

Recebido em fev. 2010
Aprovado em mar. 2010

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA. FORTALEZA, CE, v. 7 n. 14, VERÃO 2010

O SER NO “SOFISTA” DE PLATÃO

JOSÉ RICARDO BARBOSA DIAS *

RESUMO

Platão, no “Sofista”, busca melhor determinar os gêneros do ser e a relação entre eles a fim de capturar o não-ser como sendo. Em nosso artigo visamos, em meio a essa busca de Platão, a sua tese sobre o ser. Com isso enfatizamos a relação de entrelaçamento do ser com o não-ser como “lugar” no qual essa tese se dá. Para tanto, nos mantemos num triplo movimento como constituindo o todo do diálogo platônico em questão: O Sofista e o não-ser; Platão e Parmênides; e Ser e discurso. Somente então apontamos para o que consideramos essencial na tese em questão: o caráter de ambigüidade e primazia do ser.

PALAVRAS-CHAVE

Ser. Não-ser. Sofista. Discurso. Platão.

* Professor do Depto. de Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ.

ABSTRACT

Plato, in “Sophist”, searches to better determine the genders of the being and the relationship between them, in order to capture the non-being as being. In our article we target, by means of Plato’s researches, his thesis about the being. Thus, we emphasize the relationship of interlacement of the being with the not-being as a “place” in which this thesis is given. To this end, we consider a triple movement constituting the whole of the Platonic dialogue in question: The Sophist and the non-being, Plato and Parmenides, and Being and speech. Only then, we point to what we consider essential in the thesis in question: the character of ambiguity and the primacy of the being.

KEYWORDS

Being. Non-being. Sophist. Speech. Plato.

INTRODUÇÃO

Uma questão conduzirá nosso texto, a saber: se no “Sofista” o *não-ser* resulta, em sua natureza, dito como sendo “o outro”, então como resulta pensado o *ser*?

A fim de ensaiar uma resposta a tal questão iremos como que “fechar os olhos” para a busca de Platão em capturar o Sofista. O que importa nesse diálogo é discutir as relações entre ser e não-ser. Com efeito, a questão da impossibilidade do entrelaçamento entre ser e não-ser deve ser superado por Platão; pois, com isso, ele não só afasta o que impede a captura do Sofista (a impossibilidade de um discurso falso), mas também o que faz possível o chamado “paradoxo da procura do conhecimento”¹, que pressupõe a

¹ PLATÃO. *Menão*, 1980, p.257s (80e): acerca de algo só há dois caminhos, ou se sabe ou não se sabe. Aqui a referência é ao fragmento 2 de Parmênides, que não permite trânsito entre ser e o não-ser. Daí a questão posta a Sócrates de como ele poderia procurar a virtude se não a conhecia. Essa mesma questão aparece em Santo Agostinho no tocante a questão da felicidade no livro X de suas *Confissões* (1984, p.271). Heidegger a retoma em *Ser e tempo* em relação à estrutura de todo questionamento, contudo já na forma de um princípio: “Toda procura retira do procurado a sua direção” (1989, p.30). Só há procura por aquilo que *de alguma forma* já conhecemos. Em Platão esse de alguma forma é explicado pela “teoria da reminiscência”, ou seja, porque antes *já* habitamos o “mundo das idéias”. Em Santo Agostinho, porque antes *já* existimos em Deus. Em Heidegger, porque somos *já* na compreensão do ser. Esse caráter de *anterioridade* implica numa relação enigmática com o ser, para a qual Heidegger chama, explicitamente, a atenção, como sendo o problema fundamental de *Ser e tempo*, em seu texto de 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz*, GA 26, p.186s).

impossibilidade de uma terceira via entre o ser e o não-ser.

Portanto, no diálogo em questão, vamos nos manter sempre próximos dos momentos em que o mesmo aponta explicitamente para esse entrelaçamento e extrair, com isso, uma conclusão sobre o ser. Além desse propósito o presente texto nos servirá de exercício de percepção das quatro acepções do ser² implicados nesse diálogo platônico.

² Seguimos a formulação dessas quatro acepções tal como apresentadas na tradução e interpretação de José Trindade Santos do texto *Da natureza* de Parmênides. Nesse texto, Santos coloca tais acepções do seguinte modo: “Com o ‘é’, estamos apresentando uma tradução do verbo *einai*. Neste verbo acham-se fundidas, e confundidas, três, ou quatro, acepções de ‘ser’: a predicativa (como em ‘A Sofia é bonita’); a identitativa (como em ‘A beleza é bela’); e a existencial (como em ‘Os deuses são: *eisin* = existem’), além de outra, que afeta apenas o discurso, a veritativa.” (2002, p.71). Faremos uso dessa terminologia e dessas distinções do verbo ser, buscando-as identificar na parte por nós trabalhada do *Sofista*, uma vez que nele, como nos diz Santos, “as três leituras de *einai* são pela primeira vez, e definitivamente, definidas (...)” (p.72). Também no texto *O caminho poético de Parmênides*, Marcelo Pimenta Marques aponta, com alguma diferença na terminologia, para essas acepções. Primeiro, ele fala de uma significação principal, que para sua leitura do poema será determinante: *einai*, o fato de estar presente, de possuir realidade efetiva, de existir. Junto a ela outras se dão, contudo apenas como variação dessa significação principal. São elas o significado absoluto (existencial), o relativo ou predicativo (copulativo), o modal (impessoal) e, por fim, um quarto sentido, o sentido veritativo (veridical). Este último é metalingüístico: permite ao verbo ser significar, num outro nível, a verdade de uma proposição. Ele aparece tendo-se **[Continua]**

A questão, acima referida, que conduz nossa leitura, redonda em saber se há nesse diálogo uma tese de Platão sobre o ser. Temos consciência de que essa nossa busca pode ser em vão, em particular se considerarmos a idéia de Santos de que em Platão não há filosofia alguma³. O certo é que, em sua pretensão, nosso texto não se vê

[Continuação da Nota 2] como critério, não a semântica, mas a sintaxe do verbo (1990, p.56). Embora, ambos os textos estejam nos orientando não nos ateremos à diferença entre eles, pois isso exigiria uma leitura mais atenta de cada um. De modo geral, percebemos que, por um lado, são leituras diferentes do poema de Parmênides; pois Santos, sem entrar na questão mítico-poética do poema, volta-se mais para o fato do poema surpreender com o uso de um argumento lógico. Assim, à diferença do texto de Marques, que coloca todo peso no mítico-poético, em Santos este aspecto aparece apenas como recurso de autoridade numa época em que o argumento lógico ainda não se tinha dado (2002, p.63 e 70); por outro lado, as leituras de Santos e Marques se aproximam, uma vez que um e outro admitem a positividade da *doxa* e chegam a resultados interessantes sobre a natureza da filosofia. Concordamos, porém, com a crítica de Henrique de Lima Vaz: enfatizar um ou o outro aspecto do poema é perder a tensão entre mito e filosofia, que se dá no Poema (1990, p. 123s). Essa tensão, segundo pensamos, é a marca de toda procura pelo ser.

³ SANTOS, José Trindade. *Há uma filosofia platônica?*, pp. 313-320. Essa sua afirmação é uma consequência, como ele diz, em se levar em conta que a composição na forma de diálogo constitui uma deliberada opção de Platão. Caso se desse a devida atenção a esse fato, então, ver-se-ia que o interesse de Platão, em seus diálogos, não é por teses ou doutrinas acabadas, mas pelo exercício do dialogar, pelo exercício da procura do saber. Discutir a legitimidade desse modo de pensar Platão em face às outras posições não é o propósito de nosso texto, embora saibamos que se procuramos uma tese do ser em Platão estamos em diálogo com ele.

impedido, mas, ao contrário, favorecido e motivado por esse modo de pensar, já que não busca uma tese do ser em Platão no todo de sua obra, mas, especificamente, no “Sofista”; não se preocupando com questões evolucionistas ou unitaristas, ou seja, questões do tipo: se a noção do ser no “Sofista” corresponde a uma mais evoluída no todo do pensamento de Platão, ou se tal é o que dá unidade ao *corpus* platônico em sua diversidade⁴. Estamos mesmo imbuídos desse espírito dialógico de buscar entender criticamente a questão do ser, ou seja, imbuídos dessa idéia de que “os diálogos são o lugar de debate de concepções que sempre se relacionam diferentemente com as preocupações dos que os lêem.”⁵.

Seguindo nosso interesse, pensamos, então, que esse diálogo platônico pode ser lido num triplo movimento: O Sofista e o não-ser; Platão e Parmênides e, por fim, Ser e discurso. Iremos, porém, nos fixar nos dois primeiros. O terceiro pode ser tema de outro texto, uma vez que evoca a questão, não menos delicada, do deslocamento que Platão faz da verdade: do ser para

⁴ Preocupações que caracterizam, segundo Santos, àqueles que defendem existir uma filosofia, no sentido de uma doutrina acabada, em Platão.

⁵ *Id., Ibid.*, p.319. De imediato vemos, portanto, nessa tese de Santos, algo de salutar, não só para a leitura dos diálogos de Platão, como também para o todo da filosofia, uma vez que, se, por um lado, ela nega que haja uma filosofia em Platão, por outro, não nega que haja ali, em seus diálogos, um material conceitual, exposto e discutido, sobre os diversos temas da filosofia, entre eles o tema do ser, mesmo que tal material não seja assumido por Platão como uma tese sua (*Id., Ibid.*, p.315).

o discurso. Contudo, na conclusão faremos alguma alusão a essa questão, sem tomá-la como tema.

● SOFISTA E O NÃO-SER

Esse primeiro movimento consiste em apresentar seis definições do sofista. Não iremos nos deter a todas essas definições, mas, tão somente, à última. O sofista como *purificador das almas*⁶. Ela oferece uma dificuldade, pois parece contradizer as demais que apontam sempre para um caráter negativo relativo ao sofista. Contudo, segundo o diálogo, é a que melhor nos aproxima do sofista, por isso merece atenção. Deixando-se os detalhes da argumentação de lado, purificar, para Platão, significa, em última análise, purificar-se da ignorância ou de uma forma especial de ignorância, qual seja: “nada saber e crer que se sabe” (229c). A cura eficaz desse tipo especial de ignorância, disse Platão, vem do ensino não por admoestação, mas por refutação (*elenchos*). Assim, a arte de purificação da alma que advém pelo ensino por refutação é em que consiste a sofística autêntica e nobre.

O passo seguinte é buscar no sofista o que nele se afasta dessa autenticidade e nobreza. Ora, é impossível a onisciência; contudo, os sofistas dão aos seus discípulos a impressão de a possuírem. Dão, assim, a aparência de terem uma ciência universal. São, por essa razão, incluídos no gênero dos prestidigitadores. Feito essa inclusão, Platão se pergunta se ao sofista cabe a arte da mimética por cópia ou por simulacro. A

⁶ PLATÃO. *Sofista*, 1979, 231e. As demais referências a esse diálogo aparecerão no corpo mesmo do texto.

arte do sofista é a do *simulacro*. Essa inclusão, porém, não tem importância para nossa questão. Nosso olhar deve se voltar para o simulacro em sua condição de possibilidade, não importando se ele cabe ao sofista ou não. Portanto, importa-nos a questão seguinte, elaborada por Platão, como passo determinante na captura do sofista, na medida em que nos encaminha para a questão do ser. Vejamos: “*Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição?*” (236e – grifo nosso); ou seja, que modo encontrar para que se possa dizer que o não-ser é, sem que isso configure uma contradição?

PLATÃO E PARMÊNIDES

Encontrar um modo de dizer o falso como *sendo*, supõe “o não-ser como ser” (237 a), ou seja, supõe uma superação de Parmênides. E é para tal superação que se volta Platão. Nisso consiste a audácia de sua busca e só aí é possível o falso. O passo decisivo é, portanto, mostrar que, “em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é.” (241d – grifo nosso). Como isso é possível? Será o não-ser um gênero entre outros? Aqui, o que mais interessa para nosso texto: a determinação do ser que subjaz à determinação do não-ser no diálogo em questão.

Platão, de imediato, encontra, por parte dos que vieram antes dele, uma contradição no modo de enunciar o não-ser⁷, pois o simples afirmar que “o não-

⁷ Marques com sua tese de que em Parmênides ainda não se tem um esquema lógico-discursivo de argumentar, mas um esquema mítico-poético, mesmo sem dizê-lo explicitamente, critica essa posição de Platão. Com efeito, neste esquema mítico-poético assistiu-se, afirma Marques, ao nascimento do **[Continua]**

ser não deve participar nem da unidade nem da pluralidade” (238e), já o diz uno; pois dizer “o” não-ser, implica unidade. E, ainda, afirmar que o não-ser “é impronunciável, inefável e inexprimível” (238e) e nisso tentar aplicar este “é” a ele é contradizer tais proposições anteriores, naquilo que elas mesmas estão negando em absoluto ao não-ser (239a). É, assim, subentendê-lo como unidade. Em resumo, essa maneira de falar do não-ser lhe empresta o que se pensa ser impossível, ou seja, o ser.

Platão, em seguida, questiona o modo de dizer o não-ser como imagem. E percebe que também nesse modo ser e não-ser se entrelaçam, pois se imagem (de algo) consiste em parecer com o verdadeiro, então nela há algum ser, mesmo que não seja o verdadeiro. Isso o faz insistir na estranha idéia de que, “de alguma forma, o não-ser é” (240c). Portanto, deve-se superar esse modo inadequado de se pronunciar o não-ser, seja negativamente como não participando da unidade e pluralidade, seja positivamente como imagem.

Contudo, Platão, que achava compreender a questão, menciona a situação de dificuldade e perplexidade em que ele se encontra, tanto em relação ao ser, do qual tudo se dizia compreender, quanto em relação ao não-ser, do qual nada se podia compreender. É para o ser, o maior dos conceitos, que, inicialmente, deve-se voltar, querendo saber que significado lhe fora

[Continuação da Nota 7] lógico-discursivo. Daí ele concluir que isso “torna inócua a questão quanto à suposta incoerência de Parmênides ao se referir a um caminho que ele mesmo diz ser impensável e indizível.” (1990, p.61).

dados pelos que dele falaram. Para tanto, Platão faz uma análise crítica das posições anteriores partindo da evidência de que Parmênides e os que os seguiram não procederam a uma análise cuidadosa na determinação do número e natureza dos seres.

Platão fixa-se nas posições extremas, ou seja, daqueles que afirmam o ser como mobilidade ou corporeidade e os que, opondo-se radicalmente a isso, afirmam o ser na imobilidade ou na forma. Estas posições têm em comum o fato de negarem a inteligibilidade dos seres e a própria inteligibilidade como tal. A regra absoluta, portanto, segundo Platão, que o filósofo deve seguir é a de imitar as crianças que querem ambas ao mesmo tempo: “admitindo tudo o que é imóvel e tudo o que se move, o ser e o todo, ao mesmo tempo.” (249d).

Vejamos o ser e o não-ser que resulta do cumprimento dessa regra⁸. Deve-se pensar um ser que

⁸ Aqui procuraremos ver o processo, conduzido por Platão, de desambiguação do ser. Isso não significa, porém, eliminar a maior das dificuldades posta ao pensamento, a ambigüidade de *einai* no particípio substantivado: *to eon*, “o ser”, “aquilo que é”. Tal ambigüidade consiste em “o ser” funcionar, ao mesmo tempo, como “o nome daquilo que é” (função denominativa) e como “o atributo específico pelo qual ‘aquilo que é’ é (função descritiva)” (Santos, 2002, p. 93). Marques o diz, de modo mais sintético: *to eon* designa tanto “o fato de ser [verbal] como aquilo que é” [nominal] (1990, p.80). Heidegger o diz, de modo mais prolixo: o ente (*to on*) se pode entender de dois pontos de vista: de um lado, “aquilo que em cada coisa é, assim no caso do giz, essa massa branca, de forma determinada, leve e quebradiça (...)” “...tôdas e cada uma das coisas que são, tudo que se refere a elas mesmas e não à sua entidade, à *ousia*.”; por outro lado, “...o que ‘faz’ que o mencionado acima seja um ente e não um não-ente, aquilo que no ente, quando o é, constitui o ser.”; **[Continua]**

é a mobilidade e a imobilidade ao mesmo tempo. Ora, no contexto desse ser, assim pensado, repouso e movimento não são, absolutamente, contrários um do outro. Ambos *são*. Participam do ser na existência. Eis aí a primeira acepção do ser: *existência*. Essa participação não significa que os dois e cada um estão em movimento e em repouso. É nisso, sim, suposto uma “terceira coisa” (250b): o ser que abrange tanto o movimento como o repouso. O ser não é, porém, a reunião de ambos. Ele é coisa diferente. O ser, por sua natureza, não está nem imóvel nem em movimento.

Contudo, Platão se pergunta como isso é possível. Essa delicada questão o traz de volta para o não-ser, pois a determinação de sua natureza tem igual dificuldade. Daí que, caso um se revele o outro há de se revelar também. Caso nenhum se revele tomar os dois ao mesmo tempo não será um melhor caminho. Contudo, esse último, nos parece ser o caminho empreendido por Platão. Caminho que o conduzirá a obter alguma luz sobre o ser e o não-ser. Esse caminho impõe a Platão a defesa da comunhão, negada por Parmênides, entre ser e não-ser. Impõe a introdução do outro (ou da diferença, segundo entendemos) na questão do ser de Parmênides. E com isso a explicitação de uma segunda acepção do ser: *a predicativa*.

A questão que introduz esse caminho proposto por Platão é a de “...como pode acontecer que

[Continuação da Nota 8] “...não o ente em si mesmo, o que é o ente, mas o fato de ser, a entidade, o ser-ente, o ser.” (HEIDEGGER, *Introdução à Metafísica*, 1987, p. 58-59). Todos concordam que nessa ambigüidade está o motivo do filosofar.

designemos uma única e mesma coisa por uma pluralidade de nomes.” (251 a). A resposta imediata é a de que isso é impossível. Essa, porém, é a resposta daqueles que “aprazem-se em não permitir que o homem seja chamado bom, mas apenas que o bom seja chamado bom, e o homem, homem.” (251c). É a resposta dos que seguem Parmênides e se apegam a uma terceira acepção do ser (a *identitativa*)⁹ como sendo a única.

Platão, porém, propõe avaliarmos três caminhos, a saber: tratar as coisas como incapazes de participação mútua; supor a todas como capazes de união mútua; e, por fim, supor umas como sendo capazes outras como não. Só o último caminho, segundo ele, sustenta-se, pois só esse salvaguarda o ser em suas acepções; ou seja, segundo pensamos, só ele mantém o ser em seu entrelaçamento com o não-ser. Com efeito, o primeiro caminho exclui a acepção predicativa do ser. O segundo, não mantém a identitativa.

Platão, aceitando a possibilidade de associação entre os gêneros, volta-se para o que ele chama gêneros supremos: o ser, o repouso e o movimento. Com esse passo, ele parece afastar-se, por completo, de Parmênides e ser e não-ser parece receber sua determinação final. Para tanto, já conta com o que havia dito do ser enquanto uma terceira coisa. Volta-se ele, então, para a relação entre o ser e os dois outros

⁹ Marques afirma que o poema de Parmênides oscila entre um sentido original de existir como presença (*aletheia*) e um sentido veritativo (*doxa*) (1990, p.59). Contudo, ele termina por dizer que, em Parmênides, “o mesmo é a lei profunda do ser” (*Id., Ibid.*, p.76).

gêneros supremos, ao dizer: “cada um é *outro* com relação aos dois que restam, e o *mesmo* que ele próprio.” (254d – grifo nosso). Que significa o outro e o mesmo? Tanto o movimento como o repouso participam do mesmo e do outro, o que não quer dizer que sejam um e outro. E o ser e o mesmo, são um? A resposta é não, pois se assim o fosse, cair-se-ia na afirmação, que não se quer, de que o movimento e o repouso são o mesmo, já que são. Perder-se-ia, em outras palavras, a acepção identitativa do ser. Se o mesmo, não é nem o movimento, nem o repouso e nem o ser, então ele deve ser um quarto gênero.

A mesma conclusão cabe ao outro. Ora, uns seres, diz-nos Platão, expressam-se por si mesmo e outros só na relação. Isso só é possível porque o ser e o outro são totalmente diferentes. Se o outro e o ser fossem o mesmo, então teríamos outro que não seria relativo a outro. O que é impossível. Logo, cada um é outro, não em si mesmo, mas porque participa da forma do outro. Temos no outro, então, um quinto gênero.

Platão, então, assegurando-se desses cinco gêneros e atendo-se somente ao movimento enuncia algumas teses conclusivas e válidas para todos os gêneros (255e; 256a-d): Primeiro, o movimento é *outro* que não o repouso. Contudo, ele é, pois participa do ser. Segundo, ele é *outro* que não o mesmo. Contudo, é o *mesmo*, pois, em si mesmo, participa do mesmo. O ser se mostra aqui nas, já enumeradas, três acepções: predicativa, existencial e identitativa. Terceiro, o movimento é outro que não o ser. Ele é o *não-ser*, ainda que seja *ser* na medida em que dele participa. Há, então, “... um ser do não-ser” (256d). Com isso, conclui Platão:

[...] não podemos, pois, admitir que a negação signifique contrariedade, mas apenas admitiremos nela alguma coisa diferente. Eis o que significa o ‘não’ que colocamos como prefixo dos nomes que seguem a negação(257bc).

A conclusão se encaminha para afirmar o ser e o não-ser no mesmo nível, ou seja, o não-ser, em que o *não* significa outro, não pode ter menos ser que o ser. Assim, ser e não-ser *são*. A oposição entre eles é de “ser a ser” (257e). Vemos aí prevalecer o ser. É esse o aspecto que mais nos veio e mais importa. Ele é a base de nossa procura do ser nesse dialogo. Em Parmênides o ser também prevalece, contudo na oposição com o não-ser. Já em Platão, como vimos, ele prevalece, de modo estranho, na comunhão com o não-ser.

CONCLUSÃO: À PROCURA DO SER NO “SOFISTA” DE PLATÃO

Vejamos o que de nossa leitura resultou como resposta à questão de como ficou, no Sofista, determinado o ser no movimento que aí visava o não-ser. Nesse movimento, interessa que o ser só se dá no entrelaçamento com o não-ser. Isso, porém, apenas parece ser o “lugar” do dizer o ser. Lugar que pode se confundir com o próprio ser. O que de fato iremos aceitar.

O primeiro ponto de entrelaçamento que percebemos entre ser e não-ser, e que conduziu a pesquisa de Platão, foi a idéia de que ambos são difíceis de serem vistos. Ser e não-ser se entrelaçam em sua natureza difícil. Esta dificuldade, guardadas as diferenças, equivale à dificuldade em ver o filósofo e o Sofista, já que o sofista se refugia na obscuridade do

não-ser e o filósofo na claridade do ser. Contudo, é devido ao resplendor dessa região do ser que o filósofo não é fácil de ser visto (254ab). Será essa dificuldade superada pelo entrelaçamento em que Platão os vê nesse diálogo? Superada ou não, é ela, porém, já uma primeira aproximação ou via de acesso tanto a um quanto ao outro. Via que será repetida, com suas diferenças, por muitos no decorrer do pensamento ocidental, mantendo-se, portanto, possibilidade viva.

Outro elemento que mostra o entrelaçamento entre ser e não-ser é o fato de ambos abarcarem os demais gêneros. O não-ser, enquanto outro, *estende-se* aos demais gêneros e todos os gêneros, enquanto são, *participam* do ser, mesmo o não-ser. Contudo, estender e participar não podem ser a mesma coisa, pois ser, de algum modo, aí se destaca. Tem um caráter mais abrangente. É mais que gênero.

Junto a isso, chama-nos a atenção a ambigüidade do tratamento que Platão dá ao ser: ora como gênero ora como não gênero. Isso testemunha o estado de perplexidade em que ele se encontrava no tocante à sua determinação. Com efeito, em um dado momento do texto Platão afirma claramente que o ser é um dos gêneros ao dizer: “...os mais importantes desses gêneros são precisamente aqueles que acabamos de examinar: o próprio ser, o repouso e o movimento” (254d). Contudo, em outro momento ele advoga: “...assegurar ao discurso lugar no número dos *gêneros do ser*” (260a – grifo nosso), dando a entender que o ser é *mais que* um gênero.

Segundo Heidegger, Aristóteles viu esse aspecto e, apesar de sua dependência de Platão, colocou numa base nova o problema do ser. Base que é continuada pelo tomismo medieval. Contudo, tal base aparece negativamente em *Ser e tempo* como um dos preconceitos que tem

alimentado o *esquecimento do ser*. Fazendo referência a Aristóteles e Tomás de Aquino, assim ele se expressa:

‘ser’ é o conceito ‘mais universal’ (...). A ‘universalidade’ do ‘ser’, porém, não é a do *gênero*. ‘Ser’ não delimita a região suprema do ente, pois esse se articula conceitualmente segundo o gênero e espécie (...). A ‘universalidade’ do ser ‘transcende’ toda universalidade genérica. Segundo a terminologia medieval, o ‘ser’ é um ‘transcendens’.¹⁰

Heidegger considera que essa caracterização da universalidade do ser não nos autoriza a considerá-lo como claro e evidente, mas, ao contrário, afirma-se, com isso, a obscuridade que permeia a sua noção. Ele aponta para a idéia de que uma melhor determinação do ser advém se o considerarmos em sua relação com o homem¹¹. Terá faltado no ser de que fala Platão, no Sofista, tal relação? Não deveria; já que, além das três acepções do ser apontadas no texto platônico, acontece, ainda, uma quarta: a veritativa. E essa, segundo Platão, só se diz com relação ao discurso, ou seja, segundo entendemos, só em relação ao homem, enquanto portador de *logos*. O que fica indeterminado nesse modo de pôr as coisas por Platão? É porque o ser e o não-ser já são entrelaçados que podemos discursar ou é o discurso que faz o entrelaçamento? O discurso supõe o entrelaçamento de ser e não-ser. Isso ficou evidente, para nós, em Platão, pois a análise do maior dos conceitos — o do ser, a fim de chegar ao

¹⁰ HEIDEGGER, 1989, p. 28.

¹¹ Heidegger não diz homem, mas *Dasein*, pois pretende escapar de todo o peso da tradição metafísica implicado naquele termo.

não-ser — resultou na impossibilidade de pensar um sem o outro. É só na defesa da comunhão entre ambos que se poderá dizer o não-ser; ou mais que isso dizer algo. Com essa mistura, Platão, então, abre caminho tanto para a possibilidade de pensar e dizer o não-ser como para possibilidade de todo e qualquer discurso.

O que, porém, não fica claro, é por que, segundo Platão, a acepção veritativa do ser, sendo deslocada para o discurso, deixa de fazer parte do ser. Terá sido porque lhe faltou uma leitura adequada da relação entre ser e pensar como *o mesmo* comunicado no poema de Parmênides?¹² Terá sido porque lhe faltou uma leitura antropológica com um fundo ontológico desse poema como Marques, na esteira do pensamento de Heidegger, defende que seja lido tal poema?¹³

Ora, discurso, nos diz Platão, de um lado é sempre sobre algo, isto é, tem objeto e, de outro lado, tem uma qualidade: é verdadeiro ou falso. O falso diz o “outro como sendo o mesmo, e o que não é como sendo” (263d). Interessa-no enfatizar que o falso também como o verdadeiro *diz coisas que são* (263b), com a diferença que diz outras coisas das que cabem ao objeto do discurso em questão. Então, vemos aí, mais uma vez, o ser prevalecer, já que o falso não diz o que não é (263b), mas *o que não é em relação a um*

¹² Heidegger responde a essa questão mostrando que em Platão se dá uma modificação no sentido de verdade: de desvelamento (*aletheia*) para concordância (*homoiosis*). Isso faz o ser desprezar-se do *logos*, lugar da verdade (HEIDEGGER. “Plato’s Doctrine of Truth”. In: *Pathmarks*. Cambridge University Press, 1998, p.177.)

¹³ MARQUES, 1990, p. 81.

dado objeto no discurso. Ele oculta tal objeto, apontando para um *nada* de objeto, como no exemplo citado por Platão: “*Teeteto, com quem agora converso, voa*” (263a). Esse nada que resulta como o referente do discurso falso não será também ser?

Se também é ser, então o interdito de Parmênides continua a prevalecer, pois continuamos em Platão a não poder dizer o que não é. Sempre que dizemos, dizemos o que é. Mesmo no discurso falso prevalece o ser. Como entender essa estranha primazia do ser abarcadora tanto do discurso verdadeiro quanto do falso? Embora nos vejamos próximos do texto de Marques que se decide por afirmar a primazia do ser como potência mítica de presentificação, condição para o surgimento do pensamento lógico-discursivo¹⁴, é nessa questão que a nossa inquietação se mantém.

¹⁴ *Id., Ibid.*, p. 73. Esse pensamento lógico-discursivo tem no pertencer ao ser a sua determinação última. Daí Marques se perguntar “se as interpretações que enfatizam tanto o nível lógico [do ser] já não platonizam excessivamente o poema [de Parmênides], tornando inócua a tarefa platônica de matar um pai que já estava morto, obrigando-nos a falar não em parricídio, mas em suicídio” (*Id., Ibid.*, p. 123). Entender o ser apenas no seu sentido lógico ou copulativo (predicativo) é para Marques perdê-lo de vista. Segundo ele entende é só miticamente que garantimos a unidade do ser em sua ambigüidade de sentidos. É só aí que se mantém a unidade dos dois caminhos (ser e não-ser), bem como a validade da *dóxa* como o nomear dos homens, que não pode escapar de apreender o ser em sua presentidade e unidade absoluta na *diferença* com os seres reais, portanto na obscuridade, ou seja, na “perda” desse sentido originário do ser. Fica claro, então, que, se, por um lado, é somente na diferença com os entes que o ser (o não-ente) se *diz*, e que, por outro, o dizer *é*, então tal perda é ganho no dizer o ser. Assim, Marques, se expressa: “Ao ser acolhido pelo ser, o homem não se perde, na verdade ele se encontra, mesmo sendo traído por sua palavra que é inevitavelmente diferença”(…). “O dizer humano só ilumina obscurecendo” (*Id., Ibid.*, p.97).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

MARQUES, M. P. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990 (coleção filosofia-13).

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002 (coleção leituras filosóficas).

PLATÃO. *Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João da Cruz. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

SANTOS, J. T. *Há uma filosofia platônica?* Universidade de Lisboa. Portugal. Volume X – nº 39/40.