
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Unidade e Multiplicidade no método diairético de Platão no Sofista

Unity and Multiplicity in Plato's diairetic method in the *Sophist*

Bárbara Helena de Oliveira Santos ⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-7163-8998>

barbaraholiveira@outlook.com.br

ⁱ Universidade Estadual de Campinas – Campinas – SP – Brasil.

SANTOS, B. H. de O. (2021). Unidade e Multiplicidade no método diairético de Platão no Sofista. *Archai* 31, e-03130.

Resumo: Ao colocar a *diairesis* em comunhão com a dialética, Platão rompe com a estrutura dicotômica-unívoca parmenídica; no Fragmento 2 do Poema *Da Natureza*, a deusa estabelece que há apenas dois caminhos para a verdade, um que *é* e outro que *não é*. Desses dois caminhos, Parmênides nega o segundo, afirmando que *é*

impossível conhecer o que *não é*: para o filósofo pré-socrático conhecer algo está relacionado ao *é*, logo, para ele, é impossível conhecer o que *não é*. De maneira que há, em Parmênides, uma cisão entre “*ser*” e “*não-ser*”. O desafio, ao qual nos propomos neste artigo, é explorar as implicações, para a *diairesis* no *Sofista* de Platão, quanto à afirmação parmenídica sobre a impossibilidade cognoscível a respeito do *não-ser*.

Palavras-chave: Platão; Ser; Ontologia; Unidade; Dialética; Linguagem.

Abstract: By placing *diairesis* in communion with the dialectic, Plato breaks with the dichotomous-univocal Parmenidean structure; in Fragment 2 of the poem *On Nature* by Parmenides, the goddess establishes that there are only two routes to the truth, one that is and one that is not. Of these two, Parmenides denies the second, stating that it is impossible to know what is not: for the pre-socratic philosopher to know something is related to what is, therefore, for him, it is impossible to know what is not. So, in Parmenides, there is a split between “being” and “not-being”. Therefore, our objective in this article, is to explore the implications, for the *diairesis* in Plato's *Sophist*, of the Parmenidean affirmation that non-being is impossible to know.

Keywords: Plato; being; ontology; unity; dialectic; language

Introdução

A pergunta sobre o *ser* surge, no *Sofista*, a partir da busca sobre a natureza do sofista, qual seu gênero e qual a sua técnica; isto é, procurar saber e definir claramente o que o sofista é (*Sph.* 218c). Tendo em vista essa questão, o Estrangeiro de Eleia busca, por meio de um *logos*-definição, mostrar o que é o sofista. Para isso, e conforme costumeiro movimento diairético, Platão efetua uma série de divisões que permite produzir formulações (*logoi*) que se aproximam cada vez mais, em decorrência das sucessivas divisões, do gênero do sofista.

Contudo, esse método diairético¹ por si só exige que as divisões sejam feitas por suas articulações naturais (*Phdr.*. 265e) que exige, por sua vez, um certo conhecimento e entendimento metodológico que já realiza a divisão onde ela deve acontecer, sendo assim, essa divisão é, aos olhos de quem a realiza e de acordo com essa premissa expressa no *Fedro*, sempre *boa*. Essa técnica do “corte por articulações naturais” é apresentada no *Sofista* (226c) como a técnica da divisão (*diaretike*) ou da separação (*diakritike*).²

Segundo Platão deve-se sempre cortar entre (*diatemein*) os *gene/eide/ideai* naturais (*Fedr.* 265e; *Pol.* 262b1) e, sendo assim, há gêneros que ao serem ‘cortados’ em suas *eide* naturais ou constituintes apresentam mais de duas *eide* “sob” ele. Nas palavras de Philip (1966, p. 346), “(...) você não cria a sua divisão. Você encontra onde a natureza fez suas espécies divisíveis, como um assado é divisível. Você corta no ponto da divisão natural”. I.e, é preciso cortar justamente sobre os limites entre as Formas, sobre estes pontos nos quais elas ao mesmo tempo se “tocam” e se “separam”. Tais linhas divisórias naturais entre as *eide*, que aparecem nos esquemas divisionais, sempre têm um caráter duplo: por um lado, são onde elas “se tocam”, os “lugares” onde se dá um tipo de comunidade entre elas; e, por outro lado, tais linhas são os horizontes naturais mantidos pela identidade de cada uma das Formas.

É preciso lembrar que a unidade faz, e sempre fez, parte do discurso de Platão, portanto, nenhum discurso poderia, mesmo que com vislumbres aporéticos, tornar-se plural em seu fim, já que este é em vista da dialética. Nos diálogos em que o Sócrates-platônico é o interlocutor, assim como o Estrangeiro, Platão, busca justamente “aquilo que permite, no plano das Formas, que haja uma unidade que seja a unidade de uma multiplicidade” (MARQUES, 2006, p. 226).

¹ A discussão acerca da validade e eficiência do método diairético enquanto um método *dialético*, bem como os problemas e teses apresentados por outros comentadores foi apresentada por nós em SANTOS 2020. Para os devidos fins deste artigo consideramos a *diáresis* um método eficiente e dialético.

² Consideramos que o método de divisão exposto no *Fedro* é o mesmo método exposto no *Sofista*, respeitando algumas diferenças não essenciais.

Isso quer dizer que, no *Sofista*, a comunhão das Formas, a ligação das imagens e das definições, é aquilo em que se compreende o discurso enquanto unidade daquilo que é e que pode ser dito, tanto como são, quanto não são.

Donde que todas as divisões, anteriores à sétima, exploram um aspecto e uma crença sobre o sofista, com o objetivo de desmistificá-lo e poder, enfim, defini-lo. Sem as divisões anteriores, não seria possível concluir de maneira satisfatória o que é o sofista, porque, o método, se esforça para conceber uma definição adequada ao que se “caça”.

Analisando as divisões em conjunto e não como um método restrito que se esgota em cada divisão, é possível perceber como cada divisão explora o que a anterior ainda não explorou ou aprofundou. Assim, cada divisão subsequente busca explicitar o gênero, as formas, ou as artes, que podem vir a se revelar como uma definição de uma definição, um eidos definido a partir de um eide definido em uma divisão anterior. Nesse sentido, é remontando a pirâmide dierética que se constitui uma definição (Sph. 231b-e).

Para Platão, não haveria princípio superior às ideias e nem uma seria ontologicamente posterior a outra nem lhe era imanente a título de parte (CHERNISS, 1993, p. 128). Em outras palavras, Platão parece indicar que os eide “formam uma rede que, embora existam pontos que se conectam a mais pontos que outros, todos estão no mesmo patamar, nenhum acima do outro, isto porque, o Estrangeiro não considera um tipo mais alto do que o outro” (BENARDETE, 1984, p. 90).

O que se pretende indicar aqui é a característica essencial do método em apresentar e tornar possível que se reconheça e encontre o mesmo ente sob diversos caminhos e pontos de vista, sem que o ente deixe de ser. De modo que, epistemologicamente e ontologicamente traçasse outras rotas legítimas, para além dos métodos já apresentados nos diálogos conduzidos por Sócrates, no alcance à verdade. Para tratar a questão ontológica em relação à dialética no *Sofista*, é preciso, primeiramente, apresentar a

consequência do monismo eleata à luz da questão discursiva apresentada no *Sofista*. Tendo isso em vista, comecemos expondo a lógica eleata.

A tese parmenídica

Das duas vias (uma que *é* e outra que *não é*), é necessário no caso parmenídico uma escolha unidirecional, pois é “totalmente necessário ser ou não (ser)” (B8, 11), além disso, só se pode pensar “é” e “não é” (B2) e, como as duas excluem-se uma a outra, a escolha de uma implica na renúncia à outra. No fragmento 6, Parmênides, ou a deusa, aponta uma direção entre as vias: “é necessário dizer e pensar isto que o ser é: pois é possível que seja e não é possível que seja o que nada é”. Com isso, “apenas uma estória de um caminho resta: que é” (B8), o caminho negativo, é tido como indizível, impensável (B8), não pode ser apontado, uma vez que não é informativo (B2).

Como o não-ser é indizível, não há um sujeito para o caminho negativo. Ora, se nada pode ser dito daquilo que não é, dele não há como extrair ou produzir um enunciado, à medida que dizer o que não é equivale a nada dizer. Assim, é impossível haver um sujeito para o não-ser.

Com isso, afirma-se a via: “é”, sendo que a outra é rejeitada: “não é” (B2.5) ou “não ser” (B2.7), não havendo, então, possibilidade para uma terceira via, pois são mutuamente excludentes: uma afirma o que a outra nega. De modo que, nas palavras de Santos (2000, p. 86) Parmênides, “vê o pensamento como realizando duas funções: afirmação e negação. Cada uma dessas é idêntica a si mesma e diferente da outra, não havendo outra alternativa além delas”; nesse sentido, há apenas uma via e a escolha de uma resulta na impossibilidade de outra, separando assim ser e não-ser.

Assim, o nous, impõe a necessidade de escolher uma via e rejeitar outra. O não-ser ou não é aparece no poema como algo a ser excluído. Isso se dá não porque ele não possa ser apresentado como um caminho de investigação, mas porque apesar de ser apresentado ao pensamento, quando investigado, aparece como um caminho vazio,

e “em tudo ignoto” (B2.6), uma vez que o não-ser não tem referentes ou sujeitos, e não é dizível, sendo assim definido como impensável (B8.17).

O é passa a ser, então, o objeto único do pensamento “pois o mesmo é pensar e ser” (B3). Deste modo, afirmando a relação entre pensar e ser, Parmênides mostra a impossibilidade do não-ser para o conhecimento: só aquilo que é pode ser pensado. Essa relação, entre ser e pensar, é estabelecida como um princípio, não sendo apresentada nenhuma justificativa para ela ao longo do poema. Além disso, mais adiante (B6) Parmênides vincula essa função do pensar à função do dizer, de modo que pensar e dizer devem estar sempre relacionados àquilo que é. Com isso, o filósofo pré-socrático mais uma vez exclui o não-ser do discurso, negando a ele qualquer possibilidade de expressão.

Assim, na via da verdade está o é, que tem seu sentido ampliado a partir dos “sinais do ser” (B8) para a noção de identidade, isto é, a noção de ser aparece como idêntico a, na noção eleata. De maneira que, o não-ser torna discurso ilegítimo, tendo em vista que dizer o não-ser daquilo que é, seria aplicar o não a possibilidade do discurso. Em outros termos, não cabe negação ao predicado ampliado do ser, pois, essa negação, não consegue encontrar um referente.

Em vista da impossibilidade da negação, Parmênides renuncia os enunciados negativos, restringindo o discurso, fundamentalmente, àquilo que é. Isto é, o discurso legítimo diz respeito o ser em relação a si mesmo exclusivamente, uma vez que este é o único modo de afastar a contradição, e essa relação corresponde a dizer que o ser é uno.

No fragmento 8 é afirmado: “[o ser é] um todo homogêneo–, uno, coeso” (B8.5-6), ou monogênio, como sugere Curd (1998, p. 71): aquilo que é, é um todo unificado, que não tem nenhuma relação com o que não é. A homogeneidade ou monogeneidade garante ao ser coesão, justamente por estar implicada a indivisibilidade daquilo que é. Assim, é assegurado ao ser “um único gênero” (B8.4), conseqüentemente não há nada que impeça a relação coesa que o ser

tem consigo mesmo, além de ser garantida a inexistência de divisões internas naquilo que é, pois não há dessemelhanças que permitam divisão.

O ser, que “nem é divisível, visto ser todo homogêneo”, pode ser apreendido pelo nous, pois não há nada que o torne plural e disperso. A rigor, atribuir ao ser o predicado uno faz dele cognoscível ao pensamento, mais do que isso, faz com que o é não tenha possibilidade de ser conduzido à via negativa. No cômputo geral, é deste modo que se dá o monismo eleata: há, apenas, uma “coisa real”, conduzindo a uma homogeneidade entre logos e ser. No monismo eleata, discurso e ser são equivalentes, significando que os termos do enunciado mencionam a mesma coisa, uma vez que o é (o ser) do discurso refere-se ao é de identidade.

Em suma, ser e não-ser separam-se completamente, delimitando, assim, apenas duas vias de investigação, em que a escolha de uma via exclui a outra. A escolha dessas vias é determinada a partir e pelo princípio de que pensar e dizer são sempre pensar e dizer aquilo que é. Nesse sentido, a investigação que pode ser dita lógos é aquela que pensa e diz o ser em relação a si mesmo, uma vez que não é cabível ao nous uma relação do ser e do não-ser.

O que o Estrangeiro objetiva mostrar é que esse princípio implica na impossibilidade do discurso informativo. Mais do que isso, a partir de Sph. 251a, o Estrangeiro mostra que mesmo se não considerar o ser como uno, esta implicação continua presente. A problemática que envolve essa noção e a crítica do Estrangeiro se dá porque, na medida em que a lógica eleata impossibilita o discurso informativo sobre o ser, pois “mesmo um mínimo discurso informativo deve ter alguma complexidade podendo produzir o requisito de que a coisa colocada em palavras deve constituir-se de partes. Assim, colocar em palavras pode ser uma performance complexa, por consistir em uma menção sucessiva de partes (MCDOWELL, 1982, p.129-130).

Ao minar essas condições básicas, encontramos-nos entre os sofistas e os eleatas. Com os sofistas é impossível dizer o que as coisas são em si, porque elas são para cada um e a cada circunstância

e, como consequente, “as coisas não são nada além da representação que se tem delas, e a linguagem possui uma autonomia com relação ao ser” (SOUZA, 2009, p. 23), resultando na mesma consequência da tese parmenídica: a impossibilidade do caráter informativo do discurso.

O argumento sofístico sobre a impossibilidade das falsas crenças fundamenta-se a partir da tese parmenídica de um não-ser absoluto. Uma vez estabelecido que o não-ser não pode ser concebido pelo pensamento ou dito pelo discurso, a noção de falsidade torna-se contraditória, pois o falso implica o não-ser. Segundo Crivelli (2012, pp. 63-70), o argumento sofístico contra a falsidade (240c-241b) pode ser dividido em duas descrições: uma descrição unipolar da falsidade e outra bipolar da falsidade. A primeira vincula a falsidade às coisas que não são, isto é, a falsidade consiste em crer no que não é. Já a segunda, vincula a falsidade tanto às coisas que não são quanto às coisas que são. Com esta última, Crivelli aponta para a diferença entre crenças afirmativas falsas (quando acredita-se que o que não é, ou seja, afirma-se o que não é) e negativas falsas (quando acredita-se que o que é não é, isto é, nega-se o que é).

Como a argumentação sofística contra a possibilidade do discurso falso funda-se sobre o princípio eleata da impossibilidade do não-ser, é preciso que o Estrangeiro e Teeteto considerem a possibilidade do não-ser ser, para isso, faz-se mister admitir o caminho proibido pela deusa, o não-ser e mostrar.

No Sofista, Platão aborda criticamente a noção de que apenas um caminho é válido do poema de Parmênides, ao colocar o alcance da verdade como algo resultante de vários caminhos que, no limite, se convergem. Nesse sentido, o filósofo esmiúça a lógica eleata na perspectiva da sua própria dialética (DIXSAUT, 1987) e isto é caro à filosofia platônica, tendo em vista que o monismo eleata aniquila a múltipla participação das Formas uma com as outras, e como consequente, não seria possível reconhecer a articulação entre unidade e multiplicidade. Dessa maneira, as divisões feitas no Sofista, entrariam em um limbo de não participar de um todo por não derivar de uma única rota. Ao romper com esta estrutura eleata,

Platão reconhece a articulação entre unidade e multiplicidade, para isso, o Estrangeiro precisa renunciar a via impossibilitada pela deusa, isto é, a renunciar à impossibilidade de um discurso que ligue “não-ser” e “ser” (O’BRIEN, 1995, p. 13).

Segundo O’Brien (1995), não condena-se totalmente a via do não-ser. Na verdade, também para o Estrangeiro o não-ser é indizível e incognoscível quando isolado, enquanto uma completa ausência de ser. Este não-ser absoluto, comum a Parmênides e ao Estrangeiro, não pode ser tema do lógos, isto porque, a ele não se liga nada, dele não se refere ou predica coisa alguma.

É apenas nesse sentido absoluto de não-ser que há uma comunhão de pensamento entre os dois eleatas, pois o Estrangeiro apresentará um não-ser entendido como Outro ou Diferença. Este “novo” não-ser aparece como uma terceira via, uma via tão apropriada e cognoscível como a via do ser. O que Platão parece apontar é um não-ser que consiste em “partes do Outro” (258c): o não-Alto, o não-Belo, e todas as Formas similares definidas em contraste com outras Formas que existem. Neste sentido, este não-ser não significa algo contrário ao que existe, mas apenas algo diferente (SAYRE, 1976, p. 582-583). Além disso, aparecerá como aquilo que torna o discurso e o conhecimento inteligível em um todo. É este novo não-ser que torna possível o discurso informativo, que faz com que o lógos diga o ser e o não-ser das coisas.

A noção de não-ser é desdobrada em três: o não-ser entendido tal qual em Parmênides, um absoluto nada (Sph. 237b-239c); o não-ser em relação ao conceito de imagem (Sph. 239c-240c); e o não-ser associado à possibilidade do discurso falso (Sph. 240c-242b). Estes desdobramentos são importantes para entendermos a relação entre ontologia e discurso para Platão. Façamos, então, uma breve análise da noção de não-ser platônica.

Os três primeiros aspectos da aporia dizem respeito à possibilidade de dizer o não-ser no sentido absoluto eleata. A primeira aporia decorre da impossibilidade de dizer o não-ser no sentido estabelecido por Parmênides, isto é, como aquilo que não é

de forma alguma (to medamos on). O primeiro aspecto da aporia refere-se à impossibilidade discursiva do não-ser e mostra, ao mesmo tempo, as exigências do discurso informativo.

A aporia surge a partir da audácia de supor o não-ser como ser e em pronunciar o que absolutamente não é (Sph. 237a-b). O Estrangeiro propõe investigar sobre aquilo a que o nome não-ser pode ser aplicado, contudo, este não pode ser aplicado a qualquer ser que seja ou a alguma coisa, pois o que não é não tem a que se referir, como também não tem o que descrever, pois não é possível atribuí-lo ao ser (Sph. 237c) e, com isso, não é possível que o não-ser seja referível a “alguma coisa” já que a coisa sempre se aplica ao ser, visto que “dizer alguma coisa” é comunicar sempre “o que é” (AUBENQUE, 1991, p. 373). Nas palavras de McCabe (1994, p.194), “‘o que não é’ não pode ser ‘aplicado a’ alguma das coisas que são. Portanto não pode ser aplicado a algum algo, a fortiori, desde que todas ‘as coisas’ sejam coisas que são”. A função do nome, (ter um referente) não pode ser exercida pelo não-ser, e mesmo se fosse exercida não seria feita corretamente.

Ora, o não-ser não é apenas não referível, como também é não descritível, porque, na descrição, alguma coisa é anexado àquilo que é. Contudo, não é possível acrescentar algo àquilo que não é, pois enunciar algo significa enunciar alguma(s) coisa(s). A aporia surge porque, ao mesmo tempo, é impossível pensar ou falar o não-ser sem nenhuma determinação (SELIGMAN, 1974, p. 15), pois, para enunciar ou pensar o não-ser, é preciso que ele refira-se a algo (tì), e este algo é singular, distinto dos demais e tem determinação própria.

Sendo assim, tì sempre se refere a algo que é e o discurso sempre diz um algo (Sph. 237d). Sendo impossível atribuir ao não-ser uma determinação, pois não há “algo” que lhe possa ser atribuído, dizê-lo, seria, então, dizer um não algo, o que permite ao Estrangeiro concluir que o não-ser nada enuncia, e enunciá-lo significa nada dizer (medèn légein). De acordo com Kostman (1973), aquele que faz um enunciado deve enunciar algo que é, mas apenas se o enunciado for verdadeiro poderá enunciar-se algo real. Se faz um enunciado falso, então, o suposto conteúdo do enunciado, aquela parte da realidade

em que o enunciado pretende corresponder, não faz totalmente parte da realidade. Assim, aquele que faz um enunciado falso nada enuncia.

Nas palavras de Marques (2006, p. 163), “não se pode admitir que aquele que enuncia alguma coisa (ti) não enuncie nada (medén), mas, por outro lado, pronunciar o que não é (mè ón fthéngesthai) implica em dizer nada (oudè légein)”. Como não podemos atribuir ser, unidade ou pluralidade ao não-ser, a única possibilidade frente a isso seria, segundo o Estrangeiro, permanecer em silêncio.

Com esse não-ser absoluto, que não é atribuível a nada, do qual deriva essa primeira aporia, o sofista se escondeu em um refúgio inextricável (CORNFORD, 1935, p. 210). Ora, se o não-ser não pode ser dizível, quiçá pensável, não podemos acusar os sofistas de criar simulacros em seus logoi, muito menos poderíamos acusá-los de “mostrar e parecer sem ser” (Sph. 236e), uma vez que Parmênides confere validade aos logoi sofistas na justa medida em que impossibilita a vida do não-ser. Assim, seguindo a perspectiva eleata, o sofista entende que dizer o não-ser é não dizer nada, e com isso, ele não profere de modo algum um discurso falso, pois essa via é impossibilitada pela deusa.

No entanto, para deusa recusar a via do não-ser, ela precisa, necessariamente, pronunciar o nome “não-ser” e designa-o por um termo, com isso, faz dele um caminho que não é um caminho. É isso que o Estrangeiro realça e transforma em aporia: pois a própria deusa falava do “não-ser” mesmo ele sendo um caminho impossível e impensável, fazendo dele exatamente aquilo que proibiu.

Com efeito, resulta desse não-ser explicitado, um nome (onóma) que aponta para algo inexistente, desse modo, o não-ser absoluto, o não-ser nos moldes eleata, não pode ser predicado de alguma coisa, uma vez que a via de denominar algo com determinação está proibida e, conseqüentemente, a capacidade de se referir ao ser também lhe é impedida.

Na seqüência, o Estrangeiro atribui à aporia uma questão como “aquela que dentre as dificuldades é a maior e a primeira, pois é em torno do seu próprio princípio que tudo acontece” (Sph. 238a). Tal

princípio estabelece que ao ser é possível unir-se a algum outro ser, no entanto, este gera um questionamento: seria possível que ao não-ser una-se o ser? (Sph. 238a)

O número em sua totalidade é o ser (Sph. 238a) e, sendo assim, é possível unir o número ao ser, de maneira que é possível afirmar que o ser é tanto uma unidade quanto uma pluralidade (238b). Contudo, a partir do próprio princípio, não é possível ligar o não-ser ao “um” ou ao “muitos”, tendo em vista que seria uma determinação numérica. A aporia surge porque, ao mesmo tempo, é impossível pensar ou falar o não-ser sem nenhuma determinação (SELIGMAN, 1974, p. 15): para enunciar ou pensar o não-ser é preciso ligá-lo ou a unidade ou a pluralidade numérica (Sph. 238c; 239b), pois é recorrendo ao número que o pensamento poderia apreender o não-ser. Sendo assim, para falar ou pensar o não-ser é necessário infringir o princípio estabelecido anteriormente, com efeito, devemos seguir a perspectiva de Parmênides e tratar o não-ser como impensável, inefável, impronunciável e inexprimível (Sph. 238c), uma vez que não podemos ligá-lo a uma unidade ou a uma pluralidade, estas sendo atribuíveis – conforme visto – apenas ao que é.

Por conseguinte, o não-ser torna-se impronunciável, não podendo dele constituir algum discurso, tendo em vista que ele não é descritível (SELIGMAN, 1974, p. 15), e que falar sobre algo pressupõe o estabelecimento de relações entre os seres. Pressuposto este, que o não-ser absoluto (eleata) não cumpre, uma vez que não é justo nem correto ligar ser e não-ser (Sph. 238c). Assim, o não-ser não contempla as exigências “de algo que pode ser dito pelo dito: ser algo uno inserido em múltiplas relações com outros seres [... indicando] que um nome só tem valor discursivo quando puder ser tema de um enunciado com sentido” (SOUZA, 2009, p. 78). Ora, seguindo a lógica eleata, o não-ser absoluto não pode ser tema pois é considerado um completo nada e, sendo assim, não possui valor discursivo uma vez que o nome não-ser não cumpre a exigência de ter o algo ao que se referir.

Essa questão nos leva ao problema da alteridade, tendo em vista que o núcleo da aporia reside em mostrar que é intrínseco à

compreensão de qualquer ser um outro ser, e que a este outro ser alguma coisa possa se ligar. A sequência do diálogo nos apresenta o número como este outro ser: aquilo que é, ou é um ou é muitos e, com isso, demonstra um predicado do ser, ele é um ou é muitos. Dito de outro modo, enunciar algo significa estabelecer relações entre os seres e, por mais simples que seja esse enunciado, o ente obrigatoriamente deverá estar ligado ao número (é um ou muitos), número este entendido como predicado.

A dificuldade evidenciada por essa aporia consiste em mostrar que a ontologia parmenidiana não cumpre a exigência discursiva, na medida em que um ser uno, concebido como pura identidade, não admite nenhuma “possibilidade de uma diferença que funde a multiplicidade no ser e com relação ao ser”. No entanto, o não-ser absoluto também não admite esta possibilidade, muito menos admite discurso (pois ele é impensável e inefável), nos levando, então, a uma única possibilidade: “só um não-ser que é poderia fundar a multiplicidade dos seres que são e que não são, ao mesmo tempo” (MARQUES, 2006, p. 166)

O terceiro aspecto da aporia é ainda mais contundente que os anteriores, e diz respeito ao exame do não-ser absoluto. A dificuldade reside no fato de que tentar refutar o não-ser significa cair em contradições inevitáveis (Sph. 238d). Tendo em vista a conclusão do segundo aspecto que proíbe a possibilidade de participação do não-ser na unidade ou na pluralidade, isto é, a possibilidade de definir e de nomeá-lo, o paradoxo encontra-se formado na justa medida em que para negar o que não é, o Estrangeiro o trata como uno, dizendo “o” não-ser (Sph. 238d), ou seja, ao nomear o não-ser o Estrangeiro o enuncia através da unidade.

Além disso, quando tratou-se o não-ser como impronunciável, impensável, inefável, e inexprimível, assim o fez porque a ele não cabia ser ligado ao ser, e apenas ao ser é atribuível unidade e pluralidade; contudo, o não-ser estava sendo expresso como unidade, isto é, ele estava sendo ligado ao ser, levando, assim, os interlocutores a uma contradição inevitável.

Apontando para a impossibilidade discursiva do não-ser, por não ser algo determinado, as aporias nos mostram aquilo ao que a possibilidade do discurso está condicionada, a saber, de que modo deve ser aquilo que é dito pelo discurso, sempre pressupondo-se o princípio de que dizer é dizer algo, e este algo deve ser uno (um ente determinado) e múltiplo (pode ser reconhecido em meio a muitos entes), mas, ao mesmo tempo, tem sua identidade preservada nesta unidade e multiplicidade exigida pelo “algo” do discurso informativo.

Para enfrentar a tese sofisticada é preciso, segundo o Estrangeiro, mostrar que os enunciados se ligam ao não-ser, pois os sofistas, na tentativa de separar absolutamente linguagem e ontologia (HARTE, 2015, p. 281), diriam que alguns gêneros ligam-se ao não-ser, mas o discurso não seria um desses gêneros.

No esforço de compreensão e viabilização predicativa do logos (SANTOS, 2018), o Estrangeiro ressignifica a noção de ser que, considerando a diferença, fundamenta a possibilidade de predicar, pois apenas assim será possível um discurso informativo. Além disso, é preciso uma correspondência entre logos e ser, para que o discurso seja tratado como uma expressão da realidade. Em vistas a essa abordagem discursiva, o Estrangeiro precisa de uma nova ontologia que o permita fundamentar as condições, as bases do discurso.

Articulação entre unidade e multiplicidade

Com todo o exposto nos é possível concluir que a articulação entre unidade e multiplicidade como característica do *ser*, indica a realidade a partir de suas partes e não como um bloco e, além disso, reconhece a diferença entre significado e valor de verdade do enunciado. Assim, a qualidade do discurso, verdadeiro ou falso, se dá pela estrutura sintática, pelo entrelaçamento entre verbos e nomes.

O que nos é apresentado no Sofista, é distinção entre função dos substantivos (nomear) e a função dos verbos (expressar ações: 262a) e, com isso, aponta para uma característica do logos: só quando essas duas funções estiverem entrelaçadas e articuladas, ele poderá

alcançar o real, nesse sentido, as definições tidas ao longo do Sofista, não podem ser constituídas apenas por um conjunto de nomes que se articulam aleatoriamente.

Parece-nos que as divisões, das quais as definições originam-se, se esforçam para mostrar essa característica discursiva: o discurso não é uma mera nomeação, como era na teoria eleata, mas um complexo de nomes que se relacionam entre si, sem que percam sua unidade e que mostram esse entrelaçamento.

Entrelaçamento e *diairesis*

Como, para Platão, o discurso diz algo sobre o *ser*, a *diairesis*, enquanto representante da dialética, “busca o gêneros em que cada coisa está incluída, apresentando suas determinações essenciais” (SOUZA, 1997, p. 81), nesse sentido, “o discurso [...] é necessariamente sobre alguma coisa” (Sph. 262e) e, assim sendo, é afetado por uma qualidade (Sph. 262e).

Podemos analisar esse caráter qualitativo a partir das formas e das letras (261d), a partir das ligações que estas fazem e das redes que se articulam a partir dos elementos que se separam ou se unem. O que o logos diairético faz é estabelecer, dentre as ramificações, os predicados que entre si e ditos em ordem, combinam, fazem sentido, encaixam e ajuntam e aqueles que assim não fazem (261e).

A *diairesis*, “evita os perigos das unificações ou sínteses isoladas” (PAVIANI, 1998, p. 825), evidenciando a diferença entre uma despretensiva sucessão de nomes (que não indica algo), e a combinação (*symploke*), está sim indica algo: indica um significado de algo, pois é uma

sucessão acompanhada de ligação [...] [possibilitando] a significação [que] só ocorre no entrelaçamento das diferenças, articulação de diferentes nomes suscetíveis de serem postos em relação uns com os outros (é nessa medida precisa que a alteridade, que torna possível a combinação, é condição para a significação)” (MARQUES, 2006, p. 312).

No plano argumentativo sobre o método diairético, podemos dizer que as definições obtidas ao longo do Sofista, só foram possíveis por ter sido mostrado, com as divisões, aquilo de que o sofista participa e aquilo de que não participa, de qual arte ele participa e de qual não participa.

Contudo, também podemos perceber que essas divisões não são procedimentos solitários, que, construída uma definição, não voltam mais a participar do discurso. As divisões se entrelaçam na justa medida em que se articulam para formar a sétima e última definição, pois o valor de significação desta só é possível graças a união das divisões, que mostram suas significações nas definições precedentes. Isto é, antes da sétima definição, já passou-se pela busca daquilo que o sofista participa ou não, é ou não é, e pode-se articulá-los nos planos de alteridade. Com isso, nas palavras de Marques, “pode-se ir do entrelaçamento (intralinguístico) à comunicação entre gêneros (extralinguística), operando a significação (intra e extralinguística ao mesmo tempo)” (2006, p. 315).

Fundamentalmente, o entrelaçamento faz parte do discurso, isto é, o entrelaçamento faz com que o discurso seja um discurso: um discurso que vai além do ato de nomear, mas que realiza alguma coisa. O discurso transcende a nomeação, a partir da diairesis, tendo em vista que por ela o nome torna-se algo mais do que um elemento tautológico, a divisão confere importância ao nome na medida em que abre deles vários “braços” e “caminhos”, ao abrir esses vieses, o estrangeiro entrelaça o nome com elementos, que justapostos e em congruência produzem um sentido (o que permite que as divisões ofereçam definições acerca do gênero sofístico).

Só é possível uma definição (para além da nomeação) daquilo que entende-se e atribui-se algum significado, isto é, o ato de significar só é possível a partir do entrelaçamento das formas. A unidade faz com que seja possível o discurso, pois a relação de significação deriva da noção de unidade, então, se foi possível de uma série de divisões haver seis definições, é implícito que ali há uma unidade que torna possível homologar as divisões em definições.

Nesse sentido, as divisões se entrelaçam formando uma definição, entrelaçamento (*symploke*) este que exige um acordo entre unidade e multiplicidade de algo que é tema do discurso,

[...] ao falarmos do “homem” damos-lhe múltiplas denominações. Atribuímos-lhe cores, formas, grandezas, vícios e virtudes; em todos esses atributos, como em inúmeros outros, não afirmamos apenas a existência do homem, mas ainda do bom, e outras qualificações em número ilimitado. O mesmo se dá com todos os objetos: *afirmamos, igualmente, que, cada um deles é um, para logo a seguir considerá-lo múltiplo e designá-lo por uma multiplicidade de nomes.* (*Sph.* 251a)

A necessidade de tratá-lo como uno ou múltiplo, representa a estrutura predicativa do discurso: aquilo que é, é um algo determinado que além de assim ser, também é um outro que ele mesmo: é múltiplo e uno. O que já indica a alteridade como o pressuposto do discurso; o homem é homem, mas também é um outro, uma vez que está ligado a predicados que não dizem respeito à natureza do próprio ser.

Nos termos de Cornford, o problema não está em algo específico (“homem”) participar de mais de uma Forma (tanto de “bom” quanto de “branco”), para o comentador, isso seria “mera pedância” (CORNFORD, 1935, p. 254). O que estaria sendo exposto em 251a-c é a “lacuna” deixada pela lógica eleata entre unidade e identidade e o logos que designa a única e mesma coisa por uma pluralidade de nomes.

Essa “lacuna” deve ser investigada, pois a lógica eleata - com o conceito do logos como nomeação e a relação entre identidade (como o sentido exclusivo de ser) e unidade - faz com que a predicação seja impossível: “se não há outro termo além do ser, mas apenas o nome ‘que é’, não há sentido em falar de predicados, uma vez que estes supõem a diferença entre o nome e a qualidade, e a postulação de entidades diferentes” (CAVALCANTE FILHO, 2013, p. 117).

Na tese parmenídica, a predicação está fadada à impossibilidade, pois ela exige a relação do ser com o não-ser. Na linguagem do

Estrangeiro, a predicação está ligada ao fato de “atribuir [a uma coisa] muitos nomes” (pollois onomasi tauton touto: 251a), este fato é o “mais natural” (232a) pois a predicação está fundamentada estruturalmente na ontologia que os entes se relacionam, em recíproca comunidade (SILVA, 2012). O que o Estrangeiro propõe é que a mútua relação entre os entes reflete em um discurso, e é “da mútua combinação das formas que o discurso nasce” (259e).

Notamos, portanto, que o problema é gerado como consequência do pressuposto parmenídico “só um é” que impossibilita a predicação e, no limite, também impossibilita o discurso informativo, tendo em vista que no discurso informativo dizer é, fundamentalmente, dizer algo, aquilo que é dito pelo discurso deve ser reconhecido dentro uma multiplicidade de coisas, pois aquilo que o discurso diz, além de ser algo determinado, também participa da unidade permitindo que, dentre uma multiplicidade, possa-se reconhecer e dar sentido para as coisas ditas.

Para demonstrar a unidade e diferença de todos os entes, Platão contempla sua ontologia a partir da relação entre os cinco gêneros supremos, a saber, Ser, Mesmo, Outro, Movimento e Repouso. Estes são os gêneros mais fundamentais, o entrelaçamento que há entre eles serve como uma espécie de padrão para a relação entre os seres. Todavia, o Ser, o Mesmo e o Outro possuem maior extensão de participação, pois, mais do que se relacionar com tudo, eles também são causas da mistura das demais formas. Nesse sentido, “temos na tríade do 'ser', do 'mesmo' e do 'outro', as determinações ideais, necessárias e suficientes, que definem o estatuto ontológico de toda a Ideia” (VAZ, 1954, p. 145).

Além disso, com a teoria da participação, Platão permite que se diga que os entes são ou que não são. São, ao participar do Ser e do Mesmo, não serão, quando participar do Outro, “o Outro é uma alteridade-una que unifica as múltiplas alteridades, é a causa da diferença em todos os seres [...] é um ser, o verdadeiro ser daquilo que é diferente, enquanto diferente” (MARQUES, 2006, p. 234). Agora, com a proposta ontológica de Platão, não há um absoluto nada, o não-ser é um outro, que está envolvido pelo o que é, em outras

palavras, “sempre que dizemos não-ser, não dizemos algo contrário ao ser, mas apenas outro” (*Sph.* 257b).

Não obstante, a participação possibilita o fundamento ontológico para o logos que afirma o não-ser de alguma coisa, rompendo, assim, com a rigidez da lógica eleata. A teoria da participação estabelece condições para que o discurso e a filosofia³ sejam possíveis, e a predicação possibilita o entrelaçamento dos gêneros que, no discurso, significa o conjunto de nomes que “através do entrelaçamento das formas entre si o enunciado se gera para nós” (259e). Parece-nos, então, que a participação permite ao discurso contemplar e retratar a realidade, nesse sentido, *symploké* discursiva ocorre a partir ramificações do próprio discurso, nas palavras de Marques (2006, p. 306) “o que importa é estabelecer através do discurso, os laços que os seres podem tecer entre si e como eles se constituem e, ainda, penas de que modo os discursos mostram (ou não) esse entrelaçamento que existe entre eles [os entes constituintes da realidade]”. Com efeito, o discurso

nos dá alguma indicação relativa às coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente que nomeia, e, a esse entrelaçamento, damos o nome de discurso. (*Sph.* 262d)

Fundamentalmente, o discurso não se limita a nomear, sua principal característica é dizer algo que simboliza a realidade. Isolados, os termos do discurso não fazem jus a função referencial, pois indicam apenas nomes ou ações, mas que não estão relacionadas com nada, a bem dizer, estão soltas e só ganham sentido quando estão devidamente entrelaçados, tendo, então, a possibilidade de dizer algo sobre a realidade, correspondendo, então, à função relacional.

É preciso, agora, elucidar como discurso e ontologia estão relacionados, para ficar claro o porquê de Platão ter confrontado a

³ É preciso lembrar que, para Platão, a filosofia está ligada ao discurso.

lógica eleata e proposto uma nova ontologia, para isso, faz-se mister explicitar a natureza do discurso.

Na compreensão da relação entre discurso e ser, encontra-se o paradoxo do falso, que é formulado sobre o princípio de que dizer e pensar são pensar e dizer algo, contudo, este algo será tomado como um não-ser, o que permite aos sofistas esconderem-se sob o véu da impossibilidade do discurso falso.

O paradoxo do falso se dá do seguinte modo: (a) para que haja algum dizer, algo deve ser dito; (b) este algo dito precisa referir-se a um ser; (c) conseqüentemente, se alguém diz “Teeteto voa” precisa existir um algo deste tipo; (d) o voo de Teeteto é um não-ser; (e) quem profere este enunciado, isto é, Teeteto voa, nada diz, pois é um não-ser; (f) logo, o enunciado é falso e não tem sentido, uma vez que não participa da realidade.

Nesse sentido, o discurso possui duas qualidades: pode ser verdadeiro ou falso (263b). O que corrobora para uma dessas qualidades é o estado das coisas que o enunciado informa, isto é, se há um entrelaçamento entre realidade e enunciado. Quando afirma-se “Teeteto voa”, aplica-se a Teeteto um predicado que existe, contudo, este predicado não participa da realidade do sujeito do enunciado e, com isso, não há o entrelaçamento necessário, tornando o enunciado falso.

É a partir dessa perspectiva que o discurso falso é possível, mesmo que o discurso represente aquilo que não é, ele é formado por predicados que existem, ou seja, indicam um ser, mas não corresponde ao estado que o predicado pretendia indicar porque não cabe este tipo de predicado (voar) ao sujeito (Teeteto). Voar não é um referente de Teeteto, mas pode ser de pássaro, por exemplo. Contudo, quando diz “Teeteto voa”, afirma-se discursivamente algo que não existe na realidade, e surge o não-ser que é o Outro daquilo que é, e que oriunda-se da diferença. Com isso, Platão evidencia que o discurso falso é dotado de sentido e pode não ser paradoxal. Com isso, cumpre-se o esforço platônico de mostrar que o *não-ser* liga-se ao discurso, e nas palavras de Iglésias (1997, p. 28),

Platão rompe com a concepção implícita na tese sofística sobre a impossibilidade do falso, que fazia o discurso um bloco que devia absolutamente, para ter uma significação, fazer a referência a uma realidade complexa descrita pelo bloco. Com essa dissociação do bloco em ὄνομα e ῥήμα, Platão pode fazer com que a significação do discurso seja garantida, não por uma significação-referência do conjunto dito, mas pela significação-referência de cada uma de suas partes (ὄνομα de um lado, ῥήμα de outro).

No esforço de mostrar a possibilidade do discurso falso, Platão também apresenta que a *diairesis*, enquanto representante da dialética, indica o discurso não como um bloco, mas algo significativo a partir de suas partes. Deste modo, o significado do discurso não advém daquilo que ele pretende representar, mas é, antes, determinado pela articulação correta entre nomes e verbos. Com efeito, é o entrelaçamento entre as partes e entre os significados que conferem necessariamente sentido ao enunciado que diz algo sobre algo, que diz a realidade. A realidade, por sua vez, resulta do entrelaçamento feito pela Musa jônica (Sph. 242d6-e3), entre unidade e multiplicidade.

Ao traçar uma ontologia que ao logos escolher entre o ser e não-ser, mostrando que estes sempre permanecerão duas formas (Sph. 240c), a saber, ser e não-ser, que se entrelaçam mas não perdem suas identidades, se entrelaçam porque a unidade entre elas se faz presente, ao mesmo tempo em que a multiplicidade marca a identidade de cada forma, de modo que unidade e multiplicidade se entrelaçam, bem como ser e não-ser. Nesse sentido, torna-se oportuno ressaltar que para Platão, o logos é capaz de compreender a unidade e a multiplicidade de diferenças entre os seres de uma mesma espécie (Men. 72a-e), a diairesis seria então, o método que identifica a multiplicidade dentro aquilo que é uno, e as definições convergiam no caráter de identidade.

Conclusão

O que precisamos compreender, em relação à *diairesis*, é como se dá esta unidade nas variações das divisões apresentadas ao longo do *Sofista*. Se Platão sempre visa a unidade, conforme apresentamos anteriormente, como pensar aquela diversidade de divisões? Como dar unidade a elas?

Em 240c, Teeteto se surpreende com “um certo entrelaçamento, no qual o não-ser se amarra ao ser de uma maneira totalmente estranha”, esse entrelaçar (*symplokê*) tem, em sua terminologia em grego o prefixo *sym-*, que adiciona à ação a ideia de realização mútua ou em conjunto. Ora,

aquele que é capaz de fazer isso discerne, em um olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de um pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes uma das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de *pluralidade de todos e ligada à unidade*; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis. *Sph.* 253d-e

Em nome da dialética desenvolvida no *Sofista*, que se faz a partir da *diairesis*, o que o Estrangeiro pretende mostrar é a unidade da multiplicidade. Quando de uma sucessivas divisões é possível que se alcance uma definição, mostra-se a unidade (a própria definição) de uma multiplicidade (as divisões e a própria *diairesis*), e essa afirmação pode ser confirmada, a partir da noção de dialético tida pelo Estrangeiro, conforme expressa na passagem supracitada.

A multiplicidade se expressa pelo parentesco das coisas que, preliminarmente, são distintas umas das outras. Ora, só faz sentido reunir aquilo que está disperso, e a tarefa da reunião é buscar o parentesco entre as coisas que são múltiplas (e estão separadas devido às distinções) e, nesta busca, reconhecer o que há em comum que permitiria a unificação. É deste modo que opera a *diairesis*: divisão

e reunião. Abre-se o gênero pois no processo de dividir, descobre-se um traço comum que o unifica, nas palavras de Paviani (1998, p. 824), “para alcançar a unificação é preciso examinar as propriedades ou aspectos e determinar aquilo que é comum”.

Nesse sentido, as divisões mostram em que o sofista se diferencia, seja do filósofo e do político, seja nas próprias artes exploradas ao longo do diálogo, e as reúne na unidade da própria natureza do gênero sofístico. As divisões encontram, assim, unificação, na justa medida em que se entrelaçam em conformidade com a natureza do gênero que por sua vez, tem em si mesmo o poder de receber as divisões e ligá-las.

No Sofista, a unidade é conferida pelo gênero da produção de imagens, sendo este o último objeto de divisão da técnica do sofista, é a partir deste gênero que se atinge a forma mais complexa e diversa do sofista, que reúne tudo em uma só unidade (Sph. 234b). Ou seja, é a partir do gênero que suporta as divisões que se encontra a unidade e, assim, consegue entrelaçar a multiplicidade e a variedade inerente ao gênero a ser dividido, isto é, o gênero da produção de imagens ao gênero da sofística.

Parece-nos, então, que a diáresis mostra seu valor dialético e metodológico na medida em que confere ao gênero sofístico as sete definições: mostra que algo pode ter muitos vieses sem perder sua unidade, e este algo pode ter diversas significações sem que isso implique na perda da unidade, pois, como vimos ao longo das divisões, sempre chegava-se a um ou a vários aspectos do sofista. Nesse sentido, ter diferentes definições acerca do sofista, e divisões partidas de diferentes perspectivas, não significa que elas não apontem para aquilo que o sofista é, elas apenas identificam a diferença presente nos gêneros das coisas.

É pelas diferenças, descobertas pelo procedimento de diáresis, que se tem a combinação, ou entrelaçamento, dos elementos uns com os outros. Desta forma, se tem um movimento discursivo: uma dialética que busca os seres e estabelece sua identidade, isto é, que diz a natureza de algo. Assim, a *diáresis*, se mostra como condição

do discurso e da identidade, sem ela não teríamos como descobrir as diferenças, pois é por ela que podemos abrir os gêneros e dividi-los até um ponto em que as próprias diferenças encontradas, participam das mesmas formas. Dizer o que algo *é*, determinar sua identidade e diferenças, implica em um processo de divisões que percorre e constrói etapas de mediação, pois ao dividir, diferencia-se, e ao diferenciar liga-se algo à algo. Não é por ser diferente que uma coisa liga-se à outra; é *por causa* da diferença que a articulação torna-se possível. Ora, esse *por causa* é a *diairesis*, que propõe, a cada momento de divisão, um elemento de diferenciação⁴.

Diante do exposto, nos resta, então, afirmar que é por meio da *diairesis* que Platão fundamenta as bases que lhe permitem explicar aquilo que *é*, que lhe permitem mostrar e falar sobre a natureza de algo a partir de suas partes. A proposta ontológica adiciona um grau de legitimidade a mais, pois é a partir da proposta do *não-ser* ser que Platão consegue implementar a tese da participação e, conseqüentemente, comportar unidade e multiplicidade simultaneamente.

Bibliografia

AUBENQUE, P.; NARCY, M. (1991). *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli, Bibliopolis.

BENARDETE, S. (1984) *The being of the beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*. Chicago, University of Chicago Press.

CAVALCANTE FILHO, F. de A. V. (2013). *Os problemas da opinião falsa e da predicação no diálogo sofista de Platão*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

⁴ A exemplo da diferença entre técnica produtiva e aquisitiva (*Sph.* 223c-224d); entre a caça e a luta (*Sph.* 224e-226a).

- CHERNISS, H. (1933) *L'enigme de l'ancienne Académie*. Transl. L. Boulakia. Paris, Vrin.
- CORDERO, N.-L. (1993) *Platon, Le Sophiste*. Paris, GF Flammarion.
- CORDERO, N.-L. (2016) *Platón contra Platón: la autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires, Biblos.
- CORNFORD, F. M. (1935). *Plato's theory of knowledge, the "Theetetus" and the "Sophist" of Plato*. London: Kegan Paul, Trech, Trubner. New York: Harcourt, Brace.
- CRIVELLI, P. (2012) *Plato's account of falsehood: a study of the Sophist*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CURD, P. (1998). *Eleatic Monism and Later Persocratic Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- DIXSAUT, M. (1987) Platon et le logos de Parménide. In: AUBENQUE, P. (Dir) *Etudes sur Parménide, II*. Paris, Vrin, p.215-253.
- DUKE, E. A.; HICKEN, W. F.; NICOLL, W. S. M.; ROBINSON, D. B. (eds.) *Platonis Opera, Tomus I*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1995.
- HARTE, V. (2015) *Parte e todo em Platão: a metafísica da estrutura*. Tradução de L. M. Fontes. São Paulo, Annablume Clássica.
- IGLÉSIAS, M. (1997) A relação entre o Não Ser como Negativo e o Não Ser como Falso no Sofista de Platão. In: *O que nos faz pensar*, n. 11, p. 5-44.
- KOSTMAN, J. P. (1973) False logos and not-being in Plato's Sophist. In: MORAVCSIC, J. (Ed.). *Patterns in Plato's thought*. Boston, D. Reidel Publishing, p. 192-212.
- MARQUES, M. P. (2006) *Platão, pensador da diferença-uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- MCCABE, M. M. (1994) *Plato's Individuals*. Princeton University Press, New Jersey.
- MCDOWELL, J. (1982) Falsehood and Not-Being in Plato's Sophist. In: SCHOFIELD, M.; NUSSBAUM, M. (Ed.). *Language and logos*:

studies in ancient Greek Philosophy. Cambridge, Cambridge University Press, p. 115-124.

O'BRIEN D. (1995) *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

PALEIKAT, J.; COSTA, J.C. (trad.) (1972) *Fédon, Sofista, Político*. In: CIVITA, V. *Platão. Diálogos*: São Paulo, Abril Cultural, p.61-269.

PAVIANI, Jayme. (1998) Identificação dos processos dialéticos em Platão. *Veritas*, v. 43, n. 4, p. 817-841.

PHILIP, A. (1966) Platonic diairesis. *Transactions of the American Philosophical Society* 97, p. 335-358.

SANTOS, B. H. de O. (2020) O primor dialético no Sofista: uma análise da diairesis. *Em curso* 7, n. 1, p. 47-61.

SANTOS, J. G. T. (2018) Metamorfoses do logos: do não-predicativo ao predicativo. *Archai*, n. 24, 2018, pp. 179-206.

SANTOS, J. T. (2000) *Da natureza*. Brasília, Thesaurus.

SAYRE, K. M. (1976) Sophist 263B Revisited, *Mind* LXXXV 340, p. 581-586.

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

SILVA, A. L. B. (2012). *Plato and the third bank of the river: a investigation on division and ontology of ideas in sophist*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

SOUZA, E.C. (1997) Sobre a teoria da participação das formas no Sofista de Platão. *Hypnos*, n. 3, p.81-88.

SOUZA, E.C. (2009) *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí, Editora Unijuí.

SOUZA, J.C. (trad.) (1972) *O Banquete*. In: CIVITA, V. *Platão. Diálogos*: São Paulo, Abril Cultural, p.7-60.

SOUZA, J.C. (trad.), SANTOS, J.T. (2016) *Platão. Fedro*, São Paulo: Editora 34.

VAZ, H. C. L. (1954). A Dialética das Ideias na Sofista. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo X, p. 122-163.

VAZ, H. C. L. (2001) *Escritos de filosofia VI-Ontologia e história*. São Paulo, Loyola.

Submetido em 16/05/2021 e aprovado para publicação em 07/09/2021



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
