; SCOTT, R. ; JONES, H. 1996. *Greek-English Lexicon*. Oxford, New Ninth Edition. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>, (acesso em 10 ago. 2008).

MARQUES, M. P. 1991. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola.

_____. 2006. *Platão, pensador da diferença: Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

MESTI, D. 2017a. *Por uma diferenciação das imagens na República de Platão*. Belo Horizonte: Ed. UEMG.

_____. 2017b Aproximações entre os ícones, as imagens e os simulacros no *Filebo* e na *República*, *Enunciação*, Rio de Janeiro, 2 (n. 1) p. 119-139.

_____. 2018a Sobre o uso de imagens verossímeis pelo mestre socrático. *Fermentário*, Campinas / Montevideo, 2 (12), p. 78-92.

_____. 2018b Entre Diotima e Alcebiades: um estudo sobre as imagens no *Banquete* de Platão. In: Anais do VI Simpósio Internacional de Estudos Antigos do Grupo de Filosofia Antiga da UFMG: *philia/amicitia na Antiguidade*. Belo Horizonte (MG) Fafich/UFMG, 2018. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/VI_SIEA_philia/128211-ENTRE-DIOTIMA-E-ALCEBIADES-UM-ESTUDO-SOBRE-AS-IMAGENS-NO-BANQUETE-DE-PLATAO>. (Acesso em: 19/03/2021)

NOTOMI, N. (2021). Images and Imagination in Plato's Republic and Sophist. *The journal of Greco-Roman Studies*, v. 60, n. 3, p. 1-15.

OLIVEIRA, L. O. 2014. A εἰκαστική no *Sofista* de Platão. *Archai*, Brasília, n. 13, jul - dez, p. 53-60

OXFORD. 2023. Word of the year 2016 - post-truth. *Oxford Languages*, 2016. Disponível em: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016>. Acessado em 02/10/2023.

OWEN, G. E. 1971. Plato on Not-Being. In: VLASTOS, G. (ed.) 1971, *Plato: A Collection of Critical Essays*, I, Garden City: Anchor Books, p. 223-67.

PALMER, J. 1999. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press.

PALUMBO, L. 2013. Mimesis in the Sophist. In: BOSSI, B.; ROBINSON, T. *Plato's Sophist Revisited*. Berlin-Boston: De Gruyter, 269-278.

PARMÊNIDES. 2002. *Da Natureza*. Trad., notas e comentários José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola.

PLATÃO. 2011b. *Eutidemo*. Texto grego John Burnet. Trad., apres. e notas Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. Puc Rio / Loyola.

_____. 2003. *Parmênides*. Texto grego John Burnet. Trad., apres. e notas Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. Puc Rio; São Paulo: Loyola.

_____. 2001. *Teeteto - Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA.

_____. 2011a. *Sofista*. Texto John Burnet. Tradução Henrique Murachco, José Trindade Santos. Prefácio, Introdução e Apêndice José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. 1993. *Sophiste*. Trad., introd. e notas N.-L. Cordero. Paris: GF Flammarion.

_____. 1903. *Platonis Opera, Sophist*. Ed. BURNET, John. Disponível em: www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph. Acessado em: 08/04/2023.

GUILHERME, A. A.; ROCHA, G. R. 2022. O falso não é o verdadeiro: o problema das *fake news* na contemporaneidade à luz do diálogo *Górgias* de Platão, *Dissertatio*, 56, p. 187-212.

VASILIU, A. 2001. Dire l' image ou la parole visible chez Platon (sur le *Sophiste*, 216a-241e), *Dionysius* N. S. 19, p. 75-111.